

К 2000-ЛЕТИЮ РОЖДЕСТВА ХРИСТОРА



Православная
Энциклопедия

IX

**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
2005**



Рождество Христово. Миниатюра из Четвероевангелия. XIII в.
(Vatop. 974. Fol. 10v)

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Под редакцией
Патриарха Московского и всея Руси
Алексия II

Том IX ВЛАДИМИРСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ – ВТОРОЕ ПРИШЕСТВИЕ



Церковно-научный центр
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»


Наблюдательный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета
Патриарх Московский и всея Руси Алексий II

Члены Наблюдательного совета

Владимир,
Митрополит Киевский
и всея Украины
Б. В. Грызлов,
Председатель Государственной Думы
Федерального Собрания РФ,
Председатель Общественного совета
А. Д. Жуков,
Заместитель Председателя
Правительства РФ
Климент,
Митрополит Калужский и Боровский,
Управляющий делами МП РПЦ

С. В. Лавров,
Министр иностранных дел РФ
Ю. М. Лужков,
Мэр Москвы, Председатель
Попечительского совета
Д. А. Медведев,
Руководитель Администрации
Президента РФ
Ю. С. Осипов,
Президент Российской академии наук
А. С. Соколов,
Министр культуры и массовых
коммуникаций РФ

Филарет,
Митрополит Минский
и Слуцкий, Патриарший Экзарх
всея Беларуси
А. А. Фурсенко,
Министр образования
и науки РФ
Ювеналий,
Митрополит Крутицкий
и Коломенский
С. Л. Кравец,
Ответственный секретарь

Попечительский совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета
Юрий Михайлович Лужков, Мэр Москвы

Члены Попечительского совета

А. И. Акимов,
Председатель Правления
АБ «Газпромбанк»
В. А. Асиян,
Генеральный директор
фирмы «Теплоремонт»
А. Ф. Бородин,
Президент АК «Банк Москвы»
Б. В. Громов,
Губернатор Московской области
Б. А. Говорин,
Губернатор
Иркутской области

Ю. А. Евдокимов,
Губернатор
Мурманской области
В. И. Ишаев,
Губернатор Хабаровского края
А. И. Казьмин,
Президент Сбербанка РФ
В. Е. Позгалёв,
Губернатор
Вологодской области
В. И. Тарасов,
Председатель Совета директоров
КБ «Интрастбанк»

А. К. Титов,
Председатель Совета директоров
КБ «Солидарность»
К. А. Титов,
Губернатор Самарской области
М. Е. Швыдкой,
Руководитель
Федерального агентства
по культуре и кинематографии
Ю. Е. Шеляпин,
Президент ЗАО «Эко-Тепло»
Н. В. Меркулов,
Ответственный секретарь

Общественный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

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

В. А. Алексеев,
Президент Международного Фонда
единства православных народов
В. А. Васильев,
Председатель Комитета ГД РФ
по безопасности
В. А. Грачев,
Председатель Комитета ГД РФ
по экологии
О. Б. Добродеев,
Генеральный директор ВГТРК
В. Н. Игнатенко,
Генеральный директор ИТАР-ТАСС
Е. Г. Катаева,
советник Руководителя
Администрации Президента РФ
В. И. Кожин,
Управляющий делами Президента РФ

А. В. Логинов,
Полномочный представитель
Правительства РФ
в ГД РФ
Д. Ф. Мамлеев,
Первый заместитель
Председателя правления РФМ
Л. Н. Надиров,
Заместитель
Министра культуры
и массовых коммуникаций РФ
В. М. Платонов,
Председатель
Московской городской Думы
Г. С. Полтавченко,
Полномочный представитель
Президента РФ
в Центральном федеральном округе

С. А. Попов,
Председатель
Комитета ГД РФ
по делам общественных объединений
и религиозных организаций
А. С. Потапов,
главный редактор
газеты «Труд»
Е. М. Примаков,
Президент Торгово-промышленной
палаты РФ
Л. К. Слиска,
Первый заместитель
Председателя ГД РФ
Ю. М. Соломин,
Художественный руководитель
академического
Малого театра



Ассоциация благотворителей
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Д. А. Барченков,
Председатель
совета директоров
Холдинга «Шелковский»

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 «Газбытсервис»

В. Н. Коромысличенко,
Генеральный директор
ЗАО «Евразия Телеком»

А. Е. Либерман,
Президент группы компаний
«Объединенные заводы Саратова»

С. М. Линович,
Генеральный директор
ОАО «Московские учебники
и Картолитография»

И. И. Мавров,
Председатель правления
ОАО «Маркетинбанк»

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

И. А. Семин,
Генеральный директор ООО «Рес-Сервис»

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

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

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

И. С. Юров,
Председатель совета директоров
инвестиционного банка «ТРАСТ»
и «МЕНАТЕП СПб»

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

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 гуманитарный университет, Православный университет им. апостола Иоанна Богослова, Издательство Московской Патриархии, Издательство «Северный паломник», Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, Отдел Московского Патриархата по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными учреждениями, Свято-Троицкая Джорданвильская духовная семинария Русской Православной Церкви за границей, Военная академия Генерального штаба Вооруженных Сил РФ, Российский государственный архив древних актов, Государственный архив Российской Федерации, Российский государственный исторический архив, Российская государственная библиотека, Российская национальная библиотека, Государственная публичная историческая библиотека, Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы им. М. И. Рудомино, Российская государственная библиотека по искусству, Библиотека РАН, Синодальная библиотека Московского Патриархата, Государственный исторический музей, Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль», Государственная Третьяковская галерея, Государственный Русский музей, Центральный музей древнерусской культуры и искусства им. прп. Андрея Рублёва, Государственный художественный историко-архитектурный и природно-ландшафтный музей-заповедник «Коломенское», Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Государственный Владимиро-Суздальский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Новгородский государственный объединенный музей-заповедник, Государственный центральный музей музыкальной культуры им. М. И. Глинки, Государственный литературный музей, Музей священника Павла Флоренского, Комитет по связям с религиозными организациями Правительства Москвы.

При подготовке тома использованы фотографии С. Н. Власова, В. В. Занозина, В. С. Зенкина, М. В. Золотарёва, еп. Вологодского и Великоустюжского Максимилиана, С. В. Максимовой, Л. К. Масиеля Санчеса, М. А. Маханько, А. В. Маштафарова, Н. Н. Некрасовой, А. В. Нитецкого, В. С. Ноздрина, П. С. Павлинова, свящ. Игоря Палкина, А. Я. Саввинкиной, И. Г. Стрельбицкого.




Церковно-научный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель Совета
Патриарх Московский и всея Руси Алексий II

Александр, архиеп.
Костромской и Галичский,
председатель Всецерковного
православного молодежного движения,
глава Костромского представительства
«Православной энциклопедии»;
Алексий, архиеп. Орехово-Зуевский,
председатель Синодальной комиссии
по делам монастырей, Богослужебной
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, еп. Киринский,
Александрийская и Кипрская
Православные Церкви;
Л. А. Вербицкая, ректор
Санкт-Петербургского
государственного университета;
Владимир Воробьёв, прот., ректор
Православного Свято-Тихоновского
Гуманитарного Университета,
глава Свято-Тихоновского
представительства
«Православной энциклопедии»;
В. К. Волков, директор
Института славяноведения РАН;
Е. Ю. Гагарина, директор
Государственного историко-
культурного музея-заповедника
«Московский Кремль»;
Герман, митр. Волгоградский
и Камышинский, глава Волгоградского
представительства
«Православной энциклопедии»;
В. А. Гусев, директор
Государственного Русского музея;
Даниил, митр. Фаворский,
Иерусалимский Патриархат;

Евгений, архиеп. Верецкий,
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. Карпов, декан исторического
факультета Московского
государственного университета;
Кирилл, митр. Смоленский и
Калининградский, Председатель Отдела
внешних церковных связей Московского
Патриархата;
В. П. Козлов, директор
Федерального архивного агентства;
Константин, архиеп. Тихвинский,
ректор Санкт-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,
Эладская Православная Церковь;
С. А. Кучинский, директор
Музея истории религии;
А. П. Либеровский, директор
Исторического архивного бюро,
Православная Церковь в Америке;
Мелитон, митр. Филадельфийский,
архиграмматевс Священного Синода
Константинопольского
Патриархата;
Р. В. Метрели, 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»;
Николай Забуга, прот.,
ректор Киевской Духовной Академии,
глава Украинского представительства
«Православной энциклопедии»;
Пантелеимон, еп. Йоенсу,
Православная автономная Церковь
в Финляндии;
М. Б. Пиотровский, директор
Государственного музея «Эрмитаж»;
Г. В. Попов, директор Центрального
музея древнерусской культуры
и искусства им. прп. 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), Болгарское (прот. Александр Корягин),
Волгоградское (А. В. Дубаков, канд. ист. наук), Грузинское (Э. Жордания, канд. ист. наук), Казанское (Е. В. Липаков, канд. ист. наук),
Костромское (Н. А. Зонтиков, канд. ист. наук), Новосибирское (прот. Борис Пивоваров, магистр богословия),
ПСТБИ (свящ. Константин Польсков), РФБ (Л. И. Илларионова), Римское (иером. Филипп (Васильцев)),
Санкт-Петербургское (А. И. Алексеев, канд. ист. наук), Украинское (И. В. Жиленко, канд. богословия)


Научно-редакционный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

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

игум. **Андроник (Трубачёв)**, канд.
богословия
(редакция Русской Православной Церкви);
прот. **Валентин Асмус**
(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);

М. С. Иванов, проф. МДА
(редакция Богословия);
А. Т. Казарян, д-р философии
(редакция Богословия);
Н. В. Квливидзе, канд. искусствоведения
(редакция Церковного искусства
и археологии);
прот. **Максим Козлов**, канд. богословия
(редакция Русской Православной Церкви);
Ю. А. Лобынцев, д-р филол. наук
(редакция Поместных Православных
Церквей);
И. Е. Лозовая, канд. искусствоведения
(редакция Церковной музыки);
архим. **Макарий (Веретенников)**,
магистр богословия (редакция Русской
Православной Церкви);
А. В. Назаренко, д-р ист. наук
(редакция Русской Православной Церкви);
архим. **Платон (Игумнов)**, магистр
богословия (редакция Богословия);

прот. **Сергей Правдолюбов**, магистр
богословия (редакция Богослужения
и литургики);
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
Священного Писания**

*Л. В. Литвинова, А. И. Макаров,
М. В. Никифоров, А. В. Пономарев
К. В. Неклюдов, А. Е. Петров*

Выпускающая
редакция:

*Л. В. Барбашова (ответственный секретарь),
А. Н. Агеевкова, Е. Д. Лемехова,
И. В. Кузнецова (верстка),
Ю. М. Кирюхин, Т. М. Чернышёва
(компьютерная версия карт),
Т. А. Колесникова (набор),
Л. М. Бахарева, Т. В. Евстегнеева, Е. К. Солоухина
(корректур), монахиня Елена (Хиловская),
О. С. Гринченко, Е. В. Гуцина, И. П. Кашикова,
Е. Г. Кудрявцева, А. Л. Мелешко, О. В. Мелихова,
М. М. Мискарян, Д. Н. Никитин, О. В. Руколь,
И. П. Оловяникова, Е. Г. Сапирова
(справочно-библиографическая
группа и транскрипция), В. Н. Шишкова,
Ю. В. Ермилова, Ф. И. Кирилина, Н. Н. Ларина,
Б. А. Ларин (библиотечно-архивная группа),
М. И. Ачкасова, К. Б. Горельченкова,
А. Ю. Гурчакова, В. С. Зенкин,
свящ. Игорь Палкин, А. М. Кузьмин,
Л. Б. Максимова, Ю. В. Романова (группа подбора
иллюстраций и фотолaborатория),
свящ. Павел Конотопов, А. В. Кузнецов
(компьютерное обеспечение),
Н. В. Колобина (полиграфия)*

**Богослужения
и литургики**

*Диак. Михаил Желтов,
С. В. Заплатников, А. А. Лукашевич,
А. А. Ткаченко*

Церковной музыки

С. И. Никитин, И. В. Старикова

**Церковного искусства
и археологии**

*Э. В. Шевченко, Е. Э. Костина,
М. А. Маханько*

**Русской Православной
Церкви**

*Е. В. Кравец, Ж. Р. Багдасарова,
Е. А. Воронцова, Г. М. Запальский,
Д. Б. Кочетов, А. В. Кузьмин,
Е. В. Романенко, С. В. Тихонова,
А. М. Феофанов*

**Восточных
христианских Церквей**

*П. В. Кузенков, Г. Г. Макаревич,
О. Н. Афиногенова, А. А. Войтенко,
О. В. Лосева, Н. Е. Новиков,
И. Н. Попов*

**Поместных
Православных Церквей**

*К. Гадилля, В. С. Мухин,
М. М. Розинская*

Католицизма

*Н. И. Алтухова, В. В. Тошагин,
О. И. Фельдштейн*

**Протестантизма,
религиоведения
и страноведения**

*И. Р. Леоненкова, А. А. Сорокина,
Э. Небольсин*

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



ВЛАДИМИРСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ (празд. 21 мая, 23 июня, 26 авг.), самая ранняя из известных сохранившихся чудотворных икон Др. Руси, одна из великих святынь России. История ее почитания, подробно зафиксированная в летописях и сказаниях, отличается глубокой духовной связью событий церковной и гос. жизни. По сказанию XV в., В. и. написана ап. Лукой. Исследователи видели в иконе выдающееся произведение визант. искусства, принадлежащее кисти к-польского мастера, и датировали ее от XI в. (А. И. Анисимов) до 1-й пол. XII в. (Лазарев. 1986; Grabar. 1974). Художественно-стилистические особенности и исторические данные свидетельствуют, что В. и. была создана в 1-й трети XII в., до 1130 г.

Иконография, художественный образ, история реставрации В. и. Икона двусторонняя: на лицевой стороне — образ Богоматери с Младенцем, на обороте — Престол и орудия Страстей Христовых. Фон светло-охристый, позем сиреневатый, с коричневыми разводами «под мрамор», поля темно-охристые, надписи (IC XC. NI KA) красные. Поля иконы надставлены с 4 сторон: первоначальный размер с узкими полями — 78×55 см, с надставленными полями — 104×69 см. На лицевой и оборотной сторонах — глубокие ковчеги с крутой лузгой (ГТГ: Кат. собр. Кат. № 1. С. 35–40).

Изображение Богоматери поясное, Младенец Христос на Ее правой руке (слева); ноги Младенца закрыты хитоном, видны лишь ступня правой ноги, слегка согнутой в колене и поставленной параллельно иконной плоскости, и подошва левой ноги. В. и. принадлежит к иконо-

графическому типу, получившему название «Умиление» («Ласкающая»), и представляет тот его вариант, в котором Младенец Христос, прильнув щекой к склоненному лицу Матери, обнимает Ее левой рукой за шею (под мафорием), а правую руку простирает к Ее плечу; Богородица поддерживает Сына



Владимирская икона Божией Матери.
Константинополь. До 1130 г.
(ц. свт. Николая в Толмачах при ГТГ)

правой рукой, Ее левая рука поднята и молитвенно обращена к Христу. Поскольку живопись XII в. на одеждах Младенца сохранилась лишь в небольших фрагментах, некоторые исследователи полагают, что Он мог быть изображен иначе: либо с обнаженными до колен ножками, либо стоящим (Грбарь И. Э. Древнейшая песнь материнства // Он же. О древнерус. искусстве. М., 1966. С. 209–221; Антонова В. И. К вопросу о перво-

нач. композиции иконы Владимирской Богоматери // ВВ. 1961. Т. 18. С. 198–205). Однако наиболее верным представляется мнение А. И. Анисимова, показавшего, что первоначальная композиция В. и. оставалась без существенных изменений (Анисимов. Владимирская икона. С. 57–58).

Икона была создана как двусторонняя, выносная. В Киеве и, возможно, во Владимире она имела рукоять с трехлопастной вилкой, отпиленную при увеличении полей иконы (боковые части вилки вошли в новое нижнее поле). На обороте иконы изначально было либо Распятие, либо Престол с орудиями Страстей; композиция могла неск. отличаться от сохранившегося изображения кон. XIV — нач. XV в., где представлен престол, покрытый красной тканью с синей каймой и золотым орнаментом. На престол возложены закрытое Евангелие с синим обрезом в золотом окладе, 4 гвоздя Распятия и терновый венец. На Евангелии — символ Св. Духа — белый голубь с золотым нимбом. За престолом водружен 8-конечный Голгофский крест, по его сторонам копия и трость с губкой. Исследователи отметили смысловую связь скорбного образа Богоматери на лицевой стороне с изображением Престола с орудиями Страстей на обороте иконы и отнесли В. и. к Богородичным образам с актуальной для XII в. «страстной тематикой» (Тамух-Бурић М. Богородица Владимирская // ЗЛУ. 1985. Т. 21. С. 29–50; Сарбабянов В. Д. «Богоматерь Страстная» из Дмитриевского монастыря в Кашине // ДРИ. СПб., 1997. [Вып.:] Русь. Византия. Балканы. XIII в. С. 311–325), с наглядно выраженным «жертвенным символизмом» (Этингоф. С. 139).





Лик Богоматери выполнен по зеленовато-оливковому санкирю прозрачными слоями светлых охр и розово-красной подрумянки. Все красочные слои сплавлены, тональные переходы незаметны. На освещенных частях лежат мазки белил, в тенях и по контурам — красные и коричневые описи. В утонченных чертах лика воедино слились греч. тип образа и вневременной духовный идеал правосл. культуры, выраженные языком визант. художественной традиции кон. XI — нач. XII в. Очертания тонкого, с горбинкой носа переходят в длинные спрямленные линии бровей. На переносице санкирная тень образует скорбную складку, усиленную тенями под бровями и нижними веками миндалевидных глаз с темными, поднятыми кверху зрачками. Плотно сомкнутые уста ярко-красные. Красными мазками отмечены внутренние уголки глаз. Лик Богомладенца выполнен аналогичным приемом, но санкирь более светлый, в живописных мазках светлых охр много белил. Так же моделирована и крупная кисть руки Младенца на шее Матери. Первоначально голова Богоматери, покрытая мафорием, и абрис волос на голове Младенца были меньше по своим размерам и, вероятно, имели неск. иные пропорции. Ярко-синий чепец низко закрывал лоб (сохр. фрагмент справа над бровью); края вишнево-красного мафория с темно-охристой каймой, украшенной золотыми линиями, ближе примыкали к лику (древний фрагмент каймы виден вверху слева, между головой Младенца и ликом Матери). Судя по сохранившимся фрагментам, одежды Христа были темно-охристые, с золотым ассистом; на простертой правой руке виден рукав светлой прозрачной рубашки. Фон был золотой, надписи — красные (MP ΘΥ и IC XC, от авторской живописи сохр. буква М и фрагменты др. букв; монограмма Христа поздняя).

В период реставрации 1918–1919 гг. в Комиссии по сохранению и раскрытию древней живописи (реставратор Г. О. Чириков, наблюдатели И. Э. Грабарь и Анисимов) на лицевой стороне иконы была открыта первоначальная живопись, полностью сохранившаяся на ликах Богоматери и Младенца, а также частично на его волосах над лбом, на правой руке и на кисти левой, в неск. небольших фрагментах



*Престол и орудия Страстей.
Оборотная сторона
Владимирской иконы Божией Матери.
Кон. XIV — нач. XV в.*

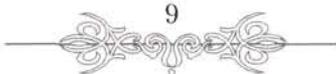
на одеждах и на золотом фоне. Были обнаружены фрагменты живописных поновлений XIII в. (на одеждах Христа), вероятно относящиеся к эпохе вел. кн. Ярослава Всеволодовича. В кон. XIV — нач. XV в. икона была полностью переписана. К этому периоду относятся сохранившиеся фрагменты живописи на плече и руке Младенца, красочный слой на Его ножках, волосах и шее, на правой руке Богоматери, а также на части одежд внизу слева, светло-желтый фон и темно-красные буквы. Композиция иконы неск. изменилась: были увеличены головы, опущена левая рука Богоматери. К поновлению 1514 г. относятся красочный слой на основной части мафория Богоматери, на Ее левой руке и пальцах правой руки, на средней части хитона Младенца, на Его правой руке и части правой ноги, темно-коричневый фон и поля иконы. При поновлениях левкас с испорченной древней живописью во мн. местах был вырезан и заменен новым. В XVI в. положение левой руки Богоматери было приближено к первоначальному (пальцы — на рукаве одежды Младенца). Раскрытые из-под прописи кон. XIX в. и загрязненной олифы разновременные фрагменты живописи были оставлены без тонировок. Красочный слой на обороте иконы относится к кон. XIV — нач. XV в., на полях — к XVI в. (1514?).

Драгоценный убор (XII–XVII вв.).
Оклады, приклад, киоты. Первые сведения о драгоценном уборе В. и., к-рый был создан по заказу кн. Андрея Боголюбского, относятся к 1155 г.: «...и ковка в ню боле тридесять гривен золота, кроме серебра и камня драгаго и женчюга» (ПСРЛ. Т. 2. С. 78). Вероятно, поля иконы были увеличены именно для этого массивного оклада; на них могли помещаться образы святых, как на сохранившихся окладах древних новгородских икон XI–XII вв. (Стерлизова И. А. Драгоценный убор древнерус. икон XI–XIV вв. М.,



*Оклад Владимирской иконы
Божией Матери.
Кон. XIV — нач. XV в. (ГММК)*

2000. С. 224–225). Богатое одеяние иконы соответствовало тому значению, к-рое она имела во Владимирском княжестве, став главной святыней нового Успенского собора. Видимо, икона помещалась в киоте и выносилась во время крестных ходов, подобно к-польской «Одигитрии». В сказании XII в. отмечается, что почитавшие икону знатные женщины в благодарность за чудесную помощь посылали к святыне свои украшения, прикреплявшиеся к окладу и составлявшие драгоценный приклад. Возможно, часть приклада хранилась отдельно от иконы в соборной ризнице или княжеской сокровищнице. В 1237 г. драгоценный убор В. и., к этому времени претерпевший изменения, был разграблен татарами. Новый оклад на поновленную икону, вероятно, был сделан вел.



кн. Ярославом Всеволодовичем. После чудесного спасения Москвы в 1395 г. В. и. была вновь украшена (возможно, по благословению митр. Киприана старый оклад был обновлен и дополнен) и возвращена во Владимир. В 1410 г. драгоценный убор пострадал при нашествии татар, царевича Талыча. После этого икону принесли в Москву и по заказу митр. Фотия изготовили новый золотой сканный оклад (*Невоструев К. И.* Монограмма Всероссийского митр. Фотия на окладе Владимирской чудотворной иконы Пресв. Богородицы в Моск. Успенском соборе // Сб. на 1866 г., изд. Об-вом древнерус. искусства при моск. Публичном музее. М., 1866. С. 177–181), а старый с композицией «Деисус» на верхнем поле перенесли на икону-список (см. С. 22–23 наст. изд.). Оба оклада ныне хранятся в Оружейной палате ГММК.

Оклад времени митр. Фотия покрывал широкие поля и фон иконы. На полях помещены чеканные изображения двенадцати праздников в килевидных обрамлениях, благодаря к-рым они воспринимаются как самостоятельные рельефные иконы, наложенные на плоский золотой сканный фон. При одной из реставраций пластины были перепутаны, и их расположение на боковых и нижнем полях теперь не соответствует первоначальному. Монограмма митр. Фотия, названного «архиепископом России», вилетена в орнаментальный круг, образованный завитками скани, и помещена в центре, на нижнем поле оклада. Среди визант. произведений того времени аналогов оклада не имеется. Вероятно, идея окружить В. и. чеканными золотыми клеймами с сюжетами праздников принадлежала митр. Фотию. Благодаря такому иконографическому решению главная Богородичная икона Московской Руси оказалась в одном ряду с вселенскими праздниками церковного года. Оклад сохранялся на иконе без особых изменений до 1514 г., когда было заменено одно обветшавшее клеймо, венец и корона украшены драгоценными камнями.

Хранящаяся также в Оружейной палате золотая зубчатая корона, соединенная с драгоценным убором XVII в., вероятно, восходит к периоду украшения иконы митр. Фотием (или к более раннему времени). Килевидные очертания зубцов короны имеют тот же рисунок, что



Оклад Владимирской иконы
Божией Матери.
1-я треть XV в. (ГММК)

и завершения чеканных пластин, составляя с ними единое целое.

В 1514 г. для иконы был сделан серебряный с золотом киот (взамен старого) с выгравированной на нем вкладной надписью: «Лета 7022, сделан бысть кивот сей к образу пресвятыя Богоматере, писма евангелиста Луки, в храме честнаго ея Успения соборныя церкви, повелением благоверного и христоролюбиваго Василия, Божию милостию государя самодержца всеа Росии, в преименитом славном граде Москве» (Описи Успенского собора. Стб. 584).

В XVI — нач. XVII в. в основном пополняется приклад иконы. В 1567 г. повелением царя Иоанна IV поновленная митр. Афанасием В. и. была богато украшена «златом и камнем... многим» (ПСРЛ. М., 1965. Т. 29. С. 355). Описи 1627 и 1638 гг. дают представление о том, как выглядело убранство иконы в 1-й трети XVII в. (Описи Успенского собора. Стб. 374–382). Образ закрывал золотой оклад митр. Фотия с золотыми же оплечьем, венцом и короной, украшенными жемчугом и драгоценными камнями. В прикладе были золотое жемчужное ожерелье с драгоценными камнями (вклад царя Михаила Феодоровича), 6 золотых и серебряных цат, 3 золотые и 1 серебряная панагия, золотая икона Богородицы с греч. надписью, золотая икона-складень с образами Богородицы и свт. Николая Мирликийского, 15 золотых крестов, также с камнями и жемчугом. В 1627 г.

к иконе было приложено более 150 золотых монет, «угорских и московских», золотые и серебряные «новгородки». В. и. помещалась в 2 киотах. Первый, обложенный серебром, имел затворы (дверцы) с серебряными чеканными изображениями Благовещения и 4 евангелистов. В него был вставлен 2-й киот, обложенный серебром и украшенный драгоценными камнями. Венчала киот золотая зубчатая корона с самоцветами. В 1656–1657 гг. по указу Патриарха Никона мастером Петром Ивановым была сделана массивная чеканная золотая риза (*Забелин И.* Мат-лы для истории, археологии и статистики г. Москвы. М., 1884. Ч. 1. Стб. 30), а весь драгоценный приклад снят. Вероятно, тогда же были выполнены низанные крупным жемчугом цата-ожерелье и чепец Богоматери, обновлены венец и корона, а на полях оклада между чеканными изображениями праздников помещены золотые запоны с алмазами, изумрудами, яхонтами. Новое убранство иконы зафиксировано в описи 1701 г. (Описи Успенского собора. Стб. 375–384). Основные части этого убора находились на иконе до 1918 г. (в наст. время в Оружейной палате ГММК).

Пелены, завесы. В источниках XII–XVI вв. сообщений о пеленах В. и. нет. Однако их существование можно предположить уже в XII в.; возможно, в Успенском соборе икона имела завесу, заменявшую створы киота. В 1514 г. по заказу вел. кн. Василия и его супруги Соломонии одновременно с киотом была сделана пелена с крестом из золотых дробниц, в 1680 г. она была перешита. Согласно описи 1627 г., у В. и. было 3 пелены: сделанная в 1514 г. (главная); лицевая с образом Богоматери в молении, шитая золотыми и серебряными нитями; с белым атласным крестом (Там же. Стб. 381–382). В описи 1638 г. отмечен вклад Евдокии Лукьяновны Стрешневой (2-й супруги царя Михаила Феодоровича) — убрис В. и. с изображением Деисуса и святых (Там же. Стб. 533). Пелены, постоянно висевшие у иконы, ветшали, и их часто обновляли. В описи 1701 г. у образа указаны только 2 пелены: повседневная ветхая, с крестом из кованого кружева, и пелена 1514 г. (Там же. Стб. 581–582). Пелены, украшавшие икону в праздники, хранились в ризнице собора. В 1701 г. их было 3: драгоценная пелена с Голгофским крес-



том (ныне в ГММК); из красного бархата, подкладываемая в подножие; лицевая, с праздниками на каймах (ныне в ГММК) (Там же. Стб. 757–758). Пелена с Голгофским крестом являлась главной; ее носили в Больших крестных ходах рядом с чудотворным образом. Она выполнена из дорогих материалов: итал. золотного петельчатого аксамита, крупного жемчуга, золотых запон с алмазами, изумрудами и др. драгоценными камнями. Согласно складной надписи, пелена была сделана повелением царя Алексея Михайловича, царицы Марии Ильиничны и их детей на помин родителей царицы (боярина Ильи Даниловича Милославского и жены его Ксении, умерших в 1669) из фамильных драгоценностей, перешедших после их смерти в гос. казну. На 3-й, лицевой пелене воспроизведена В. и. в золотом окладе митр. Фотия. Раскрашенный рисунок, по к-рому шили эту пелену, был создан в 1639 г. иконописцами Марком Матвеевым



Лицевая пелена
к Владимирской иконе Божией Матери.
Сер. XVII в. (ГММК)

и Третьяком Гавриловым (*Забелин И.* Домашний быт рус. цариц в XVI–XVII ст. М., 1869. С. 171).

В. и. в русских летописях XII–XVII вв. В. и. занимала настолько важное место в жизни Владимиро-Суздальского княжества, что летопись того времени «строилась как цепь чудес Богоматери» (*Лихачев Д. С.* Рус. летописи и их культурно-ист. значение. М.; Л., 1947. С. 288). Первое упоминание об ико-

не относится к летописной статье 1155 г., рассказывающей о старшем сыне вел. кн. Георгия Владимировича (Юрия Долгорукого) Андрее Боголюбском: «Того же лета иде Андрей от отца своего Суждалю, и принесе ида икону святую Богородицу, юже принесоша в едином корабли с Пирогощею из Царяграда... и украсив ю постави и в церкви своей Володимери» (Ипатьевская (XIII – нач. XIV в.) — ПСРЛ. Т. 2. С. 78; Лаврентьевская (1377) — Там же. Т. 1. С. 148; Радзивилловская (кон. XV в.) — Там же. Т. 38. С. 128). Вероятно, эта и др. упомянутая в тексте икона были принесены в дар киевскому кн. Мстиславу Изяславичу греком митр. Михаилом, прибывшим в Киев из К-поля в 1130 г. (*Макарий.* История РЦ. 1995. Кн. 2. С. 135, 235, 646–647, 663, 678). Одна икона была поставлена в сооруженной в Киеве в 1131–1136 гг. кн. Мстиславом церкви — Пирогощей, по названию к-рой она получила свое наименование. Другая — будущая В. и. — оказалась в жен. мон-ре Вышгорода (в 15 км от Киева), удельного города кн. Андрея. Привезенная им из Киева в Залесскую землю святыня вначале находилась в его резиденции в Боголюбове, а после сооружения во Владимире-Клязьме в 1158–1160 гг. нового Успенского собора стала главной иконой этого храма и первым чудотворным образом Пресв. Богородицы во Владимиро-Суздальской земле.

В. и. сопровождала кн. Андрея в походе 1164 г. против волжских болгар; одержанную победу летописец назвал «новым чудом святой Богородицы Владимирской» (ПСРЛ. Т. 1. С. 151; Т. 38. С. 131). С В. и. связывают изгнание в 1169 г. поставленного в К-поле на Ростовскую кафедру еп. *Феодора (Феодорца)*, к-рый закрыл во Владимире все церкви, в т. ч. Успенский собор, где находилась чудотворная икона (Там же. Т. 1. С. 152). 29 июня 1174 г. кн. Андрей был убит по заговору бояр Кучковичей. Во Владимире начались грабежи и убийства. Свящ. Николай (Микула) «...поча ходити... со святою Богородицею, в ризах по городу», и мятеж прекратился. По просьбе владимирцев он же встречал со святыней тело кн. Андрея, привезенное из Боголюбова во Владимир на погребение (Там же. Т. 2. С. 115).

Со смертью кн. Андрея во Владимиро-Суздальской земле возникли

междоусобные распри, в результате к-рых верх взяли ростовцы. На владимирцев были наложены тяжелые поборы. В. и. вместе с др. ценностями Успенского собора кн. Ярополк Ростиславич, ставший княжить во Владимире, отдал своему родственнику — кн. Глебу Рязанскому (возвратил в 1176). Победа кн. Михаила Юрьевича, призванного владимирцами, над Ярополком была воспринята как «новое чудо святое Богородица» (Там же. Т. 1. С. 160; Т. 38. С. 142–143). По смерти кн. Михаила на владимирский стол сел его брат кн. Всеволод Юрьевич. Однако ростовцы, недовольные самостоятельностью Владимирского княжества, хотели возвести на престол кн. Мстислава Ростиславича. Кн. Всеволод, вышедший с войсками навстречу Мстиславу, «узреша чудную Матерь Божья Володимерскую, и весь град и до основанья аки на вздусе стоящи, яви Бог и святая Богородица новое чудо...», ободренный видением, одержал победу (Там же. Т. 1. С. 161; Т. 38. С. 143).

Во время пожара 1185 г. во Владимире сгорели мн. церкви, выгорел и Успенский собор с драгоценными иконами (Там же. Т. 1. С. 165; Т. 38. С. 149). Однако летописцы ничего не сообщают о В. и.; вероятно, она была вынесена из собора и не пострадала от огня. В февр. 1238 г. во Владимир вторгся хан Батый. Еп. Митрофан и княжеская семья с боярами затворились в соборной церкви, где находилась В. и., но татары, отворив двери, избili народ, разграбили церковь и разорили икону: «...чудную икону одраша, украшену златом и серебром, и камнем драгым...» (Там же. Т. 1. С. 197).

Новый период в истории В. и. связан с Москвой, ставшей в кон. XIV в. преемницей Владимира. В 1395 г. из монг. Орды на Русь двинулся Темир-Аксак (Тамерлан). Вел. кн. Василий I Дмитриевич, не надеясь на военные силы, истощенные Куликовской битвой в 1380 г. и нашествием Тохтамыша в 1382 г., послал во Владимир за В. и. 26 авг., в день принесения иконы в Москву и всенародного моления перед ней, Темир-Аксак повернул свои войска и ушел в степи (Там же. Т. 25. С. 222). В источниках XV в. нет сведений о возвращении иконы во Владимир, не сообщается и о том, что древняя святыня была оставлена в Москве. По мнению Анисимова, в XV в. икона





неоднократно отпускалась из Москвы во Владимир, а потом возвращалась (*Анисимов*. Владимирская икона Божией Матери. С. 48–49). Первое временное возвращение В. и. во Владимир произошло, вероятно, до 1408 г. Рассказывая о нашествии хана Едигея в 1408 г., летописец сообщает, что даже «многославный Володимерь» был отдан великим московским князем во владение литовцам («в одержание ляхов»), а в нем «Златоверхая» ц. Успения, в которой «чюдотворная икона Пречистыя, иже реки целeb точащи, поганяя устрашая» (ПСРЛ. Т. 18. С. 155–157). В 1410 г. Владимир был разорен татар. царевичем Талычем. Ключарь Успенского собора грек Патрикий с людьми, закрывшись в храме, молился перед В. и. Татары же «высекоша двери церковныя и вшедше в ню, икону чудную святыя Богородица одраша, тако же и прочия иконы, и всю церковь разграбиша» (Софийский временник. Ч. 1. С. 445). В летописных записях о нашествиях в 1451 г. (царевич Мазовша) и в 1459 г. (Седи-Ахмет) о В. и. сообщений нет — вероятно, она находилась тогда во Владимире. В 1471 г. святыня была в Москве. Собираясь в поход на Вел. Новгород, вел. кн. Иоанн Васильевич, «вшед к чюдотворной иконе пречистыя Богородица Владимирския и многа моления съврши, и слезы довольно излиа...» (ПСРЛ. Т. 25. С. 287).

Свидетельства летописной статьи 1474 г. о падении возводившегося тогда нового Успенского собора столь же неопределенны, сколь и летописные записи сер. XV в.: «Понеже страшно бе войти поклонятися образу Пречистые и гробу чюдотворца Петра» (Там же. С. 302). Анисимов полагал, что в это время обе святыни — В. и. и мощи митр. Петра — находились в рухнувшем соборе (*Анисимов*. Владимирская икона. С. 50). Однако нет доказательств тому, что под «образом Пречистой» летописец имел в виду именно В. и., а не икону, к-рая в более поздних источниках стала называться Богородицей «письма митрополита Петра» (см. «Петровская» икона Божией Матери). Летописи XV в. в ряде случаев не позволяют однозначно сказать, о какой иконе идет речь — о древней чудотворной или ее точном списке, т. н. иконе-наместнице.

Окончательное перенесение В. и. из Владимира в Москву произошло

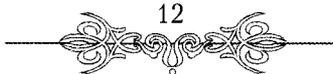
в год освобождения Руси от монголо-татар. ига (1480), установлена она была в новом Успенском соборе (1479). В 1514 г. повелением вел. кн. Василия III, «советом и благословением» митр. Варлаама В. и. была поновлена и украшена (Софийский временник. Ч. 1. С. 294–295; ПСРЛ. Т. 6. С. 254). В 1533 г. ее (вместе с образом свт. Николая Чудотворца «Гостунского») принесли к смертному одру вел. кн. Василия III (Там же. Т. 13. С. 416–418; Повесть о болезни и смерти Василия // ПЛДР. Сер. XVI в. М., 1985. С. 39).

Перед В. и. в Успенском соборе молился Иоанн IV Грозный накануне военных походов (Казанского в 1552, Полоцкого в 1563), однако на поле брани брал новопрославленную *Донскую икону Божией Матери*. Возвращаясь из походов, он совершал перед В. и. благодарственные молебны. В июле 1566/67 г. В. и. была реставрирована ушедшим на покой митр. Афанасием, владевшим искусством иконописания и избранным для этого ответственного дела царем; поновленный образ был вновь богато украшен (ПСРЛ. Т. 29. С. 355). В мае 1572 г. Иоанн IV, спасаясь от набегов татар, уехал с семьей, двором и казной на жительство в Вел. Новгород, взяв с собой В. и. Икону поставили в ц. вмч. Никиты на Никитине улице, где размещался Государев двор. 23 июня 1572 г. совершалось празднование В. и. с участием новгородской святыни — «Знамения», *иконы Божией Матери* (Там же. Т. 30. С. 161–162). После победы рус. войска над татарами в кон. авг. Иоанн IV возвратился в Москву, а В. и., пробыв в Новгороде более 2 месяцев, заняла свое место в Успенском соборе. Составляя духовное завещание (1572–1578), Иоанн IV молитвенно обращался к В. и., к-рую называл «державы Руския заступление», и завещал своим детям жить так, чтобы Бог был с ними «молитвами... Богородицы... и милостию честнаго ея образа иконы Владимирския» (Духовное завещание царя Иоанна Васильевича // ДАИ. 1846. Т. 1. С. 378).

С В. и. были тесно связаны жизнь и духовная деятельность митр. Макария, в 1563 г. он обращался к ней в Успенском соборе с предсмертными молитвами (*Макарий (Веретенников)*, архим. Жизнь и труды свт. Макария, митр. Московского и всея Руси. М., 2002. С. 286). Царь Фео-

дор Иоаннович поклонялся святыне и благодарил Пресв. Богородицу за молитвенную помощь в победе над «злочестивыми германами», захватившими карельские земли, и над крымским ханом Мурат-Гиреем в 1591 г. (ПСРЛ. Т. 14. Ч. 1. С. 7–9, 14). Отступил от этой благочестивой традиции князей Рюриковичей Борис Годунов, к-рый был «умолен» сесть на престол благодаря принесению к нему 21 февр. 1598 г. в Новодевичий мон-рь с крестным ходом В. и. (Там же. Т. 14. Ч. 2. С. 50). Современник и очевидец этих событий старец Авраамий (Палицын) обличил это действо как умаление святыни, никогда ранее не приносившейся к смертному человеку (Сказание Авраама Палицына // Памятники др. письменности, относящиеся к Смутному времени. М., 1871. Стб. 476–477. (РИБ; Т. 13)). В XVI–XVII вв. древняя В. и. постоянно находилась в Московском Кремле. Как главная святыня, она участвовала в избрании митрополитов и патриархов: запечатанные имена избираемых (жребии) полагались на пелену в ее киот, после молебна вынимался один из жребиев, распечатывался царем и имя избранного оглашалось народу. 20 июня 1605 г. в Москву вошел Лжедмитрий I, к-рого Патриарх Иов отказался венчать на царство. По приказу самозванца Патриарх был сведен с престола, перед В. и. он сложил с себя святительский сан, возложенный на него при поставлении у этого образа.

19 мая 1606 г. на Земском соборе был избран царем Василий Иоаннович Шуйский, сотворивший перед В. и. благодарственные молитвы (Повесть кн. Ивана Михайловича Катырева-Ростовского // Там же. Стб. 582). По традиции, восходящей к XVI в., у В. и. венчались на царство рус. самодержцы. 28 сент. 1645 г., при венчании на царство Алексея Михайловича, государь входил в храм, ему пели многолетие, затем совершали молебен перед В. и. Перед самым помазанием царь припадал к иконе и в молитве испрашивал силы для принятия царского сана (Чин и поставление на Царство Царя и вел. кн. Алексея Михайловича // ДРВ. Т. 7. С. 236, 290). 25 июня 1682 г., в день венчания царевичей-соправителей Иоанна и Петра, совершалось аналогичное празднование В. и., названной в летописи «Одигитрия Владимирская» (ПСРЛ. Т. 31. С. 200–201).





Сказания о В. и. XII–XVII вв. Сказание «О чудесах Пресвятыя Богородица Володимирской иконы»

было составлено в 1163–1164 гг., через неск. лет после ее перенесения из Вышгорода во Владимир, когда был построен Успенский собор и освящена ц. Богородицы на Золотых воротах во Владимире; упоминаемые в рассказах лица и все подробности повествования отвечают реалиям 1155 г. и нач. 60-х гг. XII в. Исследователи XIX–XX вв. (И. Е. Забелин, В. С. Иконников, А. Н. Насонов) полагают, что сказание было создано по инициативе кн. Андрея Боголюбского; Н. Н. Воронин его составителями считал священников владимирского Успенского собора Лазаря, Нестора и Микулу, пришедших с кн. Андреем из Вышгорода; по мнению В. А. Кучкина, автором был, вероятно, Нестор, а Лазарь — «подробным информатором».

Сказание состоит из 10 чудес, совершившихся благодаря молитвенному обращению к В. и. 1-е чудо было явлено на пути кн. Андрея из Киевской Руси в Залесскую землю, на р. Вазузе. Проводник, искавший брод, начал тонуть, но по молитве князя перед В. и. вышел на берег. 2-е — спасение беременной жены попа Микулы от взбесившегося коня — произошло на Рогожских полях. 3-е — совершилось в Успенском соборе Владимира, когда при обращении к В. и. сухорукого человека сама Пресв. Богородица взяла его больную руку и продержала до окончания литургии, после чего больной сразу же выздоровел; свидетелями чуда были кн. Андрей, поп Нестор. 4-е — исцеление «болезновавшей родами» супруги кн. Андрея: в день праздника Успения Пресв. Богородицы В. и. омыли водой, выпив к-рой княгиня благополучно родила сына Юрия. 5-е — спасение омовением водой от В. и. младенца «от чародейства в яйце». 6-е — исцеление страдавшей болезнью сердца «некой жены» из Мурома целебной водой от В. и. 7-е — исцеление в Славянском мон-ре в Переяславле Русском (ныне Переяслав-Хмельницкий, Украина) ослепшей игум. Марии. Ее брат, воевода кн. Андрея Борис Жидиславич, умолил попа Лазаря дать св. воды от иконы, чтобы послать в Переяславль; Мария выпила воды, помазала ею очи и в тот же день прозрела. 8-е (названо в сказании «новым») — связано с исцелением жен-

щины по имени Евфимия, 7 лет страдавшей от болезни сердца. Услышав от свящ. Лазаря о чудодейственной силе воды от В. и., Евфимия послала с ним во Владимир к иконе драгоценные украшения, «усирязи» (серьги) и «рясы златые», и попросила принести целебной воды, испив к-рой она выздоровела. 9-е — исцеление тверской боярыни, 3 суток «болящей дитятем» и находившейся при смерти. По совету свящ. Лазаря она дала обет «святой Богородице Владимирской» и благополучно родила сына. Выполняя свое «обещание», боярыня послала к В. и. свои «златые косы и усерязи». 10-е чудо связано со спасением 12 чел., погребенных под упавшими Золотыми воротами проездной башни Владимира. По молитве кн. Андрея перед В. и. люди остались живы.

Чудеса, описанные в сказании, так же как и летописные записи, свидетельствуют о том, что в XII в. В. и. была покровительницей прежде всего жителей Владимира, святыней кн. Андрея и его приближенных. Древнейшее сказание о чудесах В. и., явившееся образцом для последующих сказаний о чудотворных иконах Пресв. Богородицы, сохранилось в неск. списках в сборниках разного состава и в Минеях Четьях, датируемых 2-й пол. XV — сер. XVII в. (опубл. по 8 спискам — см. в кн.: Древнейшая редакция Сказания. С. 476–509; см. также: Гребенюк. С. 21–38, 150–161; Клосс. С. 152–155).

Повесть (сказание, слово) о чудесном спасении Москвы заступничеством Богоматери «чудотворных ради Ея иконы Владимирской» (Повесть о Темир-Аксаке) рассказывает о событиях 1395 г. Согласно повести, вел. кн. Василий, ища защиты от нападения Темир-Аксака, послал во Владимир за В. и. как за главной чудотворной иконой Руси. Из владимирского Успенского собора икону унесли в праздник Успения Богородицы (15 авг.). 26 авг. ее близ Москвы встречали крестным ходом митр. Киприан со «всемирным клиросом и причтом церковным», с князьями и народом. В тот же день Темир-Аксак повернул войска и ушел в свою землю. В списках повести впервые появилось сказание о написании В. и. евангелистом Лукой, возникшее благодаря ее сопоставлению с главной к-польской чудотворной иконой письма ап. Луки — «Одигитрией», а также рас-

сказано о повелении вел. кн. Василия устроить на месте встречи В. и. мон-рь и установить празднование иконе 26 авг. Повесть сохранилась почти в 200 списках XV–XIX вв. (осн. публ.: Повесть о Темир Аксаке // ПЛДР: XIV — сер. XV в. М., 1981. С. 230–243, 563–565; Гребенюк. С. 162–179; Клосс. С. 78–90, 128–132). Списки разделяют на неск. редакций: первоначальную датируют от кон. XIV до сер. XV в. По мнению И. Л. Жучковой, краткий летописный рассказ создан между 1408 и 1446 гг.; основные редакции и расширенные варианты повести относятся к 70–80-м гг. XV в. (Жучкова И. Л. Повесть о Темир-Аксаке // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 283–287). В. П. Гребенюк выделил как основные Митрополичью и Княжескую редакции, полагая, что первоначальная, Митрополичья, составленная между 1402 и 1408 гг., содержалась в Троицкой летописи; Княжеская редакция возникла не позднее 1412 г. (Гребенюк. С. 39–78).

Б. М. Клосс утверждает, что повесть о Темир-Аксаке была написана Епифанием Премудрым для Троицкой летописи (1412–1414), сохранилась в Типографской летописи (Ростовский свод 1489 г.) и в составе различных сборников (Клосс. С. 63–92; см. рец.: Кучкин В. А. Антиклассицизм // ДРВМ. 2002. № 2 (8). С. 113–123; № 3 (9). С. 121–129; № 4 (10). С. 98–113; 2003. № 1 (11). С. 112–118; № 2 (12). С. 127–133; № 3 (13). С. 112–130; 2004. № 4 (14). С. 100–122). Новая (1-я, сокращенная) редакция повести («Слово о чудесах...») составлена Пахомием Логофетом для Московского свода 1477 г. (источник Свода 1479 г. и Ермолинской летописи) на основе Троицкой летописи; в заглавии впервые сообщается, что В. и. написал св. евангелист Лука (Клосс. С. 91–92). Вторая Пахомиевская редакция (вариант повести Епифания Премудрого, дополненный извлечениями из повести о нашествии персидского царя Хоздроя (Хосроя) на Царьград) создана между 1477 и 1480 гг.; получила наибольшее распространение в списках; в нее включено сказание о написании В. и. ап. Лукой (Там же. С. 93–105). Эта редакция повести вошла в списки Великих Четьих Минеи митр. Макария (древнейший список — Минея Четья (Софийская) на авг., 2-я пол. 30-х гг. XVI в., РГАДА. Собр.





М. А. Оболенского. Ф. 201. Д. 161. Л. 345–347) (Там же. С. 105–107). Особый вариант повести был составлен для Никоновской летописи (кон. 20-х — нач. 30-х гг. XVI в.); в нем появился эпизод о явлении Темир-Аксаку в «страшном сне» Пресв. Богородицы с воинством и святителями; использован в последующих летописях (Там же. С. 126–128). В сер. XVI в. возникла Проложная редакция повести (в основе — сокращенный список 2-й Пахомиевской редакции) для чтения в Прологе под 26 авг.; прибытие В. и. в Москву ошибочно отнесено к 15 авг.; заглавие: «В той же день Стречение иконы Владимирския...»; древнейший список, 60-е гг. XVI в., — РНБ. Собр. Н. М. Михайловского. Ф. 223. Л. 438–440; 1-е печатное издание — 6 дек. 1643 г.; повесть помещена под 26 авг. (Л. 848–849 об.), заглавие: «В той день празднуем Сретению иконы... Владимирския» (Там же. С. 135–136).

Повесть «О иконе Пречистыя Володимерския», внесенная в Софийскую П и др. летописи под 1514 г., рассказывает о поновлении и украшении В. и. В ней также подчеркнута, что образ написан ап. Лукой; сообщается об установлении праздника в память о поновлении иконы 21 мая. Кроме того, изложена краткая история В. и. до ее поставления в московском Успенском соборе, причем принесение иконы из Царьграда связывается с именем кн. Андрея Боголюбского (Софийский временник. Ч. 2. С. 294–295; ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 254).

Цикл повестей о новейших чудесах В. и. В рукописном сборнике из Рогожского собрания (РГБ. № 82, 1609 г.) после Русского Хронографа следуют 4 статьи о празднованиях В. и. и 3 новые повести о ее чудесах (они представлены также в ряде др. рукописей). По мнению А. А. Зимина, опубликовавшего повести (Зимин. С. 198–204), они составлены между 1547–1563 гг. современником из окружения митр. Макария; 2 первые (в ред. правке) включены в *Книгу степенную царского родословия*.

В 1-й повести («Знамение ужасно и преславно и како спасен бысть град Москва от нашествия безбожных тотар...») спасение Москвы от нашествия крымского хана Махмет-Гирея в 1521 г. описано автором как «новейшая чудеса Богоматери и еже во дни наша содеяшася». Ва-

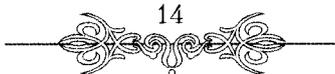
сий Блаженный узрел, как В. и., от к-рой был слышан глас («Тако людие прогневаша безлюбиваго Бога, яко Аз повелением Сына Своего с русскими чудотворцами хошем изыти из града сего»), сошла со своего места в Успенском соборе, храм наполнился огнем, его пламя вышло в двери и окна, потом огонь исчез. Слепой инокине из кремлевского Вознесенского мон-ря «мысленными» и «чувственными» очами было дано видеть, как во Флоровские (Спасские) ворота уходил из Кремля «световидный собор» святителей и др. святых с В. и. Одна отроковица увидела, как преподобные Сергей Радонежский и Варлаам Хутынский пали к ногам ушедших святителей, со слезами умоляя их не покидать Москву. Святители и преподобные, совершив моление перед В. и., возвратились с ней в Кремль. В тот же день татары были изгнаны.

Во 2-й повести («О великом и сугубом пожаре и о милостивом защищении, иже на воздухе...») рассказывается о великих московских пожарах 12 апр. и 21 июня 1547 г. Митр. Макарий, молившийся в Успенском соборе, от жара и дыма пришел в изнеможение и вынужден был покинуть собор, взяв с собой только икону «письма митрополита Петра» («Петровскую»); «Великий же чудотворный образ Пречистыя Богородица, иже есть икона Володимерская, его же хотяху изнести из церкви, и не возмогоша его ни двигнути от места, иде же стояше. Сама Богомати сохраняя бяше и соблюдая не токмо Свой Пречистый образ и всю церковь, но и всего мира покрывая и соблюдая от всякого зла» (Зимин. С. 201). В тот день свершились и др. чудеса: новокрещеный татарин увидел над Успенским собором саму «Госпожу Пречистую Богородицу» в багряных ризах, молящуюся о людях и ризами своими осеняющую и утишающую огненные вихри. Эта повесть дошла также в краткой редакции (2 статьи: «О великом московском пожаре» — апрельском; «О другом великом пожаре, о Московском» — июньском (ошибочно, вместо «июльском»). — Л. Ш.), текст к-рой имеет нек-рые отличия (публ.: Жарков И. А. К истории Московских пожаров 1547 г. // ИА. 1962. № 3. С. 223–226).

В 3-й повести («Чудо о тати великия церкви соборныя Пречистыя Богородицы...») речь идет о некоем

каменосеце, «умыслившем» ограбить В. и., перед к-рой «всегда в день и ночь светильник неугасим пребываше», и за это злодеяние наказанном умопомешательством, а затем смертью.

«Повесть на сретение чудотворного образа Пречистыя Владычица нашея Богородица и Приснодевы Мариа...» была составлена в 50-х — нач. 60-х гг. XVI в. при участии Московских митрополитов Макария и Афанасия; вошла в Книгу степенную царского родословия, Лицевой летописный свод и др. летописи (Жучкова И. Л. Сказание о иконе Богоматери Владимирской // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 360–362; Гребенюк. С. 79–121; Клосс. С. 133–134); сохранилось более 50 списков XVI–XIX вв. Ее содержание полностью раскрывается в пространном названии, где отмечены основные исторические периоды в судьбе В. и. В Книге степенной (13-я степень (княжение вел. кн. Василия Димитриевича), 24-я гл.) повесть разделена на 11 титулов, в к-рые вошли наиболее значительные, имеющие в основном церковно-политический характер чудеса В. и. из сказаний XII и XV вв., а также сведения из летописных источников о событиях рус. и мировой истории, духовно связанные с чудотворным образом (в рукописных сборниках встречаются расширенные варианты повести с включением «частных» чудес из сказания XII в.). В повести, следуя возникшей в XV в. традиции, утверждается, что именно эта икона есть подлинный образ Богородицы письма евангелиста Луки, через к-рый Царица Небесная оказывает покровительство «русскому роду»; это предание находит отражение в названии иконы, став его неотъемлемой частью (в т. ч. в др. статьях Книги степенной). В рассказе о принесении иконы из Царьграда в Киев подчеркивается идея сказания XII в.: Богоматерь, подобно солнцу, обходит все страны поднебесного мира; далее повторяются статьи, изложенные в 6-й степени Книги, затем повествуется о шествиях Батыея и Темир-Аксака. В ст. «О всенародном благонадежном молении пред образом Богоматери» вновь рассказывается о написании В. и. ап. Лукой и обещании благодати новопросвещенной Русской земле; вспоминаются явления Богоматери на Руси в др. чудотворных иконах.





В Книге степенной царского родословия, как и в летописных сводах того времени, история России трактуется в единстве с историей В. и., знаменующей преемственность духовной роли Москвы от Царьграда, Киева и Владимира. В. и. появляется в 5-й степени (княжение Юрия Владимировича Долгорукого), в 7-й гл. («О чудотворном образе Пречистой Богородица икона Владимирская»). Первоначальная история иконы излагается в соответствии с идеей становления Московского царства. Принесение иконы из Царьграда приписывается основателю московского «скипетродержания» — вел. кн. Юрию «Пирогошею купцом» (значение киевской Пирогошей ц. забыто как неактуальное). После краткого рассказа о чудесах иконы в Вышгороде сообщается о перенесении В. и. во Владимир, а затем в Москву. В 6-й степени (княжение Всеволода Георгиевича) В. и. посвящена 12-я гл. («О принесении чудотворного образа Богоматере, зовоми же Владимирская...»). В титуле 1 повторяется рассказ о принесении иконы из Царьграда; в следующих 9 титулах (2–10) описаны вышгородские чудеса иконы, ее перенесение во Владимир и 2 чуда из сказания XII в., далее следует «Чудо о Боголюбове»; в титуле 11 — возведение во Владимире ц. Успения и поставление в ней иконы, в титуле 12 — о победе кн. Андрея над болгарам и царя Мануила над сарацинами. В 12-й степени (княжение вел. кн. Дмитрия Иоанновича), в 16-й гл., рассказывается о том, как возникла идея принесения иконы в Москву в 1395 г.: Бог открыл свою волю блж. вел. кн. Евдокии по ее сугубым молитвам «советом и повелением» ее сына вел. кн. Василия Дмитриевича и митр. Киприана. В 13-й степени, в 24-й гл., помещена вышеназванная «Повесть на сретение...». В 16-й степени (княжение вел. кн. Василия Иоанновича) исторические события изложены в тесной взаимосвязи с новыми чудесами В. и. В 17-й степени (царствование вел. кн. Иоанна Васильевича) новым чудесам иконы посвящена 9-я гл. («О страшных и сугубейших пожарах и блаженном Василии...»).

Лит. переложение Повести о Темир-Аксаке из Книги степенной царского родословия с дополнениями из Пролога 1685 г. помещено в августовской Минее Дмитрия Ростов-

ского ([Дмитрий Ростовский, митр.]. Книга житий святых... июнь, июль, август. К., 1705. Л. 761 об.— 763; см. также: ЖСв. Авг. С. 464–466; см.: Круминг А. А. Четыи Миней св. Дмитрия Ростовского: очерк истории создания // Филевские чтения. М., 1994. Вып. 9. С. 8, 43; Клосс. С. 136).

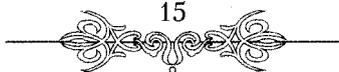
Почитание В. и. в XII–XX вв. В описании изложенного в сказании XII в. чуда троекратного схождения В. и. со своего места в храме Вышгорода отражена идея составителей сказания о перенесении иконы в Сев.-Вост. Русь по желанию Пресв. Богородицы. Это чудо свидетельствует также о том, что икона была выносной (запрестольной, с изначальным изображением на др. стороне). В Вышгороде у иконы еще не было имени; кн. Андрей не знал о ее чудесах. Прославление образа, совершавшего чудеса на пути из Киева, началось во Владимире по инициативе кн. Андрея и клира Успенского собора, пришедшего с князем из Вышгорода.

Существует предположение, что В. и. была списком с чтимой к-польской иконы из базилики при имп. дворце во Влахернах. О. Е. Этингоф полагает, что прославление В. и. на Руси было связано с почитанием Влахернской иконы Божией Матери (типа «Умиление»; см. ст. *Влахерны*) и культом влахернских Богородичных реликвий (*Этингоф*. С. 127–156). Согласно летописям и сказанию XII в., во Владимире икону носили в крестных ходах и омывали св. водой, получавшей целительную силу, что, как предполагает Этингоф, также связано с «ритуалами Влахернского святилища», где в «часовне источника» была мраморная статуя Богоматери, «из рук которой истекала вода» (Там же. С. 143). Омование чудотворных икон, восходящее к чину омования св. мощей и Нерукотворного образа Спасителя в Великий пост, на Руси XII в., вероятно, было соединено с чином малого освящения воды. Омование В. и. заключалось в обтирании ее золотого оклада губкой, смоченной св. водой.

Почитание В. и. соотносилось и с почитанием главной Богородичной иконы К-поля — «Одигитрии». В источниках XII в. нет сведений о празднествах, в к-рых участвовала В. и. В XII–XIII вв. рус. праздник 1 авг., представлявший соединение празднований Происхожде-

нию (изнесению) Честных Древ Животворящего Креста и Всемиловитивому Спасу с Пречистой Его Матерью (служба содержится в прологах рубежа XIV–XV вв.), возможно, отмечался во Владимире «молебным пением» (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 297), подобным греч. литии и литании: «хождением» со святынями, сопровождаемым пением псалмов, тропарей и т. п. Не исключено, что кн. Андрей Боголюбский, претендовавший на получение самостоятельной митрополии, мог установить праздник 1 авг. во Владимире, аналогичный к-польскому торжеству в Великой ц., что уподобило бы Владимир К-полю, а самого князя — имп. Мануилу I Комнину. Главной Богородичной святыней этого праздника была В. и., участие к-рой в чине водоосвящения подтверждается сказанием XII в. Источники свидетельствуют, что в XII в. принесенная из Вышгорода икона была главной и единственной чудотворной иконой Владимира, исключительной по своему значению в церковно-политической и частной жизни кн. Андрея и всех владимирцев; икона в их представлениях отождествлялась с самой Богородицей — основным наименованием иконы было «Пресвятая Богородица». В сказании, в 2 рассказах об исцелении иногородних людей, икона называется «Владимирская»; в неск. летописных статьях, повествующих о военных сражениях, — «Владимирская чудотворная». В тот период образ оставался местночтимой владимирской святыней, слава к-рой доходила и до далеких от Владимира городов.

В память о чудесном спасении Москвы от нашествия Темир-Аксака в 1395 г. было установлено 1-е празднество. До кон. XV в. оно напоминало празднование к-польской иконе «Одигитрии»: совершалась лития с крестным ходом (в Средненский мон-рь, основанный также в память о чуде в 1395), сопровождаемым молебным пением, подобным описанному в Повести о сретении иконы 26 авг. В 1-й трети XV в., вероятно, благодаря митр. Фотию В. и. по своему духовному значению была уподоблена главным к-польским Богородичным святыням — ризе, благодатной силой к-рой был спасен К-подолье от нашествия аваров, и иконе «Одигитрии» (в XVII в. изображения В. и. вместо «Одигитрии» встречаются и на





иконах, напр. на храмовом образе 1-й пол. XVII в. из ц. Ризположения в Московском Кремле).

По мнению Клосса, празднование Сретения Владимирской иконы 26 авг. началось не ранее 70-х гг. XV в., «когда были написаны Пахомиевские редакции Повести»; в редакции Повести Епифания Премудрого празднование В. и. «приурочено ко дню Сретения Господня — 2 февраля» (Клосс. С. 124). Первые сведения о праздновании В. и. 26 авг. относятся к 80-м гг. XV в. (Пролог Саратовского ун-та. № 90, написан ок. 1485 г.; месяцеслов Троицкого сборника. № 762, составлен в Ростове в 1487); в церковных уставах праздник упоминается с кон. XV в. (Там же). В память окончательного перенесения В. и. в Москву в 1480 г. был установлен 2-й праздник — 23 июня, связанный позднее также с бескровной победой над Ахматом на р. Угре. Е. Е. Голубинский на основании месяцеслова в Следованной Псалтири (РГБ. Троиц. № 321, XVI в.; датировка Клосса — 1528) полагал, что праздник 23 июня был установлен в 1480 г. (Голубинский. История РЦ. Т. 1. С. 333). По мнению Клосса, в период строительства нового Успенского собора (1472–1479) В. и. находилась во Владимире; в Москву была принесена 23 июня 1480 г. для благословения войск Иоанна III в Коломне накануне выступления против Ахмата; праздник же установлен во время правления митр. Даниила и зафиксирован в выше-названном месяцеслове Следованной Псалтири (Клосс. С. 124–125).

3-й праздник — 21 мая — первоначально был связан с памятью поновления В. и. в 1514 г. (Софийский временник. Ч. 2. С. 294–295; ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 254). Позднее его соотнесли с памятью о чудесном избавлении от нашествия Махмет-Гирея в 1521 г. Клосс полагает, что осмысление события 1521 г. как «новейшего чуда Богоматери» относится ко 2-й пол. XVI в., когда и был установлен праздник 21 мая (Клосс. С. 125–126).

4-й праздник — 15 сент. — был установлен, вероятно, также в XVI в. Он упоминается в сборнике нач. XVII в. вместе с 3 др. праздниками В. и. (Зимин. С. 189). Праздник был посвящен воспоминанию о проводах в 1520 г. во Владимир поновленных в Москве владимирских икон (в т. ч. древнего списка, см. разд. наст. ст.:

«В. и. из Успенского собора Владимира»), возвращенных вместе с новыми списками чудотворного образа.

В кон. XV (?) — нач. XVI в. (этим временем датируются самые ранние рукописи, содержащие канон В. и.) для празднования иконе в московском Успенском соборе была составлена служба, в создании к-рой мог принимать участие Ростовский свт. Вассиан (Рыло) (Спасский Ф. Г. Рус. литург. творчество (по совр. минеям). П., 1956. С. 133–134; Miller D. Legends of the Icon of Our Lady of Vladimir: A Study of the Development of Moskovite National Consciousness // Speculum. 1968. Oct. P. 657–670). Тексты службы Сретения Владимирской иконы датируются кон. XV (?) — нач. XVI в.: в Уставе этого времени (РГБ. Ф. 344. № 110. Л. 242–243) — только тропарь и кондак (без стихир); в Минее 1511 г. (РГБ. Троиц. № 597. Л. 133) — 19 песнопений (Серегина Н. С. Отражение ист. событий в стихире о Темир Аксаке и в др. песнопениях Владимирской иконе и проблема авторства Ивана Грозного // ПКНО, 1985. М., 1987. С. 150). Нотированная служба В. и. в стихирах появилась в сер. XVI в.; заголовки служб на 26 авг. 2 типов: «Стреление Пресв. Богородицы Владимирской» и «Похвала Пресв. Богородице». Заголовки в ряде списков являются краткой летописной статьей; В. и. именуется «Одигитрия»; стихиры «историко-повествовательные». Во 2-й пол. XVI в. появился ряд новых стихир на 26 авг., среди них — неск. стихир творения Иоанна IV (Там же. С. 148–170).

Празднования В. и. сопровождался Большим крестным ходом (в Сретенский мон-рь), чин к-рого окончательно сформировался в нач. XVII в. Описания крестных ходов с В. и. на 21 мая, 23 июня и 26 авг. содержатся в рукописи 1609 г. (РГБ. Ф. 247. № 82. Л. 276 об.— 279 об.; об этом см.: Клосс. С. 126). Согласно «Сказанию действенных чинов», в Большой крестный ход (в отличие от Малого) брали чудотворные иконы — В. и. и «Одигитрию» из Вознесенского мон-ря Московского Кремля, а также чудотворные иконы, кресты и святыни; в шествии обычно принимали участие царь и Патриарх (Голубцов А. П. Чиновники Моск. Успенского собора и выходы патр. Никона. М., 1908. С. 6–7). В чине Большого крестного хода В. и. занимала место перед Патриар-

хом; рядом с иконой несли ее драгоценную подвесную пелену. В плохую погоду в крестные ходы вместо древней В. и. носили ее список (икону-наместницу нач. XVI в.). Празднования В. и. 26 авг. и 23 июня отличались наибольшей торжественностью и календарной устойчивостью. Празднование 21 мая нередко переносилось на др. дни мая и даже нач. июня. Большой крестный ход этого праздника с 1668 г. по указу государя стал Малым; в 1722 г. по указу Синода был упразднен, потом его восстановили, но ходили уже не в мон-рь, а в ц. в честь Владимирской иконы (1691–1692), в Китай-город, у новых Никольских ворот (Устав Моск. святейших патриархов // ДРВ. 1789². Т. 10. С. 290–299; Выходы государей царей и вел. князей Михаила Федоровича, Алексея Михайловича, Федора Алексеевича, всея Руси самодержцев (с 1632 по 1682) / Предисл. П. М. Строева. М., 1844. Указ. С. 13). Праздник 15 сент. просуществовал относительно недолго. В Уставе московского Успенского собора нач. XVII в. крестный ход этого дня назван Большим, ходили в Басманную слободу, к деревянной ц. в честь Владимирской иконы, построенной на месте проводов владимирских икон в 1520 г. (Горский, Невоструев. Описание. С. 357). В 1668 г. крестный ход 15 сент. определен как «меньшой»; в 1679 г. он был упразднен (Устав Моск. святейших патриархов // ДРВ. 1789². Т. 10. С. 25–26).

В 1812 г. праздник Сретения Владимирской иконы 26 авг. совпал с днем Бородинской битвы. Крестный ход этого дня с В. и. и др. чтимыми иконами Божией Матери (Смоленской и Иверской) вокруг стен Китай-города и Белого города по своей духовной значимости был близок Большим крестным ходам XVII в. Накануне сдачи Москвы эти 3 иконы были отправлены во Владимир. Там В. и. ежедневно носили крестным ходом по городу. Затем ее вместе с Иверской иконой перевезли в Муром, а оттуда — в освобожденную столицу. В ознаменование победы 1 дек. 1812 г. совершили крестный ход в Китай-город, В. и. несли в сопровождении чтимых икон Богоматери — Иверской, Грузинской, «Утоли моя печали» (Снегирев И. М. / Очерки жизни моск. архиеп. Августина. М., 1841³. С. 26–52). 26 мая 1883 г., в день освящения храма Хри-



ста Спасителя, В. и. возглавляла торжественный крестный ход из Успенского собора к новому храму.

В 1918 г. служба В. и. была использована еп. Афанасием (Сахаровым) при создании им новой службы всем святым, в земле Российской просиявшим (Чиякова Г. П. Служба всем святым, в земле Российской просиявшим, — словесная икона Св. Руси // ДанБлаг. 1998. Вып. 9. С. 71–76). Им же была составлена новая иконография этого праздника с изображением В. и. в Успенском соборе Московского Кремля, осеняющим сонм рус. святых (икону в 20–30-х гг. XX в. написала мон. *Иулиания (Соколова)*). В дек. 1918 г. В. и. была взята из закрытого для богослужения Успенского собора на реставрацию, законченную в апр. 1919 г. С 1926 по 1930 г. она находилась в ГИМ, затем была передана в ГТГ.

Почитание иконы как чудотворной святыни возобновилось в 90-х гг. XX в. В один из тяжелых периодов новейшей истории, когда нависла угроза вооруженного столкновения противоборствующих сторон власти, по благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II 2 окт. 1993 г. В. и. была принесена в кафедральный Богоявленский Елоховский собор для всенародной молитвы об избавлении России от кровопролития. В 1995 г. отмечалось 600-летие праздника Сретения Владимирской иконы, 26 авг. из Успенского собора Московского Кремля после литургии был совершен торжественный крестный ход в восстановленный Сретенский мон-рь, куда из ГТГ принесли на поклонение В. и. В эти годы шла дискуссия о передаче В. и. из ГТГ в ГММК — на место ее исторического пребывания, в Успенский собор Московского Кремля. После освящения в 1996 г. ц. свт. Николая в Толмачах при ГТГ В. и. периодически приносили туда на поклонение; с 1999 г. она находится там постоянно.

В. и. в миниатюрах рукописей, иконах и настенных росписях. Миниатюры Радзивилловской летописи и Лицевого летописного свода. Первые изображения В. и. появились в лицевом Радзивилловском списке кон. XV в. Владимирской летописи (БАН. 34.5.30). 3 миниатюры иллюстрируют события, связанные с В. и. 1-я (Л. 200 об.) относится к статье 1155 г., повествующей о принесении иконы из Царьграда, укра-



*ЛѢТЪ Х. отъ пристави блгвѣршии ихъ сполуби выи
кнзѣи збѣслава съ блгодѣрѣга кнзѣа андрѣя кнѣ
иоанша мѣцрѣкнѣ погѣтѣи еволомѣрѣ. икѣта кнѣ.*

шенной ее золотым окладом и поставлении во владимирском Успенском соборе. На миниатюре изображена икона типа «Умиление» на трехчастной ручке-подставке; ей предстоят князь с боярами (слева) и 2 клирика с книгами в руках (справа). 2-я миниатюра (Л. 205 об.) сопровождает статью 1164 г. о победоносном походе кн. Андрея на волжских булгар. Изображение В. и. здесь еще более условное: лики Богоматери и Младенца Христа не соприкасаются; иконе молятся князь с боярами и воины. На 3-й миниатюре (Л. 222) показано явление кн. Всеволоду Юрьевичу и его дружине В. и. вместе с «градом» Владимиром на воздухе у Суздаля; икона напоминает изображение на 1-й миниатюре. В обобщенных, условных рисунках переданы лишь основные особенности чудотворной В. и.

В 70-х гг. XVI в. были созданы миниатюры к «Повести на сретение Владимирской иконы» в Лицевом летописном своде (Древний летописец. Т. 3. БАН. 30. 7. 31). Их выполнили иконописцы «макарьевской» мастерской Кремля. 115 миниатюр подробно иллюстрируют основные эпизоды повести. Изображения В. и. здесь более точные, но, как и на миниатюрах Радзивилловской летописи, левая рука Богоматери низко опущена, что отражает иконографию В. и. до ее поновления в 1514 г., а также ее списков XV в. На одних миниатюрах поля иконы выделены красной рамкой, на др. — рамка отсутствует (возможно, это связано с работой разных мастеров). На нек-рых миниатюрах показана ткань-пелена, подвешенная к нижнему краю иконы. На 1-м листе сказания (Л. 467) — изображение евангелиста Луки, пишущего В. и. и представляющего созданный им образ на благословение

Пресв. Богородицы; под миниатюрой киноварью написано пространное название повести. На ми-

*Благодарственное моление
перед Владимирской иконой
после победы над булгарами.
Миниатюра
из Радзивилловской летописи.
Кон. XV в. (БАН. 34. 5. 30.
Л. 205 об.)*

ниатюре «Моление кн. Андрея перед иконой Богоматери в монастыре в Вышгороде» В. и. стоит на престоле (столе) с зеленым покровом, а рядом с ней «на воздухе» — оглавные иконы Спасителя и свт. Николая с подвешенной к ним красной пеленой, ассоциирующиеся с иконами Успенского собора Кремля. Все изображения В. и. без оклада, только на миниатюре «Украшение иконы золотым окладом кн. Андреем» (Л. 478) на венце Богоматери показаны крупные камни, а на полях — дробницы; украшенная икона с подвесной пеленой стоит в киоте с килевидным верхом (в подобном киоте она стояла в Успенском соборе



*Блгв. кн. Андрей Боголюбский
увозит Владимирскую икону
из Вышгорода. Миниатюра
из Лицевого летописного свода. Липтевский
том. 70-е гг. XVI в.
(РНБ. F. IV. 233. Л. 100 об.)*

Кремля). Расположение миниатюр в основном соответствует тексту. Создавшие их мастера стремились как можно нагляднее передать содержание иллюстрируемых статей, используя традиц. иконографические образцы и западноевроп. гравюры.

В лицевой повести впервые появляется изображение встречи В. и. 26 авг. 1395 г. (Л. 541). В соответствии с текстом на фоне горы («поля»), за к-рой виднеется крепостная стена города с главами храмов за ней, представлены 2 группы людей: справа — пришедшие из Владимира священнослужители держат на руках чудотворную икону; слева — к иконе подходит митр. Киприан с кадилом в руке, в митре, с нимбом, рядом с ним — кн. Владимир Андреевич и «прочии князи и княгини, бояре и боярыни». За ним — священники и монахи, несущие выносной крест, Нерукотворный образ Спасителя на древке, горящие кадильницы; вместе с ними шествуют певчие (отроки с книгой) и множество народа.

Иконы с изображением «Сретения Владимирской иконы Божией Матери». Самые ранние сохранившиеся до наст. времени иконы были созданы в XVI в. До этого времени храмовым образом Сретенского мон-ря, вероятно, была икона-спусок чудотворной В. и. Композиция самой ранней иконы (32×24 см; 2-я пол. XVI в., ЦМиАР) отличается лаконизмом и по своей схеме напоминает миниатюру лицевой повести к статье о проводах иконы из Владимира в Москву. Справа — выходящие из ворот города (Москва) люди, возглавляемые митрополитом и вел. князем. Изображение князя появляется здесь впервые, на миниатюре, точно следовавшей тексту повести, этого образа не было. Слева, на фоне горы, 2 священнослужителя держат на руках чудотворный образ.

В XVII в. подобные изображения, называемые «Сретение иконы Богоматери Владимирской», становятся многочисленными. Однако они представляют не столько встречу чудотворного образа 26 авг. 1395 г., сколько Большой крестный ход, совершавшийся в XVII в. в дни празднований чудотворным иконам — «Владимирской» и «Казанской»; эти изображения дополнены историческими подробностями, характерными для того времени. На иконе (сер.— 2-я пол. XVII в., ГТГ) из ц. свт. Алексия, митр. Московского, на фоне города и горы изображена многолюдная толпа, перед к-рой в левой части иконы возвышается В. и. с подвесной пеленой, а в правой — выделяются крупные фигуры с нимбами духовного владыки и светского правителя (митр. Кип-

риана и вел. кн. Василия) во главе «большого крестного хождения». Как следует из устава, в Большой крестный ход из Кремля брали чудотворные иконы — В. и. из Успенского собора и «Одигитрию» из Вознесенского мон-ря. Обе святыни изображены на иконе: В. и. на первом плане (ей посвящено празднество), «Одигитрия» — на втором. В. и. изображена очень точно, левая рука Богоматери касается рукава Младенца Христа; изображение В. и. было украшено реальным серебряным окладом (не сохр.), показана подвешенная к ней пелена с Голгофским крестом.

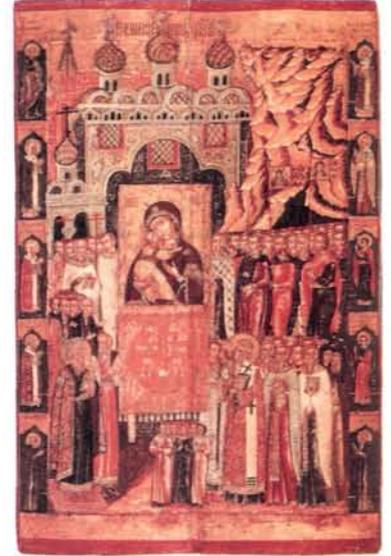
На иконе сер. XVII в. (ИАХМНИ; надпись с названием утрачена), в левой части, на фоне гор, изображены священнослужители в белых одеждах, держащие на руках 2 одинаковые по размеру иконы с широкими красными полями — В. и. и «Одигитрию». Справа — митрополит, кадящий образы, и вел. князь с царским венцом на голове, оба с нимбами; за ними — выходящий из ворот города народ. На переднем плане, перед иконами, стоит отрок со свечой в руке. На иконе изображен один из моментов крестного хода, непосредственным свидетелем к-рого был иконописец, создавший образ. В «Сказании действительных чинов» нач. XVII в., излагающем устав Большого крестного хода, указано, что, выйдя из Успенского собора,



Сретение Владимирской иконы Божией Матери. Икона. 2-я пол. XVI в. (ЦМиАР)

крестный ход останавливался у Вознесенского мон-ря; архимандрит выходил с чудотворной «Одигитрией», ее встречали Патриарх и царь (икону кадили и прикладывались к ней).

На иконе сер. XVII в. из Сольвычегодска (СИХМ) представлен торжественный молебен, совершаемый перед В. и. В верхней части, справа от храма, на фоне горного пейзажа, видны утвержденные на древках Нерукотворный образ Спасителя



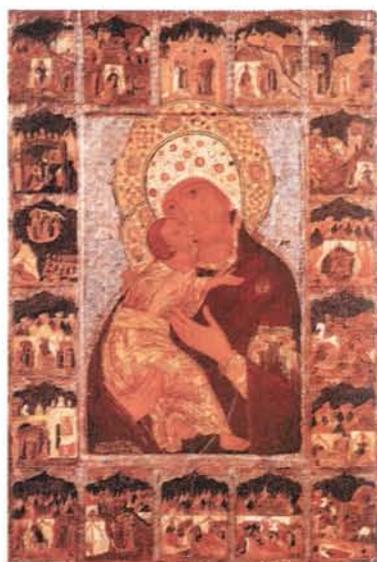
Сретение Владимирской иконы Божией Матери с избранными святыми на полях. Икона. Сер. XVII в. (СИХМ)

и икона Богоматери «Знамение», их несут участники крестного хода. Изображение новгородской святыни на сольвычегодской иконе, возможно, восходит к образу, созданному в Вел. Новгороде в посл. четв. XVI в. — после того как древняя чудотворная икона, принесенная сюда из Москвы в 1572 г. вместе с государевым двором Иоанна IV, неоднократно участвовала в «крестном хождении» по городу вместе с новгородской иконой Богоматери «Знамение».

Храмовый образ Сретенской ц. XVII в. в суздальском мон-ре во имя свт. Василия Великого представляет иконографический вариант, соединяющий особенности изображений как встречи В. и., так и крестного хода с этой святыней. В отличие от икон «Сретение Владимирской иконы Божией Матери» митрополит и вел. князь изображены без нимбов. Создавший образ суздальский мастер не имел ясного представления об изображаемом историческом событии. Видимо, в его распоряжении были разные иконографические образцы, к-рые он использовал в соответствии со своими художественными представлениями.



Иконы с клеймами сказания о В. и. В кон. XVI — 1-й пол. XVIII в. миниатюры «Повести на сретение Владимирской иконы» широко использовались для написания икон с клеймами сказания. Вероятно, 1-я икона со сказанием (115×84 см; ПГХГ) была создана в 80-х гг. XVI в. царским изографом Истомой Савиным по заказу Н. Г. Строганова для ц. Похвалы Пресв. Богородицы в Орле-городке (ныне пос. Орёл Пермской обл.) в память о победе в 1581 г. над сибир. татарами во главе с кн. Бехбелей-Ахтаном, пытавшимися завоевать и села Строгановых (*Каменская Е.* Ист. сюжет в клеймах иконы «Владимирская Богоматерь» Истомы Савина // [ГТГ]: Мат-лы и исслед. М., 1956. Вып. 1. С. 44–51). За образец были взяты иконы с клеймами из соборов Московского Крем-



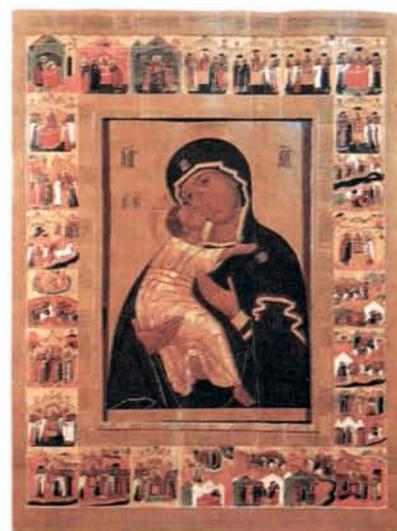
Владимирская икона Божией Матери с 18 клеймами сказания на полях из ц. Похвалы Пресв. Богородицы Орле-городка. Истома Савин. 80-е гг. XVI в. (ПГХГ)

ля: «Богоматерь Владимирская, с праздниками» 1514 г. (из Успенского) и «Богоматерь Тихвинская, в раме со сказанием» 2-й пол. XVI в. (из Благовещенского). На иконе Истомы Савина вместо изображений праздников в 18 клеймах помещены иллюстрации к сказанию о В. и. Выбор сюжетов, повествующих о нашествии Темир-Аксака в 1395 г. и его изгнании, был определен заказчиком. Композиции клейм по образцу иконы 1514 г. из Успенского собора вписаны в 5-лопастные арочки с килевидными завершениями. Черный цвет фона в клеймах, возмож-

но, также восходит к иконе 1514 г. с ее насыщенным бирюзовым цветом, к-рый под потемневшей олифой мог выглядеть как черный. На основе миниатюр повести иконописец создал варианты композиций. Изображения чудотворной В. и. в клеймах не выделены; внимание уделено фигурам победителя — вел. князя московского и побежденного — Темир-Аксака. Однако образ В. и. в среднике точно передает иконографию поновленной в 1514 г. святыни, а также ее драгоценный убор — жемчужный чепец и венцы с крупными драгоценными камнями, нарисованные красками.

В 1-й трети XVII в. царскими мастерами был создан список В. и. (повторяет иконографию оригинала после поновления в 1514), вставленный в раму с 26 клеймами сказания (105×71 см — икона, 180×138 см — рама; ГММК), предназначенный для ц. Ризположения в Московском Кремле. В клеймах рамы подробно иллюстрированы основные сюжеты сказания от написания иконы евангелистом Лукой (клеймо 1) до благодарственного молебна (клеймо 26). Очевидная цель заказчика (вероятно, митрополита) и иконописцев — прославление древней святыни: образ В. и. помещен в 20 из 26 клейм. Изображение иконы в большинстве клейм крупное, с подвешенной к ней красной пеленой с Голгофским крестом. Составитель иконографической программы точно следовал тексту сказания XVI в., за основу брал миниатюры лицевой повести, но выбирал сюжеты, в к-рых представлено почитание святыни, и по-своему изображал их. В клейме 3 показано принесение иконы в дар кн. Юрию Долгорукому купцом Пирогощей из Царьграда — сюжет, возникший в XVI в. В композициях и деталях отражены впечатления иконописца от торжественных крестных ходов со святыней в дни ее празднований. На полях рамы напротив клейм расположены пространственные пояснительные надписи из текста сказания.

В XVII в. создавали как отдельные рамы с клеймами сказания для старых и новых списков В. и., так и иконы с клеймами на полях. Иногда на них появлялись подробные «летописи». Так, в 1680 г. в Вел. Устюге иконописцем Афанасием Соколовым «по обещанию» устюжанина Ивана Малкова для ц. Введения в Архангельском мон-ре была выпол-



Владимирская икона Божией Матери с 26 клеймами сказания на полях из ц. Ризположения в Московском Кремле. 1-я треть XVII в. (ГММК)

нена икона-рама (125×99 см; ГТГ), в углубленном среднике (в нише) к-рой на золотом фоне помещена «летопись», сообщающая, что В. и. (была вставлена в нишу рамы, ныне утрачена) написана в 1562 г. в Москве, а чудеса (клейма сказания на раме) — в 1679–1680 гг. в Вел. Устюге. В 32 клеймах, расположенных в 2 ряда, изображены сюжеты сказания о В. и. (клеймо 1 — «Написание иконы евангелистом Лукой»; клеймо 32 — «Бегство Темир Аксака»). По сравнению с иконой из Кремля количество клейм увеличено благодаря нек-рым сюжетам из сказания XII в. (клеймо 3 — «Перенесение иконы из Константинополя на корабль»; клейма 14–15 — «Чудо о Золотых вратах» и др.), а также сюжетам, повествующим о Темир-Аксаке. Изображение В. и., как и в кремлевской иконе, занимает значительное место; в клейме 12 («Установление иконы в Успенском соборе Владимира») она показана рядом с храмовым образом «Успение Пресв. Богородицы», обе иконы с подвесными пеленами; в клейме 26 («Установление иконы в Успенском соборе в Москве») В. и. стоит в кюте с подвесной пеленой.

Среди лицевых иконописных сказаний о В. и. кон. XVII–XVIII в. имеются циклы, где проиллюстрированы все сюжеты сказания XVI в. На иконе (ЦМиАР, под записью) из Христорожественского собора г. Балахны Нижегородской губ., в к-ром был придел в честь В. и., 64 клейма





сгруппированы по темам (исцеления, злодеяния Темир-Аксака и т. д.). Иконописец дал свои сюжетные и исторические дополнения, выступая в роли «соавтора» составителя сказания.

В искусстве Ярославля XVII–XVIII вв. чтимые иконы Богоматери с клеймами сказаний о них были излюбленным видом иконописи. Среди раскрытых из-под записей имеются 2 В. и. со сказанием. Икона кон. XVII в. происходит из ц. Вознесения (153×117 см; ЯИИМЗ). В среднике с зеленовато-голубым облачным фоном изображена В. и.; на широких полях 14 крупных клейм с сюжетами сказания XII в. и 2 с изображениями евангелиста Луки, пишущего икону Богоматери и подносящего Ей образ для благословения (клейма 1, 2); в последнем клейме («Чудо о Золотых вратах») иллюстрируется деталь позднейшей редакции сказания: рухнувшая постройка (вместо упавших створ врат). На этой иконе, как и на большинстве др., отсутствуют иллюстрации чудесных исцелений, имеющие частный характер. В. и. в большинстве клейм изображена без пелены, стоящей «на воздухе», перед ней — резной подсвечник-поставец. Надписи, поясняющие сюжеты, помещены вверху клейм на золотом фоне.

Др. ярославская икона 1-й пол. XVIII в. происходит из ц. свт. Иоанна Златоуста в Коровниках (157×135 см; ЯИИМЗ). В среднике — В. и. в орнаментальной рамке; на широких полях — 18 клейм, иллюстрирующих сказания XII и XV вв. и одну повесть сер. XVI в. о «новых чудесах» В. и. Лицевое сказание на полях иконы открывается традиц. изображением евангелиста Луки, пишущего образ Богоматери и подносящего его для благословения. В последнем клейме изображены уходящие с В. и. из Кремля святители; перед ними — преподобные Сергей Радонежский и Варлаам Хутынский, умоляющие не покидать город. В левом верхнем углу этого клейма — обнаженная фигура Василия Блаженного, стоящего у закрытых дверей Успенского собора, внутри к-рого святители держат на руках В. и. В правом верхнем углу — др. свидетели этого чуда. Все композиции предельно уплотнены и перегружены натуралистическими изображениями, пространственные надписи помещены на полях напротив клейм.

Икона кон. XVII — нач. XVIII в. Кирилла Уланова из Никольского

мон-ря в Переславле-Залесском (103×83 см; ПЗИХМЗ) с 22 клеймами на раме интересна своими надписями к 10 сюжетам (помещены на боковых полях; др. клейма надписей не имеют), являющимися цитатами из сказания XVI в. На мн. клеймах представлены торжественные молебны и крестные ходы со святыней на фоне крепостных стен, напоминающих Московский Кремль. В. и. в большинстве клейм изображена с красным фоном, в нек-рых — с красной подвесной пеленой. В иллюстрациях тех сюжетов, где рассказывается об украшении иконы драгоценным окладом (клеймо 14) и его ограблении воинами Батыя (клеймо 17), а также в клеймах, представляющих торжественную встречу святыни и крестный ход в Москве (19, 21, 22), В. и. показана в золотом окладе. В XVIII в. подобные иконы писали по заказам вкладчиков для городских и сельских храмов; одна из них, происходящая из с. Локотцы Лихославльского р-на Тверской обл., хранится в ЦМиАР (под записью).

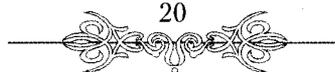
В. и. в настенных росписях XVI — 1-й пол. XVIII в. Первое монументальное изображение В. и. появилось в наружной росписи над юж. порталом Успенского собора Московского Кремля, возникшей, по всей вероятности, после пожара 1547 г. В течение последующих столетий роспись многократно поновлялась, в посл. 10-летия XX в. была воссоздана. Образу Богоматери с Младенцем предстоят архангелы, ниже, между колонками аркатурного пояса, изображены Московские и Новгородские святители; ряд святителей продолжается на сев. фасаде храма. Главная идея этой композиции — покровительство Богоматери и рус. святых Успенскому собору и Москве. Эта роспись является образительной параллелью к сказаниям о «новейших чудесах» В. и. сер. XVI в.

Во 2-й пол. XVI в. В. и. как главная Богородичная икона Руси, равная по своему значению к-польской «Одигитрии», появляется в циклах росписей. В ц. Св. Троицы в Вязёмах близ Москвы кон. XVI в., на юж. стене жертвенника, представлена литургия в храме, за престолом к-рого показана В. и.

В нач. — 1-й пол. XVIII в. сюжеты сказания о В. и. стали излюбленной темой росписи ярославских церквей. По иконографии, композиции и художественным особенностям на-

стенные изображения близки клеймам таких икон, как В. и. Кирилла Уланова. В росписи ц. свт. Николая Чудотворца в Меленках (1705–1707, худож. Ф. Фёдоров) во 2-м ярусе помещены 3 композиции из сказания о В. и.: «Сон Темир Аксака», «Проводы иконы из Владимира», «Встреча иконы в Москве». В ц. в честь Феодоровской иконы Божией Матери в цикл посвященных ей росписей (1715, художники Ф. Фёдоров и Ф. Игнатъев) включена композиция «Сон Темир Аксака» (юж. стена, 1-й ярус), главное содержание к-рой — покровительство Богородицы и рус. святых правосл. рус. воинству. Этот сюжет представлен также в нижнем ярусе росписи на зап. стене (на стыке с сев. стеной) ц. Благовещения на Волжской набережной, выполненной теми же мастерами (после 1709). В нижнем ярусе росписи на юж. стене этой церкви помещена 2-частная композиция с евангелистом Лукой, пишущим В. и. и передающим Богоматери образ для благословения; изображения сопровождают крупные, четкие надписи с текстом сказания об иконе Божией Матери «Одигитрия». На 2-й композиции на той же стене изображено моление перед В. и. в церкви во Влахернах (согласно надписи). В росписи ц. свт. Иоанна Златоуста в Коровниках (1732–1733, художники А. Сопляков и А. Иванов; прописи XIX в.) в 3-м снизу ярусе (на уровне окон) в 13 композициях представлены основные сюжеты сказания о В. и. Лицевое сказание начинается на юж. стене у алтарной преграды с изображений евангелиста Луки, пишущего икону Богоматери и показывающего Ей образ (2 композиции), продолжается на зап. и заканчивается на сев. стене у иконостаса («Крестный ход с Владимирской иконой»). Из лицевых сказаний о В. и. в настенных росписях этот цикл самый полный.

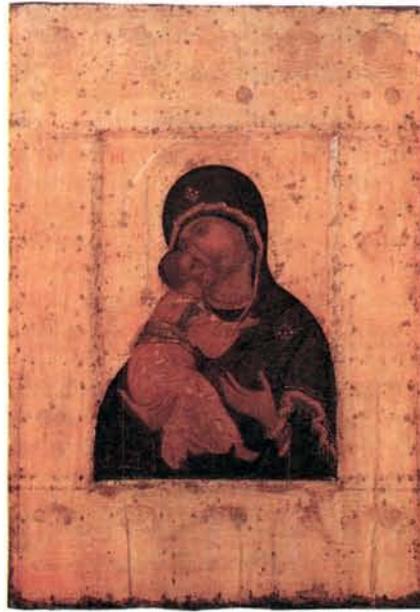
Некоторые списки В. и. XV–XVII вв. В письменных источниках XII–XIV вв. нет сведений о создании списков чудотворной В. и., изображения ее также неизвестны. Первые сохранившиеся рус. иконы типа «Умиление», в к-рых отразились нек-рые иконографические черты В. и., датируются XIII в.: чудотворная Феодоровская икона Божией Матери, явленная, по преданию, в 1239 г., Белозерская икона Божией Матери 1-й трети XIII в. (ГРМ) и



близкая к ним по иконографии икона «Умиление» («Страстная») из Димитриевского мон-ря г. Кашина сер. XIII в. На всех 3 иконах ноги Младенца Христа закрыты гиматием только до колен; на 2 последних имеются изображения ангелов в углах средника. Видимо, их заказчики и создатели знали чудотворную В. и., но история и художественные особенности 2 последних икон более связаны с древним Ростовом, чем с Владимиром; вероятно, они восходят к какой-то исчезнувшей святыне Ростовской земли. Первые точные копии-списки и иконы-пядницы с изображением В. и. появились после 1395 г.

В. и. из Успенского собора Владимира (празд. 21 мая, 23 июня, 26 авг.) — древнейший чтимый список чудотворной иконы «в меру и подобие», создан, вероятно, прп. Андреем Рублёвым вскоре после поновления древней святыни в кон. XIV — нач. XV в. Первое историческое свидетельство о почитании этого списка относится к нач. XVI в. Согласно летописной повести «О иконах Владимирских», внесенной во мн. летописи XVI в. (ПСРЛ. Т. 8. Вып. 2. С. 261–262; Т. 21. С. 394–395), в 1518 г. из Владимира приносили в Москву на поновление иконы Христа Вседержителя и Божией Матери. Анисимов, сопоставляя летописные записи и др. исторические источники, отметил, что эта икона Божией Матери была списком чудотворной В. и. (Анисимов. 1995. С. 49). Принесенные из Владимира иконы поставили в Успенском соборе Московского Кремля. Повелением вел. кн. Василия III их реставрировали в палатах митр. Варлаама при его личном участии, и «рублевскую» икону крестным ходом, в к-ром участвовали вел. князь и митрополит, 15 сент. 1520 г. проводили во Владимир вместе с 3 новыми списками, сделанными, вероятно, с этого поновленного образа (ПСРЛ. Т. 31. С. 144).

В поздних сказаниях и народных преданиях, зафиксированных в лит-ре XIX в., отражены исторические события, связанные с созданием списков В. и., с почитанием их в Москве и во Владимире; они отождествляются с др. чтимыми в Москве образами Божией Матери. Автор рецензии на соч. «Сказание о чудотворной иконе Богородицы, именуемой Владимирской» (М., 1849) привел предание, известное ему из «неко-



Владимирская икона Божией Матери из Успенского собора Владимира. Прп. Андрей Рублёв (?). Между 1395 и 1406 гг. (ГВМЗ)

торых древних прологов», в к-ром рассказывается о чудесном возникновении владимирского списка, «совершенно сходного по внешнему украшению и по письму» с древней святыней, оставленной в Москве после чудесного спасения от нашествия Темир-Аксака в 1395 г. (Москвитянин. 1849. Кн. 7. Разд.: Критика и библиогр. С. 41). В др. предании, восходящем якобы к Книге степенной царского родословия, с владимирским списком соотнесено сказание XIV в. об иконе Богородицы, написанной митр. Петром в бытность его игуменом в Ратском мон-ре на Вольни (*Доброхотов В. И. Памятники древности во Владимире-Кляземском. М., 1849. С. 71; Поселянин. Богородица. С. 316*), почитавшейся в Успенском соборе Московского Кремля. Зафиксированные исторические сведения о чудесах В. и. из Владимира немногочисленны и относятся к нач. XVIII в. В 1708 г. тяжелобольной стольник Григорий Андреевич Племянников получил исцеление по молитве перед иконой, принесенной в его дом, и в благодарность сделал во владимирский Успенский собор значительный вклад.

Свидетельством почитания иконы являлся и ее драгоценный убор. Охряные фон и нимбы предназначались под оклад. Древний несохранившийся убор в период реставрации иконы в Москве в 1518–1519 гг., вероятно, был обновлен и дополнен

или полностью заменен. Первые исторические свидетельства об окладе и пеленах содержатся в описи владимирского Успенского собора 1693 г., сверенной с описью 1683 г. В этом документе икона названа чудотворной, сообщается о ее новой реставрации в Москве в 1684/85 г. Она была в серебряном золоченом чеканном окладе, с венцом и коруной, украшенными драгоценными камнями и жемчугом; на полях — 18 серебряных золоченых «литых» дробниц с черневыми изображениями святых. У иконы было 5 пелен: 2 лицевые — с изображением В. и. (одна из них с предстоящими прп. Алексием, человеком Божиим, и прп. Марией Египетской — соименными святыми царя Алексея Михайловича и царицы Марии Ильиничны Милославской), к лицевым пеленам были пришиты простые пелены с шитыми Голгофскими крестами; 3 др. — бархатные и атласные, с шитыми Голгофскими крестами, богато украшенные. Икона стояла в киоте по левую сторону от царских врат. В 60-х гг. XVIII в. по распоряжению Владимирского еп. Павла, духовника имп. Екатерины II, все древние вещи Успенского собора были изъяты. В 1767 г. из снятого с них жемчуга и старого драгоценного убора В. и. к ней сделали новые жемчужные ризу и пелену; икону поместили в новый киот. В XIX в. в уборе иконы появились дополнения. Как следует из описи 1896 г., помимо драгоценных украшений, пожертвованных московскими и владимирскими купцами, на иконе находились приложенная бывш. редактором губернских ведомостей В. И. Доброхотовым звездочка с бриллиантами и сапфиром от перстня, пожалованного ему имп. Николаем I за описание владимирских древностей; бриллиантовый перстень с «червчатый камень» директора владимирской гимназии И. Ф. Дмитриевского, полученный им от имп. Александра I за первую книгу по истории г. Владимира: «О начале Владимира что на Клязьме...» (СПб., 1802). В 1894 г. «трудами и усердием» московской «купеческой вдовы А. А. Шишкиной» жемчужная риза была обновлена.

В 1918 г. по предложению духовенства владимирского Успенского собора икона была раскрыта из-под записей в Комиссии по реставрации и сохранению древней живописи



Г. О. Чириковым, Ф. А. Модоровым и И. А. Барановым. При реставрации была обнаружена «тонкая прописка» XVI в. (1518?). На отреставрированную икону вновь надели ризу и поставили ее в киот на прежнее место, т. к. в соборе продолжалось богослужение. В 1923 г. она была передана в образованный в 1921 г. Владимирский губ. музей. В 1935–1937 гг. снятый с иконы оклад был сдан в Госфонд. В наст. время икона находится в экспозиции ГВСМЗ (в здании бывш. Присутственных мест).

Икона (101×69 см) сделана в размер древнего оригинала с надставленными полями, но отличается пирамидальным очертанием силуэтов фигур и низким расположением левой руки Богоматери. Несоответствие композиций икон исследователи объясняли творческим решением мастера (*Грбарь И. Э.* В поисках древнерус. живописи // *Он же.* О древнерус. искусстве. М., 1966. С. 42–43; *Маркина.* 1983; *Смирнова Э. С.* Московская икона XIV–XVII вв. Л., 1988. С. 26). Было высказано также мнение, что владимирский список (и др. списки XV в.) передавал новый облик древней В. и., возникший после ее поновления (*Гусева.* 1984. С. 53–58). Это мнение находит некое подтверждение в реставрационных материалах 1918–1919 гг. Отмеченные реставраторами и Анисимовым композиционные и художественные особенности поновленной в кон. XIV — нач. XV в. древней В. и. из Успенского собора Московского Кремля во многом напоминали особенности владимирского списка. Цветовое решение отличается сдержанностью, мягким гармоничным соотношением красочных поверхностей, отсутствием резких светотеневых контрастов и активных высветлений. Такая трактовка образа, вероятно, связана с воспроизведением живописных особенностей поновленного чудотворного оригинала. Композиции иконы свойственны черты, характерные для произведений прп. Андрея Рублёва (гармония, ритмическая согласованность плавных, круглящихся линий, пирамидальность силуэта). Владимирский список от др. воспроизведений В. и. отличается положением обеих ступней ног Младенца Христа, изображенных на одном уровне, что усиливает впечатление легкости его фигуры и еще более сближает этот список с творениями

прп. Андрея Рублёва. И. Э. *Грбарь* первым отнес икону к работам этого мастера. Вслед за ним и др. исследователи видели в иконе произведение либо прп. Андрея Рублёва, либо близкого ему по стилю мастера. Большинство исследователей датируют икону 1408–1410 гг. и связывают ее возникновение с созданием росписей и иконостаса владимирского Успенского собора преподобными Андреем Рублёвым и Даниилом Чёрным. Однако исторические события, связанные с древней В. и., позволяют отнести создание владимирского списка к периоду деятельности митр. Киприана и датировать его между 1395 и 1406 гг. При одном из поновлений иконы (в XVIII–XIX вв.) на обороте появилось изображение Престола уготованного с орудиями Страстей, подобное изображению на древней святыне.

Из Успенского собора Московского Кремля происходят 2 иконы-наместницы. Одна была создана в 1-й четв. XV в. (*Лазарев В. Н.* Моск. школа иконописи. М., 1979. С. 28; *Маркина.* 1983; *Щенникова Л. А.* Две иконы-наместницы чудотворного «Владимирского» образа Богоматери в Успенском соборе Моск. Кремля // РЧ, 8-е. [Вып.:] Церк. древности. М., 2001. С. 192–203; В. И. *Антонова* и И. А. *Кочетков* датируют ее 1395 г.: *Антонова В. И.* Раннее произведение Андрея Рублева в Моск. Кремле // *Культура Др. Руси.* М., 1966. С. 21–26; *Кочетков И. А.* Древние копии иконы «Богоматерь Владимирская» // ДРВМ. 2003. № 3 (13). С. 44–62). Видимо, она предназначалась для старого золотого оклада (с Деисусом на верхнем поле) чудотворной В. и., замененного митр. Фотием новым золотым окладом (с праздниками на полях). По размерам доски (101×69 см) и композиции она близка к оригиналу, реставрированному в кон. XIV — нач. XV в. Младенец Христос обнимает Мать за шею, кисть его руки выступает из-под мафория у шеи Богоматери, между склоненными ликами видны край синего чепца Марии и золотистая ткань рукава хитона Христа. Композиционные особенности этого списка — пирамидальность силуэта, увеличенные головы Младенца и Богоматери, низко опущенная Ее левая рука, расположенная почти на одном уровне с правой, — вероятно, отражают облик поновленной святыни. В иконе нет

ярких, звучных красок; мастер стремился усилить внешнее сходство с оригиналом. В XV в. эта икона была наместницей чудотворной В. и.: в периоды ее отсутствия в соборе, а также, возможно, в крестных ходах.

Золотой оклад состоит из закрывающих верхнее поле пластин с чеканными фигурами ростового Деисуса, басменного венца с 5 крупными рельефными золотыми накладками, а также из пластин басмы, разных по размеру и узору, на фоне средника и на полях (*Бобровницкая И. А.* Золо-



Владимирская икона Божией Матери из Успенского собора Московского Кремля. 1-я четв. XV в. (ГММК)

той оклад с деисусным чином иконы «Богоматерь Владимирская» // Успенский собор Моск. Кремля: Мат-лы и исслед. М., 1985. С. 215–234). Пластину с Деисусом, вероятно, остались от оклада времени митр. Киприана (*Рындина А. В.* К истории реставрации окладов иконы «Богоматерь Владимирская» в XV в. // ДРИ. СПб., 1997. [Вып.:] Исслед. и атрибуции. С. 136–148), по своей типологии повторявшего предшествующие оклады святыни. Этот оклад, дополненный новыми пластинами басмы и прикладом, сохранился на иконе в XV–XIX вв. В описях Успенского собора XVII в. икона определяется как «Умиление»; она помещалась в киоте на амвоне, против царских врат (Описи Успенского собора. Стб. 309–311, 423–425. Примеч. 1). В описи 1701 г. икона впервые имеет название «Владимирская», она находилась в алтаре — в центре иконостаса, уст-





роенного по стенам вокруг жертвенника (Там же. Стб. 673). В 1-й пол. XIX в. икону перенесли в Петропавловский придел. И. М. Снегирёв назвал эту икону «запасной» (*Снегирев И. М. Памятники Моск. древности с присовокуплением очерка монументальной истории Москвы. М., 1842–1845. С. 17*), ошибочно отождествив ее со списком 1514 г., в XVII в. заменявшим древнюю святыню в крестных ходах (это неверное название повторяется до наст. времени). В 1905 г. была сделана новая серебряная риза; старый золотой оклад монтирован на доску и перенесен в соборную ризницу. В 1920 г. золотой оклад из Патриаршей ризницы передан в Оружейную палату. В том же году икона была реставрирована Е. И. Брягиным. В наст. время находится в Успенском соборе Московского Кремля.

Вторая икона, список «в меру и подобие», появилась либо в период реставрации В. и. в 1514 г., либо вскоре после этого. Она была написана как новая наместница древней святыни и точно повторяет поновленный древний образ (вероятно, была использована прорись). Для воссоздания в списке облика оригинала в ее золотом окладе с двенадцатыми праздниками на полях списка также поместили эти изображения, выполненные красками, между праздниками — образы вселенских и рус. святителей, указывающие на принадлежность иконы митрополичьему собору. На обороте иконы, так же как на древнем оригинале, изображен престол с орудиями Страстей (красочный слой XVII в.?). Иконографическая программа могла быть составлена митр. Варлаамом; ее автором, возможно, был один из мастеров, создававших в 1513–1514 гг. росписи Успенского собора. Согласно описям XVII в., на иконе был серебряный сканый оклад. В описи нач. XVII в. сказано, что на окладе имела «подпись» митр. Симона (Описи Успенского собора. Стб. 309–310). В этом сообщении содержится ошибка; переписчик не разобрал надпись (в описи не воспроизведена), в к-рой, вероятно, было указано имя митр. Варлаама, архим. Симонова мон-ря. В 1-й пол. XVII в. икона помещалась в киоте на амвоне, против царских врат, рядом с образом «Умиление» («Владимирская») в золотом окладе; во 2-й пол. XVII в. ее перенесли в Петропавлов-



Владимирская икона Божией Матери из Успенского собора Московского Кремля. Ок. 1514 г. (ГММК)

ский придел. Этот образ носили в плохую погоду в крестных ходах вместо древней чудотворной иконы. В 1917–1925 гг. икона была раскрыта из-под записей. В наст. время находится в Успенском соборе в киоте, с левой стороны от царских врат (на том месте, где до 1917 стояла чудотворная В. и.).

В. и. в Благовещенском и Успенском соборах Московского Кремля. В придворном царском храме Благовещения в пядничном ряду иконостаса, сформированном в XVII в., были собраны богато украшенные небольшие иконы-пядницы, принесенные сюда из Образной палаты (хранилища икон) и Казны; многие из них принадлежали предкам царей, являлись древними святынями. Согласно описи 1680 (1634) г., количество В. и. (9) намного превосходило число др. Богородичных образов пядничного ряда. При этом 2 иконы имели сплошные золотые оклады, у 3 золотыми были либо венцы и убрusy, либо цаты; у 7 имелись подвесные пелены. 4 иконы-пядницы находились в алтаре; выносной запрестольной иконой придела свт. Василия Кесарийского была В. и. с образом свт. Николая Чудотворца на обороте. Среди икон Благовещенского собора сохранилась самая почитаемая в XVI–XVII вв., имевшая золотой оклад «большая пядница» (40×33 см; раскрыта из-под записей в 1973–1978). По своим художественным особенностям икона

принадлежит к произведениям нач. XVI в. Ее иконография имеет существенные отличия от чудотворного оригинала и списков из Успенских соборов Владимира и Московского Кремля: изображена только одна рука Младенца Христа, другая, к-рой Он обнимает Мать за шею, не показана; между склоненными лицами и плечом Младенца видна золотая кайма мафория. Видимо, икона-пядница — список с чтимой В. и., находившейся в Благовещенском соборе до пожара 1547 г. Этот несохранившийся образ повторял чудотворную В. и. неточно, что могло произойти в результате воспроизведения древнего оригинала в драгоценном уборе, под к-рым была скрыта кисть руки Младенца. «Большая пядница» могла быть списком с него для домашней молельни вел. князя, она входит в группу аналогичных по иконографии икон, самые ранние из к-рых датируются 1-й четв. XV в.

В пядничном ряду иконостаса Успенского собора, представлявшем собой собрание однотипных образов святых в недорогих окладах, не было



Владимирская икона Божией Матери из Благовещенского собора Московского Кремля. Нач. XVI в. (ГММК)

ни одной В. и. В жертвеннике собора находились 3 иконы-пядницы. Одна из них — в серебряном басменном окладе, 2-я — в медном, согласно описи 1609–1611 гг., «писма митрополита Симона» (Описи Успенского собора. Стб. 328), возможно, это была его келейная икона; в последних описях она не упоминается. 3-я икона, в богатом драгоценном уборе, с 2 лицевыми пеленами, помещалась в киоте с затворами. В описи



1609–1611 гг. она названа «Владимирская Дымцовская» (происхождение названия не установлено) и указано имя вкладчика — кн. Димитрий Овчинин (воевода Иоанна IV). В описи 1701 г. отмечено, что на полях иконы были образы святых в рост: мч. Поликарпа Александрийского и Московских святителей Петра, Алексия, Ионы. Икона была создана между 1554 и 1577 гг. Ее иконографические аналоги — иконы этого извода со святыми на полях, выполненные во 2-й пол. XVI в.

В. и. в Троице-Сергиевом мон-ре. Первые В. и. появились в мон-ре в тот период, когда были созданы списки святыни для Успенских соборов Владимира и Московского Кремля; они воспроизводят не чудотворный оригинал, а его списки кон. XIV — 1-й четв. XV в. (*Щенникова Л. А.* Иконы Богоматери «Владимирской» в Троице-Сергиевом мон-ре и их отношение к первым чтимым спискам чудотворного образа // ИХМ. 2002. Вып. 6. С. 123–145). Большие иконы выполнялись специально для мон-ря, маленькие являются вкладными и келейными троицких иноков.

Икона 1-й четв. XV в. (87×62 см; ГТГ) с ростовым изображением прп. Сергия Радонежского на левом поле (осталась только трудноразличимая графья), происходящая, вероятно, из Троицкого собора и в посл. переданная на подворье мон-ря в Москве (*Гусева*. 1984. С. 58), по своей иконографии принадлежит к тем изображениям В. и., на к-рых кисть руки Младенца на шее Матери не показана. Эта икона — одно из самых ранних воспроизведений несохранившегося списка, находившегося, вероятно, в Благовещенском соборе Кремля. К данному иконографическому варианту относятся и 2 иконы-пядницы, созданные в тот же период. Происхождение 1-й (29×18 см, правое поле утрачено; из собр. В. А. Прохорова, ГРМ), наиболее близкой к иконе из Троицкого собора, неизвестно. 2-я (32×24 см; ГИМ), в первоначальном серебряном окладе, находилась в киржачском Благовещенском мон-ре (Опись 1917 — Гос. архив Владимирской обл. Ф. № 556. Оп. 1. Д. 5040. Л. 8. № 79), связанном с Троице-Сергиевым мон-рем. К ним примыкает икона 1-й трети XV в. (34×27 см; СПИАХМЗ), в серебряном окладе с Деисусом и святителями на полях, с золотой цапой, вложенная

в мон-рь боярином М. В. Образцовым (воевода Иоанна III). Ее отличительная особенность — изображение поверх мафория пальцев Младенца Христа, обнимающего Мать. В Троице-Сергиевом мон-ре имелось еще неск. икон-пядниц XVI в., аналогичных по иконографии иконам из ГРМ и ГИМ.

Большое количество икон-пядниц, вложенных в Троице-Сергиев мон-рь, показывает, что в XV — 1-й пол. XVI в. воспроизводилась иконография 3 ранних чтимых списков В. и.: из Успенского собора во Владимире; из Успенского собора



Владимирская икона Божией Матери из Троице-Сергиева мон-ря. Вклад боярина М. В. Образцова. 1-я треть XV в. (СПИАХМЗ)

Московского Кремля; несохранившегося списка из Благовещенского собора (?). Возможно, в среде иконписцев были распространены соответствующие образцы, восходившие к прорисям, сделанным с этих списков. Им свойственна одна общая черта — левая рука Богоматери опущена, приближена к колену Младенца. Во 2-й пол. XVI–XVII в. повторялась в основном иконография поновленной в 1514 г. чудотворной В. и. (левая рука Богоматери поднята, пальцы либо приближены к рукаву одежды Младенца, либо касаются его, в нек-рых иконах заходят на рукав). Возможно, это было связано с созданием новой прорисы древней святыни при поновлении ее в 1566/67 г. митр. Афанасием. Сокращенные варианты изображений В. и. (погрудные) также отражают иконографию 3 ранних списков.

В лит-ре XIX–XX вв. (*Поселянин*. Богоматерь. Ч. 1. С. 334–335; *Гусева*. 1995. С. 76–79) подобные изображения называются *Игоревской иконой Божией Матери*, т. к. имеют сходство с почитавшейся в Успенском соборе Киево-Печерской лавры легендарной «келейной иконой» блгв. вел. кн. Игоря Ольговича (согласно резной надписи на поздней серебряной ризе этой иконы). Однако имеющиеся иконы относятся к XVI в. (Там же. Кат. № 12. С. 104–105; Кат. № 14. С. 107), когда, вероятно, и появились первые сокращенные изображения В. и.; к этому же времени относилась и несохранившаяся «келейная икона» блгв. вел. кн. Игоря.

В. и. в монастырях Суздаля. В XV–XVII вв. в Покровском жен. и Спасо-Евфимиевом муж. мон-рях находились выполненные по заказам знатных особ, а также вложенные родовитыми постриженниками и их «сродниками» многочисленные иконы Богоматери, среди к-рых были богато украшенные В. и. Сохранившиеся иконы ныне находятся в музеях России (*Щенникова Л. А.* Иконы Богоматери «Владимирской» в мон-рях г. Суздаля // ИХМ. 2003. Вып. 7. С. 155–177). В. и. (96×69 см, реставрирована в 1976, Золотая кладовая ГВСМЗ), в серебряном окладе с праздниками на полях, с изображением Престола с орудиями Страстей на обороте, является одним из точных списков поновленного в 1514 г. чудотворного оригинала (вероятно, была использована прорись). В описи Покровского мон-ря 1597 г. «Владимирской» названа только эта икона. В ней повторен тот же тип лика Богоматери, что и на древней иконе, точно передано созерцательно-скорбное выражение глаз. Икона была создана вскоре после 1514 г., вероятно по заказу вел. кн. Василия III и его супруги Соломонии Сабуровой. Сохранившиеся иконы-пядницы XV–XVI вв., так же как и вкладные иконы Троице-Сергиева мон-ря, воспроизводят иконографические особенности 3 чтимых списков древней святыни. Они отличаются высокими художественными достоинствами, частично или полностью сохранился их драгоценный убор (одна из них в окладе сер. XVI в. находится в Оружейной палате ГММК). В Спасо-Евфимиевом мон-ре почиталась редкая по иконографии (единственная из сохр.)



Владимирская икона Божией Матери с клеймами Акафиста на полях из Спасо-Евфимиева мон-ря в Суздале. Посл. треть XVI в. (ГВСМЗ)

В. и. с клеймами Акафиста Богородицы на полях, в драгоценном уборе, созданная в посл. трети XVI в. по заказу «думного дворянина», опричника Иоанна IV Дементия (Деменши) Ивановича Черемисинова, ближайший аналог образу Богоматери — Волоколамская икона Божией Матери 1572 г. (см. разд. наст. ст. «В. и. в Иосифо-Волоколамском монастыре»). Согласно описи Спасо-Евфимиева мон-ря 1660 г., у иконы были 2 пелены: праздничная, с образом Богородицы, и повседневная, с крестом; икона помещалась в обложенном серебром с черневыми изображениями Св. Троицы и Денсуса киоте, на к-ром также были живописные образы святых и праздники. В период реставрации иконы в 1971–1983 гг. оклад был снят и перенесен на отдельную доску (икона и оклад находятся в экспозиции Золотой кладовой ГВСМЗ).

В. и. в монастырях Москвы. Списки чудотворной В. и. появились в древних московских мон-рях, вероятно, вскоре после создания икон-наместниц для Успенских соборов Владимира и Московского Кремля. В. и. XV–XVI вв., происходящие из московского в честь Сретения Владимирской иконы Божией Матери мон-ря, к-рый был основан на месте встречи святыни в 1395 г., не сохранились. Первая из них, видимо, напоминала список кон. XIV — нач. XV в. из Успенского собора Владимира. В Симоновом Новом мон-ре также находились иконы, близкие

по иконографии к первым точным спискам В. и. Из этого мон-ря происходит В. и. (138×104 см; с поздними надставками; ныне в ГТГ), иконография и композиция к-рой повторяют список из Успенского собора Владимира (Антонова, Миева. Каталог. Т. 2. № 572. С. 174). В. И. Антонова датировала икону 1-й пол. XVI в., Э. К. Гусева — нач. XVI в., приписав ее мастеру «круга Дионисия» (Гусева. 1995. Кат. № 8. С. 100). Появление этой иконы следует связывать с поновлением в 1518 г. икон из владимирского Успенского собора, когда, вероятно, по заказу митр. Варлаама (либо им самим) был создан также список для Симонова мон-ря (Щенникова Л. А. Почитание чудотворной Владимирской иконы Богоматери в эпоху Дионисия и его последователей // Ферапонтовский сб. М.; Ферапонтово, 2002. Вып. 6. С. 151–166). Варлаам был поставлен во митрополита из архимандритов этого мон-ря; сюда он возвратился в 1521 г., оставив кафедру.

В Новодевичьем мон-ре среди сотен Богородичных образов имелось неск. десятков списков В. и. До 1917 г. здесь почиталась В. и., напоминавшая древнюю святыню не



Владимирская икона Божией Матери из Симонова Нового мон-ря в Москве. Нач. XVI в. (ГТГ)

только иконографией, но и драгоценным убором (80-е гг. XVI в.; находится в местном ряду иконостаса Смоленского собора Новодевичьего мон-ря, у сев. алтарных врат). На широких полях ее оклада помещены 12 килевидных дробниц с двенадцатью праздниками; на одной из дроб-

ниц (вместо Сошествия Св. Духа) представлены св. Феодор Стратилат и вмц. Ирина — соименные святые царя Феодора Иоанновича (1584–1598) и царицы Ирины Феодоровны, в 1598 г. постриженной в Новодевичий мон-рь с именем Александра († 26 окт. 1609). Это, несомненно, царский вклад. Самая драгоценная икона-пядница (31,5×27,5 см; кон. XVI в., Оружейная палата ГММК), отмеченная в описи 1860 г., была передана в Оружейную палату. На широких полях иконы — золотой оклад с черневыми изображениями двенадцатых праздников в килевидных дробницах; драгоценная корона с камнями и жемчугом; на обороте — изображение Голгофского креста с орудиями Страстей. Эта икона, точно повторяющая древний чудотворный образ не только по иконографии, но и по структуре драгоценного убора, либо могла быть вкладом царя Бориса Годунова, умоленного «взойти на престол» благодаря крестному ходу в Новодевичий мон-рь с чудотворной В. и., либо принадлежала его сестре царице-инокине Александре.

В др. мон-рях Москвы в XVI в. также находились списки прославленной святыни, но к.-л. сведений о них в наст. время не имеется.

В. и. в Вологде. В церквах Вологды имелось неск. чтимых В. и. (Щенникова Л. А. Иконы Богоматери «Владимирской» в храмах г. Вологды // ИХМ. 2004. Вып. 8. С. 152–161). Из ц. в честь Владимирской иконы Божией Матери происходят 2 иконы, переданные после закрытия храма в ВГИАХМЗ. Одна — храмовый образ (130×87 см, боковые поля стесаны), созданный, видимо, вологодским мастером, ориентированным на привезенные из Москвы образцы (иконы-пядницы). В иконографии и композиции совмещены особенности списка кон. XIV — нач. XV в. из Владимира, поновленного в 1518–1519 гг. (между склоненными лицами Богородицы и Младенца Христа виден золотистый цвет рукава Его хитона), и древней чудотворной иконы, поновленной в 1514 г. (левая рука Богоматери поднята, пальцы приближены к рукаву Младенца). Авторская живопись на правой руке Христа и поднятой руке Богородицы не сохранилась; возможно, первоначально рука была изображена немного ниже. Заказчиками иконы могли быть либо кн. Василий III и его супруга Елена Глинская, молившие Богородицу

о чадородии, либо митр. Варлаам, в 1520 г. поставивший в Вологду еп. Пимена (Ходыкина). Ближайший аналог — В. и. из Симонова мон-ря.

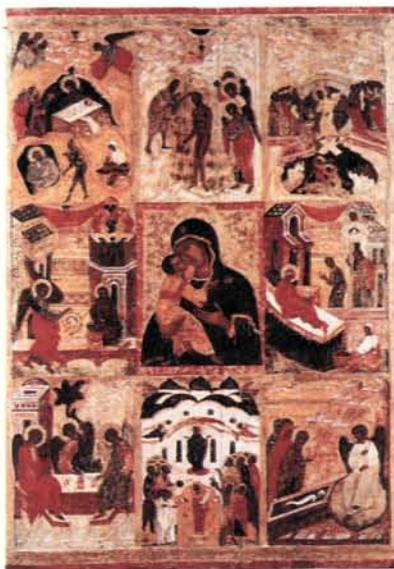
Др. В. и. из этой церкви была создана (согласно первоначальной вкладной надписи на нижнем поле) в 1549 г., при царе Иоанне IV, митр. Макарии и еп. Пермском и Вологодском Киприане (см. в кн.: *Чириков М. О.* Храмовая икона Владимирской церкви г. Вологды и ее реставрация. М., 1908). Изображение В. и. является средником монументального образа, на к-ром представлены праздники (Рождество Христово, Крещение, Воскресение—Сошествие во ад; Св. Троица, Жены-мироносицы у гроба Господня, Благовещение, Рождество Богородицы, Покров Богородицы), помещенные в клейма, равные по своей величине среднику. Изображение В. и., выделенное широкой красной рамкой, передает обобщенный образ чудотворного оригинала и его чтимых списков.



Владимирская икона Божией Матери из ц. в честь Владимирской иконы Божией Матери в Вологде. 20-е гг. XVI в. (ВГИАХМЗ)

Младенец обнимает Мать за шею (между ликами виден золотистый цвет одежды Христа), однако кисть Его руки не показана. Левая рука Богородицы опущена, пальцы касаются и колена Младенца, и Его рукава. По своим художественным и технико-технологическим особенностям икона является произведением «сформировавшейся вологодской иконописной школы» (*Рыбаков А.* Вологодская икона. М., 1995. Кат. № 60/61). В 1907 г. образ был рас-

чищен из-под записей иконописцами-реставраторами братьями М. О. и Г. О. *Чириковыми*, оставившими на поземе клейма «Жены-мироносицы» надпись о своей работе и опубликовавшими икону. Они полагали, что икона была сооружена усердием мира», поскольку в надписи 1549 г. сообщается о написании ее «в дом Пречистой к Володимерской всемирная». А. А. Рыбаков предположил, что выбор праздников и необычно крупный размер клейм обусловлены заказом «близлежащих одноименных



Владимирская икона Божией Матери. Праздники из ц. в честь Владимирской иконы Божией Матери в Вологде. 1549 г. (ВГИАХМЗ)

(праздникам.— *Л. Щ.*) приходов». Однако о существовании этих приходов ничего неизвестно. Более вероятно, что подобное соотношение клейм и средника прямо связаны с идейной программой иконы — прославлением В. и. в Вологде как «всемирной» святыни в одном ряду с важнейшими праздниками, посвященными Христу и Богородице. Замысел подобного прославления мог быть санкционирован царем и митр. Макарием, в 1547 г. рукоположившим еп. Киприана. Образ В. и. в среднике заменяет собой изображение праздника Сретения святыни, к-рый в вологодской иконе приравнивается по своему значению к важнейшим праздникам церковного года. Нек-рым аналогом иконе является произведение Дионисия Гринкова 1567/68 г. (ВГИАХМЗ); здесь сюжет «Сретение Владимирской иконы Божией Матери» также помещен среди избранных праздников.

В. и. в Ростове и Ярославле. В собрании ГМЗРК имеется более 20 икон Божией Матери «Владимирская», происходящих из храмов Ростова и его окрестностей. 7 могут быть датированы XVI в., 3 из них раскрыты из-под записей и опубликованы. Самая древняя — запрестольный образ из ц. Бориса и Глеба, находившейся близ Успенского собора на княжеском дворе (68×43 см; на обороте — св. князья Борис, Владимир и Глеб; 1-я четв. XVI в.). По иконографии она повторяет те списки чудотворной В. и., в к-рых левая рука Младенца Христа не видна. 2-я икона — большой местный образ, вывезенный из ц. вмч. Георгия в с. Шугорь Ростовского у. (113×81 см; приобретен у иконописца-коллекционера М. И. Тюлина, 1-я пол. XVI в.). Младенец обнимает Мать за шею, Ее левая рука опущена и приближена к колену Сына, как на списках нач. XV в.; главная иконографическая особенность — полуфигуры архангелов Михаила и Гавриила в верхних углах иконы. На 3-й иконе (106×73 см; 1-я пол.— сер. XVI в., происхождение не установлено) вверху также изображены архангелы; между ними, над нимбом Богородицы, — Преображение; вдоль узких боковых полей — образы святых в рост. Изображение Божией Матери с Младенцем иконографически близко образам на иконе из собрания Тюлина. Образы архангелов имеются на неск. ростовских иконах «Умиление», древнейшая из к-рых — Белозерская икона Божией Матери (1-я пол. XIII в.). В кон. XV — нач. XVI в., вероятно при архиеп. Вассиане (Рыло), в Ростове был создан список В. и. с архангелами. В этот период здесь были известны оба иконографических варианта, один из к-рых восходит к иконам-наместницам, а 2-й — к списку из Благовещенского собора Московского Кремля. Ростовские образы В. и. XVI в., отличающиеся высоким художественным качеством и строгой иконографической программой, могли иметь свою историю почитания и сказания, но они не зафиксированы в сохранившихся письменных источниках и ныне забыты, возможно, потому, что в кон. XVII—XIX в. особым почитанием пользовалась икона из Успенского собора Ростова.

Л. А. Щеникова

1. Чудотворная В. и. «Ростовская» (празд. 15 авг.), почитавшаяся в кафедральном Успенском соборе Рос-



това (ныне в ГМЗРК). В лит-ре XVIII — нач. XX в. об иконе рассказывается как о чудотворном образе, написанном в Киево-Печерском мон-ре в XI–XII вв. иконописцем прп. Алипием Печерским и присланном в Ростов вел. кн. Владимиром Мономахом (*Толстой М. В. Древние святыни Ростова Великого // ЧОИДР. 1847. Кн. 2. С. 21; Н. К. [Корсунский Н. Н.]. Сведения о Владимирской иконе Богоматери, принадлежащей Ростовскому Успенскому собору. Ярославль, 1873; Титов А. А. Ростов в его церк.-археол. памятниках. М., 1911. С. 24–25; Талицкий В. А. Ростовский Успенский собор. М., 1913. С. 38–40; Ровинский. Обзорение иконописания. С. 122*). Этот рассказ основан на статье Киево-Печерского Патерика «О преподобном Спиридоне просвирнике и об Алипии иконописце» (ПЛДР: XII в. М., 1980. С. 592–597). Почитание Владимирской «Ростовской» иконы как образа кисти прп. Алипия началось в Ростове, вероятно, вскоре после 1686 г., когда Киевская митрополия присоединилась к Московской Патриархии. Заботясь о прославлении святынь, митр. Иона (Сысоевич;



Владимирская икона Божией Матери из ц. Богоявления в с. Уславце Ростовского у. Сер. XVI в. (ГМЗРК)

† 1690) соединил сказание Киево-Печерского Патерика об иконе Богородицы с почитаемым в Успенском соборе Ростова списком В. и. В тот же период в нише алтаря Успенского собора, за образом В. и. в иконостасе, появилось настенное изобра-



Владимирская икона Божией Матери из Успенского собора в Ростове. Кон. XVII в. (ГМЗРК)

жение прп. Алипия. Как чудотворный образ кисти прп. Алипия икона была опубликована в кн. М. и В. Успенских «Заметки о древнерусском иконописании: Известные иконописцы и их произведения: Св. Алимпий и Андрей Рублев» (СПб., 1901. С. 16–18. Ил. 3). Позднее Н. П. Кондаков, Анисимов, Грабарь (*Кондаков Н. П. Иконография Богоматери: Связи рус. иконописи с итал. живописью раннего Возрождения. СПб., 1911. С. 172; Анисимов А. И. Домонгольский период древнерус. живописи // Он же. О древнерус. искусстве. М., 1983. С. 326; Письма И. Э. Грабаря из экспедиций // Грабарь И. Э. О древнерус. искусстве. М., 1966. С. 245*), а вслед за ними и др. исследователи XX в. (*Пуцко В. Г. Ростовское серебряное дело XVII в. // Музей применене уметности. Београд, 1975/1976. Зб. 19/20. С. 121; он же. Киевский художник XI в. Алимпий Печерский: По сказанию Поликарпа и данным археол. исслед. // Wiener Slav. Jb. 1979. С. 84; Сазонов С. В. Алимпий Печерский и икона «Богоматерь Владимирская» из ростовского Успенского собора // СРМ. 1995. Вып. 8. С. 63–75; Вахрина В. И. К истории почитания чудотворной Владимирской-Ростовской иконы Пресвятой Богородицы в Успенском соборе Ростова Великого // ИХМ. 2002. Вып. 6. С. 197–213; она же. Иконы Ростова Великого. М., 2003. С. 136–140, 296–297*) пришли к заключению, что В. и. «Ростовская» является списком XVII в.

с древней чудотворной В. и., заказанным митр. Иоасафом (Лазаревичем) для замены (обветшавшей?) одноименной чтимой иконы, стоявшей слева от царских врат и отмеченной как самая древняя (из сохранившихся) в описи Успенского собора 1691 г.

Икона поступила из Успенского собора в ГМЗРК в 1929 г., в 1995 г. была реставрирована. Ее размер (103,5×76,6 см) и иконография соответствуют древней В. и. из Успенского собора Московского Кремля. По своим художественным особенностям В. и. «Ростовская» является типичным произведением кон. XVII в., характерным для мастеров Оружейной палаты. На обороте масляными красками в светотеневой манере изображено Распятие с предстоящими Богоматерью и ап. Иоанном Богословом, появившееся, вероятно, в связи с началом ежегодных крестных ходов с иконой в XVIII в.

Фон и поля иконы покрывал кованный «сребропозлащенный» оклад с драгоценными камнями, а одежды Богоматери и Младенца Христа — массивная риза с чеканным орнаментом. Икона с окладом была вставлена в раму, также покрытую окладом, состоящим из отдельных пластин; слева и справа на пластинах рамы выделялись чеканные высокорельефные крупные фигуры архангелов Михаила и Гавриила с цветущими ветвями и развернутыми свитками в руках (сохр. отдельные части оклада; ГМЗРК). Согласно чеканным надписям с датами на окладах иконы и рамы, риза была изготовлена «тщанием» митр. Иоасафа (Лазаревича) в 1695 г., оклад рамы — в 1696 г.; в 1701 г. митр. Иоасаф приложил к окладу золотую пластину с чеканным изображением Богоматери с Младенцем и золотую монету («златницу») на помин души Патриарха Адриана. В 1795 г. к раме были прикреплены 7 накладных изображений, выполненных чернью, с сюжетами и надписями об истории иконы, взятыми из Киево-Печерского Патерика; их появление, очевидно, связано с указом Синода 1762 г., дозволившим вносить киевских святых в общий Московский месяцеслов. Даты изготовления ризы и оклада иконы позволяют отнести ее создание ко времени ок. 1695 г. Икона имела 2 праздничные лицевые подвесные пелены и 2 простые повседневные.



При митр. Иоасафе и его преемниках продолжалось почитание В. и. «Ростовская», в XVIII–XIX вв. — жителями не только Ростова, но и окрестных мест. В 1743 г. сщмч. Арсений (Мацеевич) установил (2 июля) ежегодный крестный ход с ростовской святыней в Ярославль и по селам Ростовского у. Крестные ходы совершались ежегодно в XVIII–XIX вв., продолжались в 20-х гг. XX в. по специальному разрешению местных властей и прекратились ок. 1929 г. после передачи иконы в музей.

С иконы было сделано неск. списков. В 1855 г. Городское об-во Ростова заказало местному художнику-иконописцу А. Ф. Крылову список с иконы с ростовскими святыми на полях для 128-й ростовской дружины Ярославского ополчения, участвовавшего в Крымской войне 1853–1856 гг. После возвращения дружины список был поставлен в Успенском соборе Ростова (ныне в ГМЗРК). В. и. «Ростовская» как главная Богородичная святыня Ростова в XIX в. изображалась на иконах с избранными ростовскими святыми и на гравюрах с видами Ростова.

В. И. Вахрина, Л. А. Щенникова

II. В Ярославле, в Спасском соборе Спасо-Преображенского мон-ря, находилась икона Богоматери с ростовыми изображениями свт. Афанасия Александрийского и прп. Сергия Радонежского на полях (118×92 см; 60-е гг. XVI в., ЯИИМЗ). Икона повторяет образ чудотворной В. и., но ее композиция имеет нек-рые отличия, придающие изображению своеобразие. Письмо иконы тщательное, мастеровитое. Она могла быть создана либо по заказу митр. Московского Афанасия, либо самим митрополитом-иконописцем, появившимся В. и.

В. и. в Вел. Новгороде. Первые В. и. появились в Вел. Новгороде в XVI в. благодаря известным «московским гостям» Сырковым (*Щенникова Л. А. Культ иконы Богоматери «Владимирской» в Вел. Новгороде // НИС. 2003. Вып. 9 (19). С. 290–315*). В сер. XVI в. государев дьяк Ф. Д. Сырков основал мон-рь в честь сретения Владимирской иконы. Храмовая икона главного монастырского собора была привезена из Москвы, о чем упоминается в грамоте государей-соправителей Иоанна и Петра Алексеевичей Новгородскому митр. Корнилию. В источниках XVII в. эта икона неоднократно

называется чудотворной; в день праздника В. и. 26 авг. в Сыркову пуст. из Вел. Новгорода ежегодно совершался крестный ход, установленный, вероятно, в XVI в. Согласно описям XIX в., в мон-ре было множество В. и., 2 из к-рых почитались как чудотворные. Одна из них (104×72 см), в богатом окладе, была храмовым образом Владимирского собора и являлась точным списком древней святыни. Другая (65×56 см), в старинном драгоценном уборе, находилась в алтаре этого собора. На ее полях были изображения Новгородских архиепископов Моисея и Никиты. Видимо, обе иконы были созданы московскими иконописцами по заказу Сыркова. Местонахождение этих икон в наст. время неизвестно.

В XVI в. В. и. находились также в главном новгородском соборе Св. Софии. Большая местная икона (103×71 см; НГОМЗ) из центрального иконостаса является одной из самых точных, высокохудожественных списков поновленной в 1514 г. древней святыни. Иконописец воспроизвел в красках драгоценный убор, ставший неотъемлемой частью образа. Рисованный убор (очелье, венец и корона с драгоценными камнями и жемчугом) был закрыт серебряным, сканым венцом, очельем и короной; на фоне и полях иконы — серебряный басменный оклад. На тыльной стороне, под тканевой «рубашкой», имеется вкладная надпись, из к-рой следует, что икона была создана по заказу Сыркова для Софийского собора московским иконописцем Симеоном Яковлевым в «7060 девятом» году. Относительно прочтения этой даты существуют 2 версии. Одни исследователи читают ее как 7069=1561 (Э. А. Гордиенко, А. А. Турилов), др. — как 7060=1552 (В. М. Сорокатый). Последняя датировка связана с отождествлением автора иконы с писцом Симеоном Яковлевым, трудившимся в Сырковом мон-ре в 1551–1552 гг. и скончавшимся в сент. 1552 г.

Очевидно, Сырков заказал 2 больших списка древней святыни: один — для своей новой обители, другой — для главного храма Вел. Новгорода. В. и. из Софийского собора позволяет представить, как выглядела несохранившаяся чудотворная икона из Сырковой пуст. Из Софийского собора происходит еще одна В. и. (52×42 см; НГОМЗ, живопись под

прописями), украшенная серебряными венцом с короной и басменным окладом. На ее боковых поляхверху представлены Новгородские архиепископы Никита и Иоанн, а внизу — 2 преподобных (вероятно, Сергей Радонежский и Варлаам Хутынский). Икона повторяет иконографию чудотворной В. и. Не исключено, что сохранившийся образ был также заказан Сырковым (вместе с анало-



Владимирская икона Божией Матери из собора Св. Софии в Новгороде. 1552 или 1561 г. (НГОМЗ)

гичной по размерам и сходной по иконографии 2-й В. и. из Сырковой пуст.) и предназначался для придела праведных Иоакима и Анны (расширенного при его участии), где покоились мощи свт. Никиты, переложенные в новый гроб под аркой.

В. и. в Псково-Печерском монастыре и в Пскове. Владимирская «Псково-Печерская» икона Божией Матери («Умиление») празднуется 21 мая, 23 июня, 26 авг., 7 окт. и в 7-ю неделю по Пасхе. В «Повести о Печерском мон-ре и чудесах от икон Богородицы «Успение» и «Умиление», начатой в 1531 г. игум. Корнилием и продолженной его преемниками, рассказывается о нападении на Псков в 1581 г. польск. кор. Стефана Батория и чудесном заступничестве Богородицы благодаря принесенным из Псково-Печерского мон-ря Ее чудотворным иконам «Успение» и «Умиление» (Владимирская). Последняя была поставлена на стене города у пробитого врагами места — на «забрале» (верхнем боевом настиле), перед иконой совершали молебны. Нападавшие стре-

ляли в икону, но ядра падали перед ней, не причиняя вреда. Литов. войска осаждали город 5 месяцев и не могли взять его, т. к. «световидная жена» ходила по стене города и сидела у пролома, охраняя «Свой град». Находившиеся в осаде в Псково-Печерском мон-ре священники и братья вместе со «всеми православными христианами» дали обет ходить с этой иконой в Псков в «седьмую неделю по Пасхе», в собор Св. Троицы, «чтобы не забывали грядущие роды победы над врагом, благодаря той чудотворной иконе». 24 мая 1601 г. Псковский архиеп. Геннадий повелел печерскому игум. Иоакиму с братией составить чин крестного хода, что и было выполнено 4 июня. Согласно этому чину, крестный ход с чудотворной иконой должен был совершаться во вторник 7-й недели по Пасхе, поскольку празднование чудотворной В. и. 21 мая в 1601 г. приходилось на вторник (*Аполос (Беляев), архим.* / Псково-Печерский мон-рь. СПб., 1860. С. 127).

1 июня 1587 г. псковский воевода боярин Никита Романович Трубецкой сделал запрос печерскому игум. Мелетию о чудесах от иконы «Успение». В ответ было составлено сказание о чудесах от икон «Успение» и «Умиление», в начале к-рого сообщается о чудесном покровительстве Богородицы осажденному Баторием городу и об установлении крестного хода; далее приводятся чудеса от этих икон. 1-е чудо — исцеление во время крестного хода 28 мая 1587 г. «вдовы Марии», ослепшей в 1584 г. Чудеса (большинство — исцеления от слепоты) совершаются в основном по молитвам либо «Пречистой Богородице» (без названия икон), либо в дни праздников, а также на литургии и «на молебном пении». Сказания о чудесах от икон, так же как и о Псково-Печерском мон-ре, повествующие о заступничестве Богородицы, основаны на сказаниях о древней чудотворной В. и. В них сообщается об иконе, носимой с крестным ходом, о создании ее «неким любезным Богу иконописцем, священноиноком Арсением Хитрошем», указываются ее размер и местонахождение: ««локотница большая», в ту же меру, что «Владимирская» на Москве, стоит в алтаре за престолом; обложена серебром» (*Летопись Псково-Печерского мон-ря / Сост. Ю. Г. Малков. М., 1993. С. 46, 159).*



*Владимирская икона Божией Матери
в соборе арх. Михаила
Псково-Печерского мон-ря. 1524 г.*

В описи 1586 г. значится только одна чудотворная икона — «Успение, в чудесах». Богородичных В. и. в этой описи названо 2: 1-я — «локотница обложена басмы серебряны, венцы с камышки хрустали», с приложенными к ней 9 крестами и «воротными» иконами; 2-я — образ в богатом серебряном окладе, на к-ром «по сторонам и внизу праздники Господские и Святых», с «прикладом» из 15 панагий и 3 крестов, с пеленой — вклад Игнатия Блудова (с окладом), с приложенной монастырской «кузницей». Первая икона может быть отождествлена с чудотворным образом «Умиление Владимирская». В описи 1652 г. обе иконы названы «Умиление». 1-я — образ «чудотворный местный», в киоте, в богатом серебряном окладе с «прикладом» и лицевой пеленой — «данье» царицы Евдокии Лукьяновны Стрешневой. 2-я — «Умиление в житии и с Господскими праздниками», в богатом окладе. В XIX в. чудотворная икона «Умиление», в украшенном камнями и жемчугом окладе, зимой стояла в иконостасе ц. Успения Богородицы, летом — в храме арх. Михаила.

В наст. время в соборе арх. Михаила, у правого клироса под сенью, находится В. и. в новой жемчужной ризе с цветными стеклами, называемая в мон-ре «Умиление» и почитаемая как древняя чудотворная (по монастырскому преданию 1524). В пещерной ц. Успения почитаются 2 аналогичные иконы, одна стоит в главном иконостасе, слева от царских врат; на окладе надпись о «соружении» этого образа в 1900 г.

2-я, возможно XVI в., находится на столпе у клироса, напротив центрального алтаря; ее обычно берут в крестный ход. В этой церкви имеется еще одна В. и. с образами святых на полях. Все иконы поновлены, что затрудняет определение датировки и отождествление их с древней монастырской святыней.

В храмах Пскова В. и. появились, вероятно, во 2-й пол. XVI в. В нач. XX в. они находились в Троицком соборе («очень древняя», в дорогом окладе), в Вознесенском мон-ре («старинного письма»), в ц. Вознесения (XVI? в. со сказанием о Божией Матери), в ц. свт. Николая в Любятове (чудотворная икона Божией Матери «Умиление» Любятовская, с праздниками, называемая также «Владимирская»), и еще 2 иконы в др. храмах (*Окулич-Казарин Н. Ф. Спутник по древнему Пскову. Псков, 2001. С. 84, 121, 139,*



*Владимирская икона Божией Матери
с клеймами Жития
праведных Иоакима и Анны
из ц. Вознесения в Пскове.
2-я пол. XVI в. (ПИАМ)*

148, 156, 239–240). Сохранилась икона из ц. Вознесения (154×128 см; ПИАМ). Изображение В. и. в среднике с большой точностью повторяет чудотворную В. и. из Успенского собора Московского Кремля, поновленную в 1514 г. На полях помещено 21 клеймо; в центре верхнего поля Св. Троица, 17 клейм иллюстрируют Житие праведных Иоакима и Анны, а также Богородицы, на 2 клеймах изображены самые значительные события из истории чудотворной В. и. (клеймо 6 — «Моление перед Владимирской иконой в Успенском соборе Владимира

в 1395 г.»; клеймо 9 — «Сретение Владимирской иконы у града Москвы»), в клейме 18 помещено особо почитаемое в Пскове изображение «Спас Недреманное Око». Вероятно, В. и. была создана после чудесного спасения Пскова от разорения Стефаном Баторием.

В. и. в Иосифо-Волоколамском монастыре. Согласно описи 1545 г., среди многочисленных икон Богоматери «Одигитрия» в Успенском соборе отмечены неск. В. и.: «местная», в серебряном окладе «писма Феодосиева» (вероятно, сына иконописца Дионисия); в «новом приделе» собора икона в серебряном окладе помещалась «над гробом княж Петровым Одолбина», а «пядница на гладком золоте» — на столпе; в ц. Богоматери Одигитрии «под колоколы» на аналое лежала пядница, «обложена медью» (Опись Иосифо-Волоколамского мон-ря 1545–7053 гг. // *Георгиевский В. Т.* Фрески Ферапонтова мон-ря. СПб., 1911. Прил. С. 2, 4, 5). Во 2-й пол. XVI в. в мон-ре появилось много вкладных икон, в их числе и В. и. В XVIII в. древние оклады были сняты, а ветхие иконные доски уничтожены. Среди 24 «не способных к починке» икон в серебряных окладах указаны 3 В. и., из к-рых 2 — запрестольные: одна с образом прп. Иосифа Чудотворца на обороте, др. с образом свт. Николая (Мат-лы для летописи Волоколамского Иосифова мон-ря из дел Архива Моск. Духовной Консistorии с 1746–1852 г. // *ЧОИДР.* 1887. Кн. 2. Смесь. С. 25, 56–57, 60). Последняя икона, возможно, напоминала запрестольный образ из придела свт. Василия Великого из Благовещенского собора Московского Кремля.

В. и. «Волоколамская» (празд. 3 марта), один из значительных местночтимых списков древней чудотворной В. и. (*Нектарий, иером.* Ист. описание Иосифова Волоколамского второкл. мон-ря Моск. губ., сост. в 1886 г. М., 1887. С. 30–31, 64, 95–96; *Геронтий (Кургановский), архим.* Волоколамский Иосифов второкл. муж. мон-рь и его совр. состояние. СПб., 1903. С. 43–44, 52, 67–68), отличается высоким художественным качеством. История создания и почитания иконы, связанная с известными историческими личностями 2-й пол. XVI в., была документально восстановлена благодаря исследованиям Антоновой, А. И. Плигузова (*Антонова В. И. Во-*



Владимирская «Волоколамская» икона
Божией Матери. 1572 г.
(ЦМиАР)

локоламская Богоматерь // *Очерки по рус. и сов. искусству: Ст., публ., хроника / ГТГ. М., 1974. С. 53–77; Плигузов А. И.* Вторая редакция мннейного жития Иосифа Волоцкого // *Исслед. по источниковедению СССР доокт. периода: Сб. ст. М., 1982. С. 29–55*) и В. А. Меняйло (результаты работы Меняйло были изложены в докладе «Новые сведения об иконе Богоматери Волоколамской XVI в.» на конференции 1995 г., посвященной 600-летию Сретения Владимирской иконы; неопubl. мат-лы переданы автору наст. ст.).

Первое упоминание об иконе относится к 1572 г.: в «Записной книге» Иосифо-Волоколамского мон-ря отмечен вклад Малюты Скуратова — «Образ местный большой Пречистые Богородицы Владимирские, а также его «обещание» воздвигнуть в обители ц. в честь сретения Владимирской иконы, на сооружение к-рой им были пожертвованы деньги и получена благословенная грамота митр. Кирилла (РГАДА. Ф. 1192. Оп. 2. № 395. Л. 168–169 об.). В 70-х гг. XVI в. (вероятно, между 1573 и 1575, до 1584) игум. Евфимием (Турковым) было составлено сказание о местночтимой святыне, озаглавленное «О принесении иконы Пречистыя Богородицы Владимирьския, и чудо святого о диаке Петре». Оно было включено в 3-ю редакцию Жития прп. Иосифа Волоцкого после 11 его чудес как 12-е чудо (древнейший список находится в сборнике 80-х гг. XVI в. из б-ки Софийского

собора в Вел. Новгороде — РНБ. Соф. 451/1. Л. 119–128 об.). В сказании говорится о знатном вельможе Григории (Малюте Скуратове), давшем обет воздвигнуть в Иосифо-Волоколамском мон-ре ц. в честь сретения Владимирской иконы и до начала ее строительства пославшем в мон-рь В. и., украшенную драгоценным окладом с изображением на полях, по указанию Григория, митрополитов Петра и Ионы. 2 марта 1572 г. с крестным ходом икона была принесена в мон-рь. Несший ее слуга Григория Петр имел «бесовские помышления» и «хульные помыслы», за что был наказан: при внесении иконы в Успенскую ц. он ударился головой о железную дверь; исцелен благодаря соборному молебну перед новой чудотворной В. и. Икона была заказана и вложена в Иосифо-Волоколамский мон-рь как храмовый образ для «обещанной» надвратной церкви накануне ухода Малюты Скуратова на Ливонскую войну. При осаде замка Вайсенштайн (ныне г. Пайде, Эстония) Малюта был убит (1 янв. 1573), и Сретенскую ц. построил его племянник Богдан Бельский (но не над въездными воротами, а близ северо-зап. угла Успенского собора). Принесенная в мон-рь икона была поставлена у царских врат Успенского собора, здесь она оставалась и после возведения Сретенской ц.

В «Обиходнике» мон-ря, составленном игум. Евфимием в 1573–1575 гг., икона впервые названа чудотворной «Малютина поставления»; 26 авг. в праздник Сретения Владимирской иконы перед монастырской иконой-списком полагалось зажигать большую тройную витую свечу на утрне, на молебне и на литургии (РГБ. Ф. 113. № 681. Л. 86–86 об.).

Драгоценный оклад иконы, с камнями и жемчугом, множеством привешенных к нему украшений, подробно описан в «Записной книге» и описи монастырского имущества 1591 г. (ИРЛИ. РИВ. Оп. 26. № 20. Л. 3 об.— 8); оклад исчез в годы Смуты. В XVII в. икона была вновь украшена; этот оклад, зафиксированный в многочисленных монастырских описях XVII в., в последующие столетия также был заменен. В XIX — нач. XX в. икону покрывала массивная серебряная риза, венцы с сиянием и убрус с чеканными накладками.



В 1954 г. В. и. была передана из Иосифо-Волоколамского мон-ря (преобразован в Народно-Краеведческий музей) в ЦМиАР, где находится и в наст. время. В 1961 г. реставрирована В. Е. Брягиным. В. и. по своему размеру (109×75 см) немногим больше чудотворного оригинала. Образ Богородицы с Младенцем Христом на руках очень точно повторяет древнюю святыню по композиции и рисунку фигур. На иконе красками изображен драгоценный убор чудотворной В. и.: очелье, венцы и городчатая корона, украшенные крупными драгоценными камнями и жемчугом. Вверху на полях, в медальонах, представлены полуфигуры архангелов с зеркалами в покровенных руках; внизу — крупные ростовые фигуры св. митрополитов Петра (слева) и Ионы (справа). Икона выполнена одаренным московским мастером (вероятно, царским иконографом). Подобные иконы-списки чудотворной В. и. (с изображениями на полях и без них) во 2-й пол. XVI в. создавались московскими мастерами по заказам известных исторических личностей для мон-рей и храмов в Вел. Новгороде, Суздале, Ярославле и др. городах. Образ Богородицы на иконе из Иосифо-Волоколамского мон-ря отличается редким по силе выражения скорбным состраданием. В XVI—XIX вв. икона являлась главной монастырской святыней, однако ее почитание не выходило за пределы обители; списки иконы неизвестны.

В. и. XVII в. с вкладными надписями и «летописями». В XVII в. почитание чудотворной В. и. в копиях-списках, создававшихся по заказам лиц разных сословий, распространилось по всей России. Заказчики списков святыни и иконописцы той эпохи нередко сопровождали изображение вкладными надписями и «летописями». В годы польско-литов. интервенции и Смуты чудотворную В. и. сохранял плененный в Кремле архиеп. Арсений Элассонский, с 1588 г. проживавший в Москве и служивший в кремлевском Архангельском соборе. В 1602 г. по его заказу мастером-греком, работавшим в Кремле, был создан список чудотворной В. и. (25×22 см; ГРМ) для приехавшего в Москву за «милостыней» Кесарийского митр. Германа; об этом сообщается в про странной греч. надписи на обороте иконы (под изображением Голгоф-

ского креста). Икона украшена серебряным золоченым чеканным окладом, венцом и дробницами с эмалью. Греч. мастер взял за образец В. и., подобную тем, к-рые писали московские мастера для «именитых людей» Строгановых.

В ряду знатных почитателей В. и. солепромышленники Строгановы занимают особое место. Их сев.-вост. вотчины подвергались частым нападениям местных племен кочевников («агарян»), для защиты от них строили укрепленные поселения-города



Владимирская икона Божией Матери.
1602 г. (ГРМ)

с храмами, где помещали В. и. Работавшие по их заказам мастера создавали В. и. с праздниками на полях, складни с образом В. и. на центральной створке и многочисленными ликами св. заступников на боковых створках. Заказы Строгановых способствовали возникновению и широкому распространению В. и. с клеймами сказания на полях. На большинстве сохранившихся строгановских икон и лицевых пелен с образом Богородицы имеются вкладные надписи (Искусство строгановских мастеров: Реставрация, исслед., пробл.: Кат. выст. М., 1991. Кат. № 8, 31, 48—50, 78, 83, 84).

Среди изображений В. и. с «летописями» выделяется образ из ц. Св. Софии в Средних Садовниках на Софийской набережной в Москве (101×73 см; ГТГ). Согласно «летописи», на нижнем поле оклада (1805, находился на иконе до 1922), она была написана свящ. Иоанном Михайловым в 1697 г. с чудотворной В. и. «письма евангелиста Луки» (из Успенского собора Кремля), а «подобие образа» (прорись) было «снято» с иконы, списка 1519 г., созданного

при митр. Варлааме; в «летописи» сообщается также, что «в то время Богородичная икона, что письма евангелиста Луки, благоволила образу своему быть во граде Владимире» (воспроизведение надписи см.: *Анисимов*. Владимирская икона. С. 48—49). Вероятно, «летопись» помещалась на старом окладе 1697 г. и была воспроизведена на новом окладе 1805 г. По иконографии икона 1697 г. точно повторяет чудотворный образ, поновленный в 1514 г., и созданную после его поновления икону-наместницу с праздниками и изображениями святителей на полях.

В. и. в творчестве Симона Ушакова. Служивый «дворянин московский» и «царский иконограф» Симон (в крещении Пимен) Федорович Ушаков (1626—1686) глубоко почитал В. и. Из 11 сохранившихся Богородичных икон его кисти 4 — В. и. Самое раннее из известных произведений Ушакова — точный список чудотворной В. и., созданный им в 1652 г. для ц. арх. Михаила в Овчинниках в Москве (104×70 см; ГТГ). На обороте изображен Голгофский крест с орудиями Страстей; над нижней шпонкой надпись: «Лета 7160 году списана сия икона с самых чудотворных иконы Пресвятыя Богородицы Владимирския и мерой, а писал государев иконописец Симон Федоров...» Возможно, он поновлял святыню (как в последние годы поновлял мн. древние иконы) и снял с нее прорись. Письмо традиц. иконописное, но лик Богородицы с мягким живым выражением глаз имеет крупные, рельефные черты.

2 В. и. были созданы Ушаковым с учениками для Успенского собора Флорищевой в честь Успения Пресв. Богородицы пуст., настоятелем к-рой был родственник иконописца игум. Иларион (с 1682 митрополит Суздальский). 1-я икона кисти Ушакова из пустыни не сохранилась. Она была «строгаго иконописного стиля» и «прекрасного письма», украшена ризой в 1792 г. и вставлена в икону с сюжетными клеймами XVIII в. (*Георгиевский*. 1896. С. 123—124). 2-я (105×70 см; ГВСМЗ) стояла в алтаре около жертвенника. Образ Богородицы в среднике, как и др. В. и. письма Ушакова, по иконографии точно повторяет древний чудотворный образ. Письмо пластически трактованных ликов выполнено по темному санкирию, крупные глаза изображены в «живоподобном





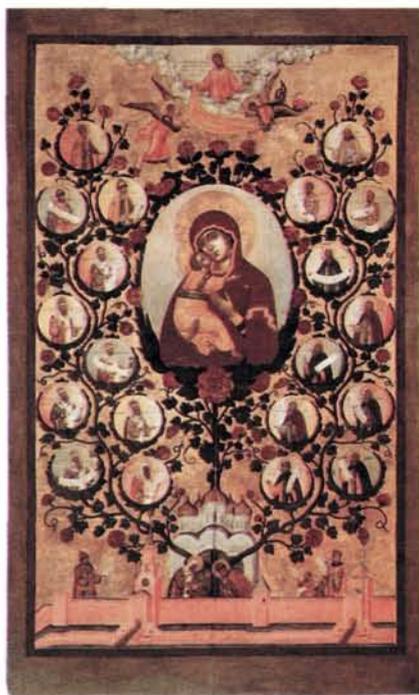
Владимирская икона Божией Матери с Престолом уготованным и избранными святыми на полях. Симон Ушаков. 1660 г. (ГВСМЗ)

натурализме». В центре верхнего поля, на «облачном» розовом фоне медальона, — «Престол уготованный с орудиями Страстей», в углах — покоренные образы архангелов в овалах. На нижнем и боковых полях в аналогичных овалах — святые: на левом — прп. Силуан и архиеп. Андрей Критский (по надписи XIX в.), на правом — архидиак. Стефан и прп. Пимен Великий, на нижнем — мч. Феодор Тирон, Мария Египетская и прп. Евфросиния Муромская. На нижнем поле — пространная надпись: «В лето... 1660 года написан сей образ... в... граде Москве изографом Симоном Ушаковым с учеником его Андреем Владимировым... в лавру Успенния... в память по своим родителям схимонахе Филарете, схимонахе Савватие, схимонахе Сергие, Татиане, Андрее и прочих...»

В 1662 г. Ушаков написал В. и. для Сретенского мон-ря в Москве (101×69 см; ГРМ). Под изображением, вверху нижнего поля, — мелкая надпись: «Лета 7170 году писал сий образ зограф Пимин зовомый Симон Феодоров сын Ушаков в монастырь С[т]ретенския чудотворныя Ея иконы Владимирския Пречистыя Богородицы по обещанию игумена Дионисия того же монастыря». В отличие от В. и. из ц. арх. Михаила в иконе 1662 г. усилено «живоподобие» лиц.

В 1668 г. для ц. Св. Троицы в Никитниках Ушаков создал икону

(105×62 см; ГТГ), выражающую церковно-гос. почитание В. и. в эпоху царя Алексея Михайловича (датирующая надпись внизу на изображении кремлевской стены). Она представляет древо Московского царства (подобное Древу Иессееву родословия Иисуса Христа), произрастающее из Успенского собора Московского Кремля. В центре древа — В. и., в ветвях — рус. святые со свитками в руках; подобно библейским пророкам, они славословят Покровительницу Московского царства. Икона не



Владимирская икона Божией Матери — Покровительница государства Московского («Древо государства Московского»). Симон Ушаков. 1668 г. (ГТГ)

имеет надписи с названием. Главная ее идея — Божественное покровительство царствующему дому и гос-ву Московскому, являемое В. и. Поэтому икона может быть названа «Богоматерь Владимирская — Покровительница государства Московского» (Щенникова Л. А. Икона «Древо Государства Московского» // Христ. реликвия в Моск. Кремле. М., 2000. Кат. № 82. С. 252–253).

Местнотчимые списки В. и. и сказания о них XVII–XX вв. В XVII–XX вв. В. и. находились в большинстве храмов России, многие почитались как чудотворные, о них составляли сказания, записывали показания свидетелей о совершившихся чудесах. В XIX — нач. XX в.

сведения о наиболее известных тогда чтимых В. и. были собраны в печатных сборниках, главным из к-рых является кн. Е. Поселянина «Богоматерь: полное иллюстрированное описание Ее земной жизни и посвященных Ее имени чудотворных икон» (СПб., 1909. М., [1997]). Древние чтимые иконы, обветшавшие или погибшие, нередко заменяли новыми списками. После революции 1917 г. почти все местнотчимые иконы исчезли: «не имеющие музейной ценности» были ликвидированы, высокохудожественные изображения, переданные в музеи, в большинстве случаев стали «беспаспортными». История икон, оставшихся в действующих храмах или сохранившихся у частных лиц, также во многом была забыта. Спасенные от уничтожения письменные источники со сказаниями о чудотворных иконах в наст. время хранятся в архивах России. Нек-рые из сказаний изучены и опубликованы. Однако о большинстве чтимых В. и., внесенных в книгу Поселянина, в наст. время новых сведений не обнаружено; местонахождение их неизвестно, поэтому о следующих иконах см. в книге Поселянина: из Трокурова мон-ря Лебедянского у. Тамбовской губ.; «Заоникийская» из мон-ря близ г. Вологды (явилась в 1588); «Чугуевская» из Волчанского у. Харьковской губ.; из слободы Мартовой того же уезда (избавление от бедствий в 1822, 1830 и 1849); из дер. Андреевки в 68 верстах от г. Изюма Харьковской губ.; из Хорошева девичьего мон-ря Харьковской губ.; из соборной церкви (1829) г. Двинска Витебской губ. (ныне Даугавпилс, Латвия); из собора г. Валуйки Воронежской губ., ныне Белгородской обл. (по преданию, прислана имп. Петром I, чудо избавления от холеры в 1848); из кафедрального собора Астрахани (по преданию, поднесена царем Иоанном IV игум. Кириллу при его отъезде в 1568 в покоренную Астрахань); из собора г. Верея Московской губ. (по преданию, обретена малыши детьми на р. Протве); из г. Задонска Воронежской губ., ныне Липецкой обл.; из Владимирского собора г. Казани; из Корнильева Комельского мон-ря Грязовецкого у. Вологодской губ.; «Владимирская-Селигерская» (называемая «Келейная-Владимирская») из Нилово-Столобенской пуст. Осташковского у. Тверской губ.

(празд. 7 дек., по преданию, принесена прп. Нилом в 1528 и находилась в его келье); из собора Св. Троицы Горницкого жен. мон-ря Вологодской губ. (м. б. отождествлена с В. и. сер. XVI в. из этого мон-ря, ныне в ЧерМО; воспр.: Рыбаков А. Вологодская икона. М., 1995. Кат. № 41) и др. (*Поселянин*. Богоматерь. С. 290–323).

В. и. из г. Нерехты Костромской обл. (празд. 2 мая). В 1635 г. в Нерехте был основан Богородицко-Сретенский девичий мон-рь, где находились 2 чудотворные В. и. (*Назаретский И., свящ.* Сказание о находящихся во Владимирской церкви г. Нерехты двух прославленных чудотворениями св. иконах Божией Матери, именуемых Владимирскими. М., 1860). О первой из них жителем Ярославля, переехавшим в Нерехту, Иоанном Аверкиевым в 1635 г. было составлено сказание (ркп. не сохр.). В 1767 г. сказание было воспроизведено в рукописном сборнике нерехтского купца Андрея Несторовича Третьякова «Рай мысленный». Согласно сказанию (*Каган М. Д.* Сказание о иконе Богоматери Владимирской в г. Нерехте // СККДР. СПб., 1998. Ч. 3. Вып. 3. С. 392–394), в 1634 г. Иоанну Аверкиеву во сне явилась Богоматерь и повелела ему купить В. и. у иконописца Димитрия, а затем перенести ее в Нерехту. Иоанн не сделал этого, и Богоматерь еще дважды являлась ему с тем же указанием. За непослушание он был наказан «расслаблением» тела и только тогда купил икону, к-рую оставил в своем доме до весны. Затем по рекам Волге и Солонице на лодке перевез ее в Нерехту. От иконы начались чудеса; среди исцеленных был и сам Иоанн. По прошению жителей Нерехты Патриарх Иоасаф I благословил построить для иконы церковь и основать мон-рь в честь ее сретения. Драгоценный венец для иконы был заказан жительницей Ярославля Матреной в благодарность за исцеление от слепоты.

Сказание (повесть) о 2-й иконе содержится в том же рукописном сборнике Третьякова. Через год после прославления 1-й иконы «некая вдова Екатерина Вавилова, дочь по прозвищу Владимирка» из Ярославля, услышав о чудесах нерехтской святыни и основании девичьего мон-ря, пожелала пожертвовать в новую обитель запрестольный образ.

В 1635 г. она заказала ярославскому иконописцу В. и. с образами святых Кирилла и Афанасия Александрийских, прп. Алексия, человека Божия, и вмц. Екатерины на обороте (со-



Владимирская икона Божией Матери.
Иконописец Димитрий. 1634 г.
(собор в честь Владимирской иконы
Божией Матери в Нерехте)

именные святые заказчицы и ее родственников). Новописаную икону вначале поставили в ярославской ц. арх. Михаила; от образа сразу начались исцеления, и его перенесли в большую ц. Благовещения. Затем по указанию митр. Ростовского и Ярославского Варлаама II (1619–1652) икону поместили в соборную ц. Успения. Строители нерехтского Сретенского мон-ря Иоанн Аверкиев и Антоний просили прислать «обещанную» икону в Нерехту, но ярославцы отказались отпустить чудотворную святыню — самое «драгоценное сокровище» в их городе. В 1636 г. после получения грамоты от Патриарха Иоасафа митр. Варлаам приказал отправить икону в Нерехту. Чудеса от этого образа были многочисленны; в 1644 г. город был спасен от мора. На вклады царей Феодора Алексеевича (1678), посетившего Нерехту вместе со своими братьями Алексеем и Петром по пути во Флорищеву пуст., и Петра I Алексеевича (1685) при попечительстве Иоанна Аверкиева в мон-ре была построена кирпичная Владимирская ц., освященная Патриархом Иоакимом в 1686 г. Чудотворные иконы поместили в главном иконостасе храма. В XVIII в. от нерехтских В. и. продолжали происходить чудеса (записи исцелений датированы 1746, 1748, 1752, 1753, 1755, 1761, 1762).

В том же столетии, возможно по инициативе Третьякова, была написана В. и. с 14 клеймами сказания о чудотворных нерехтских иконах (в клеймах представлены Иоанн Аверкиев, Патриарх Иоасаф, цари Феодор, Иоанн и Петр, молившиеся перед иконами в 1678, жители Нерехты; находится в ц. Успения Пресв. Богородицы, 1724, в с. Тетеринском близ Нерехты).

В XIX — нач. XX в. обе иконы находились в ц. в честь Владимирской иконы упраздненного Сретенского мон-ря. В 30-х гг. XX в. церковь была закрыта, ее внутреннее убранство уничтожено; чудотворные иконы бесследно исчезли. В 1983 г. одна из них была найдена архит.-реставратором С. В. Демидовым в деревянном сарае действующей кладбищенской Крестовоздвиженской ц. и передана в местный краеведческий музей (*Демидов С. В.* Из истории нерехтской иконы Владимирской Богоматери 1636 г. // *Худож. наследие: Хранение. Исслед. Реставрация / ГНИИР. М., 2001. Вып. 19. С. 55–56. Ил. 1–3*). После укрепления и частичной реставрации икону поставили во вновь открытую в 1992 г. Преображенскую (Ильинскую) ц. 15 мая 2004 г. Костромской епархии был возвращен Владимирский собор г. Нерехты, куда была перенесена икона.

Икона (66×53 см) XVII в. вставлена в живописную раму (83,5×64,5 см) нач. XX в. (?); видимо, одновременно с изготовлением рамы сильно попорченное изображение на обороте иконы было счищено. На тыльной стороне под черной бархатной тканью реставраторы обнаружили надпись, сообщающую о поновлении иконы в 1915 г. верхневолжским живописцем Н. И. Баженовым трудами нерехтского купца Е. П. Сыромятникова. Поскольку икона первоначально была двусторонней (на обороте сохр. фрагменты левкаса со следами темперной живописи, стертые поля ковчега), исследователи заключили, что она является 2-й нерехтской святыней, заказанной Е. Вавиловой. По иконографии икона из Нерехты, как и большинство изображений В. и. XVII в., повторяет древнюю чудотворную (левая рука Богоматери высоко поднята — пальцы закрывают край рукава рубашки Младенца Христа). Над венцом Богоматери изображена корона, зубцы к-рой, как и венец,

украшены нарисованными драгоценными камнями. Мафорий Богоматери коричневый, одеяние Христа красного цвета, прописано золотом. Венцы и корона золотые, фон светло-охристый. Поля иконы темно-зеленые, с орнаментальной каймой.

В. и. «Оранская» (празд. 21 мая) — одна из наиболее известных местночтимых икон-списков В. и. (*Гавриил, иером.* Описание Оранского Богородицкого первокл. мон-ря. Н. Новг., 1871; Ордынская пустынь Смоленской епархии. СПб., 1873). Согласно сказанию (*Охотина Н. А.* Сказание о иконе Богоматери Оранской // СККДР. СПб., 1998. Ч. 3. Вып. 3. С. 394–399), составленному в 1662 г. повелением царя Алексея Михайловича, икона была написана в 1629 г. протопопом кремлевского Успенского собора Кондратом Ильиным (родом из Нижегородской губ.) и московским изографом Григорием Чёрным по заказу нижегородского дворянина Петра Андреевича Глядкова. Автором сказания, вероятно, был сам Глядков; текст сказания дополнялся в 1663–1667 гг. Новописанная икона была поставлена в храме свт. Николая Чудотворца в с. Бочеве (поместье Глядкова), где она оставалась ок. 5 лет. В Великий пост 1634 г. в «тонком сне» ему было видение Богоматери, повелевшей воздвигнуть на горе ц. в честь Владимирской иконы. После 2 повторных видений Петр нашел указанное ему Богородицей место — Орано поле у Словеновой горы (Словенской, Славянской, в 50 верстах от Н. Новгорода) и, получив от Патриарха Иоасафа I благословенную грамоту, в 1634 г. построил в этой местности церковь (освящена в 1635), а затем основал мон-рь. На новую пустынь напали жители окрестных мест — языческая мордва, стремившаяся разными способами сохранить свои земли и изгнать правосл. монахов.

В. и. была поставлена в монастырский храм, от нее совершались многочисленные чудеса, записанные очевидцами. Боярский сын Василий Потапов, собиравший «архиерейские дани» в Нижегородской земле, сообщил о новоявленной чудотворной иконе Патриарху Иоасафу I. По грамоте Патриарха для расследования чудес была создана комиссия (вероятно, в 1635) из нижегородского духовенства во главе с архим. нижегородского Печерского мон-ря Рафаилом и протопопом Архангель-

ского собора Иосифом. После тщательного расследования чудеса были признаны достоверными и переписаны в специальную книгу для предоставления ее Патриарху Иоасафу и царю Михаилу Феодоровичу. В книге (не сохр.) было записано ок. 500 чудес, явленных в 1635–1667 гг., в основном — исцеления болезни



Перед крестным ходом с Владимирской «Оранской» иконой Божией Матери. Фотография нач. XX в.

глаз (281), головы (25), ушей (37), рук (61), ног (38) и др. (145); в нее было внесено чудо 1714 г. (исцеление крестьянина Петра Козмина). Хранившаяся в Оранском мон-ре книга была переложена с церковнослав. на рус. язык и опубликована иером. Гавриилом. Ее список под названием «Сказание о чудесах пресвятыя Богородицы, содеянных от чудотворных ея икон Владимирских, яже в новой пустыни на Словеновой горе в различных болезнях и скорбех...» (единственный из сохранившихся) был внесен в сборник кон. XVII — нач. XVIII в. (ГИМ. Забел. № 467. Л. 122 об. — 223 об.). Сказание об иконе («Повесть о новоявленных чудесах от образа пресвятыя Владычицы нашея Богородицы Приснодевы Марии, нарицаемаго Владимирския, содеянных... в пустыни близ Оранскаго (вариант — Ораного. — Л. Ш.) поля на Словенской горе») сохранилось в неск. списках 2-й пол. XVII — нач. XVIII в. в краткой и полной редакциях. Рукописное сказание XVII в. было в XVIII в. переписано в книгу, состоящую из 3 частей: «Службы перед новоявленным чудотворным образом», «Повести о новоявленных чудесах от образа», «Сказания о чудесах» (с добавлением чуда 1714). Сказание основано на документах и хорошо проверенных исторических фактах (*Шмидт С. О.* К истории монастырской колонизации XVII в.: («Повесть о начале Оранского монастыря») // ВИРА. 1964. Т. 12. С. 297–309); упоминаемые в нем современ-

ники Глядкова — известные исторические лица (Патриарх Иоасаф I, митр. Крутицкий Питирим, дьяк И. Т. Грамотин и др.).

В кон. 90-х гг. XX в. стало известно еще одно сказание, составленное между 1715 и 1719 гг., — «Чудо новое Пресв. Богородицы, что на Орано поле, повествующее об избавлении из швед. плена (во время Северной войны России со Швецией) яицкого казака Ивана Го-

лованова (в 1715), благодаря заступничеству Богородицы, повелевшей ему после освобождения

из «полона» пойти в обитель, называемую «Орано поле», где стоит ее чудотворная В. и., и совершить благодарственный молебен» (РГБ. Ф. 732 (поступила в 2000). № 106. Л. 99 об. — 100; опубл.: *Рыков Ю. Д.* Чудо новое Пресв. Богородицы, «что на Орано поле»: неизв. памятник нижегородской письменности XVIII в. // Памятники христ. культуры Нижегородского края: Мат-лы науч. конф. 29–30 марта 2001 г. Н. Новг., 2001. С. 22–32).

Согласно описям имущества мон-ря XVIII–XIX вв. и публикациям, икона, почитаемая как святыня всей Нижегородской губ., была богато украшена драгоценным окладом, к-рый на протяжении столетий неоднократно обновлялся и дополнялся богатым прикладом. Икона претерпела многочисленные поновления; наиболее значительные были сделаны в 10-х гг. XVIII в. (ко времени сооружения новой кирпичной церкви вместо старой деревянной и перенесения в нее иконы), к 1734 г. (по указу имп. Анны Иоанновны изографом Петром Котомяю), в сер. века (до 1778) и в 1797 г. В период последней реставрации в XVIII в. были сделаны новый серебряный золоченый чеканный оклад с дробницами (с образами евангелистов и архангелов) и риза «высокой работы за московским клеймом», венец и корона с образами летящих ангелов, сплошь низанная крупным жемчугом; оклад украшали драгоценные камни, финифть и жемчуг. В 1804 г. (сооружение новой церкви) жем-



чужная корона на венце иконы была заменена бриллиантовой. В 1827 г. по указу имп. Николая I венцы и уборы святыни были перенесены в арзамасской Алексеевской общине: появились жемчужные лучи, новые драгоценные камни, на «воротничке» Богоматери — золотые украшения с алмазами и бриллиантами. В XIX в. на иконе оставался оклад 1797 г.; в сер.— 2-й пол. XIX в. его переделывали еще неск. раз, при этом часть драгоценностей была снята и употреблена на украшение иконы-списка.

В 1771 г. в благодарность за спасение от моровой язвы жителей Н. Новгорода и окрестных мест были установлены крестные ходы со святыней в Н. Новгород и с. Павлово Горбатовского у.; с 1791 г. — в г. Арзамас (во избавление от падежа скота и «умножения бесноватых»); с 1866 г. — в г. Семёнов (для помощи от заразных болезней и раскола); с 1877 г. — в др. уездные города. Большую часть года икона бывала в крестных ходах, во время к-рых происходили исцеления и др. чудеса, а мон-рь получал богатые пожертвования. В XVIII–XIX вв. икону носили в закрытом ковчеге на плечах. Крестные ходы продолжались до 1921 г.; возобновлены по благословению митр. Нижегородского Николая (Кутепова) в 2000 г.

В кон. 30-х гг. XIX в. художниками Гладковым (из Арзамаса) и Железновым (из Н. Новгорода) в период создания икон для новой Владимирской ц. был сделан список с чудотворной В. и. «Оранская», выполненный в размер оригинала, но в соответствующей времени живописной манере, с укрупненными изображениями. В 1840 г. икона-список была одета в серебряную золоченую ризу с драгоценными камнями и жемчугом. Новую икону поставили в иконостас Владимирской ц. на место оригинала, к-рый поместили на правом столпе (в киоте и ковчеге за стеклом).

Икона находилась в Оранском Богородицком мон-ре до его упразднения в 20-х гг. XX в. В 1928 г. В. и. через Госфонд, где был снят ее драгоценный оклад, поступила в Нижегородский губ. музей. В 90-х гг. XX в. она была исследована и на основе монастырских описей отождествлена с чудотворной святыней (*Бахарева Н. Н.* Икона «Богоматери Владимирской Оранской»: (К вопро. об атрибуции и истории иконы) //

Памятники истории и архитектуры Европ. России: (Исслед., реставрация, охрана): Мат-лы докл. науч. конф. Н. Новг., 1995. С. 146–156). Икона (106,5×75 (73,5) см) сохранилась до наст. времени под многочисленными прописями и темной загрязненной олифой. На обороте надпись: «Первая копия» (сделана, вероятно, для отличия ее от копии 30-х гг. XIX в.). В верхней части изображена Богоматерь с Младенцем типа «Владимирской»; в нижней части — 9 ростовых изображений святых: Московские митрополиты Петр, Алексей, Иона, святые кн. Михаил Черниговский и его боярин Феодор, блгв. царевич Димитрий Угличский, блаженные Василий, Максим, Иоанн Московские. Вторая В. и. из Оранского мон-ря (копия 30-х гг. XIX в.) также хранится в фондах Нижегородского гос. художественного музея (не исследована и не реставрирована).

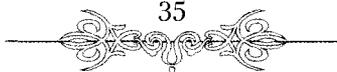
В. и. «Красногорская (Черногорская)» (празд. 21 мая и 13 авг.) — местнотимная из Красногорского (Черногорского) Богородицкого мон-ря Пинежского у. Архангельской губ., находившегося в 195 верстах от Архангельска, в 16 — от Пинеги, на Чёрной (Красной) горе, на правом высоком берегу реки (*Васильев А., свящ.* Ист. очерк Красногорского мон-ря Архангельской губ. Пинежского у. СПб., 1880; *Макарий [Миротубов], еп.* Ист. описание Красногорского мон-ря. Архангельск, 1906). Хранившиеся в мон-ре документы XVII–XIX вв. (списки с грамот московских царей и Новгородских митрополитов, письма, записи чудес от иконы и др.) об основании мон-ря и его святынях сообщают, что в 1603 г., в царствование Бориса Феодоровича Годунова, в Кевроле, на р. Пинеге, при ц. Воскресения жил игум. Варлаам. У него был список В. и., к-рый он в конце жизни хотел отдать юрод. Харитону. Однако во сне ему явилась Световидная Жена и повелела отдать икону вдовому свящ. Мирону, т. к. через нее Богу угодно прославить Чёрную гору. Получив от игум. Варлаама икону со словами Божия произволения о ней, свящ. Мирон сначала поставил ее в своей ц. свт. Николая Чудотворца в Юроле, на левом берегу Пинеги, в 2 верстах от Чёрной горы, поскольку сама гора была недоступна из-за глубокого снега. От иконы сразу же начались исцеления. Одной из исцелен-

ных женщин был услышан голос, повелевавший отнести святыню на гору. Летом 1604 г. икону отнесли и поставили у креста, обнесенного оградой. Здесь она вначале оставалась без присмотра. В том же году в Кевролу пришел из Москвы, спасаясь от Смуты и ища уединенной молитвенной жизни, мон. Иоанн. По «сонному видению» он ушел на Чёрную гору, где происходили чудесные явления, открывавшиеся разным людям (огненные столбы до небес, колокольный звон и др.). По совету игум. Варлаама свящ. Мирон принял монашеский постриг с именем Макарий. По его прошению царь Василий Иоаннович в 1606 г. дал грамоту на основание мон-ря. В 1608 г. новая монастырская церковь с поставленной в ней чудотворной иконой была освящена. Обитель и хранившаяся в ней икона получили название Черногорские, а через некоторое время, когда благодаря монастырским храмам преобразился дикий вид горы и она стала называться Красная, изменилось наименование и мон-ря, и иконы.

Она стала называться также «Умиление» «Красногорская (Черногорская)». В 1698 г. был установлен ежегодный крестный ход с В. и. «Красногорская» (а также со 2-й чудотворной иконой того мон-ря — «Грузинской», купленной в 1622 купцом Латкиным у персиян в Грузии) в Холмогоры. В XIX в. икону уносили на неск. недель в Архангельск, а также в Холмогорский и Шенкурский уезды, где ставили на неск. дней в каждую церковь и носили по домам. В 1859 г. в мон-ре возник пожар, но благодаря крестному ходу с иконой прекратился.

В. и. «Красногорская» была небольшого размера (32×25 см), на тыльной стороне имелась надпись, полустертая, но еще читавшаяся в XIX в.: «Божиею милостию и молитвами Пресвятыя Богородицы, Ея явлением, Воскресенский игумен Варлаам, Кеврольския десятины, благословил вдоваго попа Мирона образом Пречистыя Богородицы сея иконы и по Ея явлению велел строить пустыню-монастырь в Чёрной Горе, где она произволила». В наст. время местонахождение иконы неизвестно.

В. и. «Теплогорская» почиталась в сер.— 2-й пол. XVII в. в Устюжском у., в пустыни на Тёплой горе. О ней было составлено сказание,





сохранившееся в одном списке 70-х гг. XVII в. В 1-й ч. сказания («Явление о иконе...») повествуется о явлении иконы в 1643 г. в пределах Н. Новгорода, в с. Павлов Перевоз, крестьянину Григорию Данилову. Он тяжело заболел и, будучи при смерти, увидел «свет великий», наполнивший его «храмину», и услышал голос, повелевший ему встать с одра и пойти в Н. Новгород, чтобы найти на торгу иконописца Иоанна Калистратова, у к-рого в лавке есть В. и. («стоит вверху к стене лицом от многаго времени»). Больному было обещано скорое исцеление от иконы. Для этого требовалось купить образ и идти с ним «к восточным странам, во град Устюг Великий, во область его в верх реки Юга на край Теплая горы, в дикой черной и непроходимой лес, где она... изволит вселение себе сотворити» (исследование, публ. текста см.: *Власов А. Н.* Сказания о чудотворных иконах Устюжского края XVI–XVII вв. // КЦДР. 1994. [Вып.:] XVII в.: Разные аспекты исслед. С. 228). Повеление было исполнено. Остановившись напротив Тёплой горы отдохнуть, Григорий уснул и во сне услышал от иконы голос, возвестивший устроить на этом месте «жилище» иконе и «селение монашеское». Поставив там крест, Григорий поместил икону в часовню свт. Николая Чудотворца на Тёплой горе, где от нее исцелился сухорукий человек Далмат Карпов (подобно исцелению от древней В. и. в XII в.). Икону перенесли в указанное ею место, и от нее начали происходить многочисленные чудеса. Григорий испросил у владельца земли на Тёплой горе Иакова Иванова Росохина даровать это место под мон-рь. Владелец отдал землю со всеми угодьями в вечное пользование, а сам принял постриг. По благословенной грамоте Ростовского и Ярославского митр. Варлаама был основан мон-рь с церковью в честь Владимирской иконы, освященной в 1644 г.; его строителем был «блаженный Григорий». 2-я ч. сказания («Явление о чудесах...») представляет собой подробный перечень 55 чудес, происшедших от иконы с 1644 по 1683 г. Согласно донесению 1728 г. строителя иером. Феодосия, чудотворная икона из Теплогорской Богородицкой пуст. сгорела во время пожара 1722 г. и была заменена новой; чудес от нее зафиксировано не было.

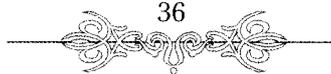
В. и. «Флорищевская» (празд. 21 мая) — местнотимая из Флорищевой Успенской муж. пуст. Гороховецкого у. Владимирской губ., основанной в 1651 г. схим. Мефодием. В 1653 г. к нему присоединился инок Иларион (буд. митрополит Суздальский). В мон-ре, в алтаре соборного храма, возле жертвенника, находилась В. и., по преданию написанная в 1464 г. Иваном Чировым. В Житии Илариона Суздальского сообщается, что икона была отобрана им в с. Лыскове у мошенников, выдававших себя за сборщиков подаяния на Флорищеву пуст. Иларион усердно молился этому образу и неоднократно получал покровительство и помощь Пресв. Богородицы. Так, в 1681 г., когда шло строительство новой каменной ц. Успения, рабочие возроптали на скудное содержание и тяжелый труд. Моля Бога о помощи, Иларион впал в легкий сон, во время к-рого удостоился видения Пресв. Богородицы, повелевшей ему принести Ее образ, «именуемый Владимирским, от теплой церкви с паперти и поставить его в новостроенной церкви» и обещавшей быть ему помощницей (*Георгиевский*. 1896. С. 66, 119–120). Пробудившись, Иларион призвал всех монахов помолиться перед В. и., после чего икону принесли крестным ходом в строящуюся церковь и поставили среди строительных лесов, — рабочие перестали роптать, и строительство ускорилося. В одну из ночей около храма появился белый «снеговидный свет», исходящий от иконы, что было знаком «помощи свыше» и побудило трудиться еще усерднее.

Ежегодно вместе с др. монастырской святыней — иконой «Успение» — В. и. носили крестным ходом по селениям Гороховецкого и Вязниковского уездов. На серебряной золоченой ризе иконы была вычеканена надпись: «В 1464 году принесен сей образ Пречистой Богородицы Владимирския июля в 29-й день на память священномученика Калиника. Писал в Нижнем Новгороде изограф Иван Андреевич Чировъ (инь?) по обещанию балахонца Ивана Яковлева Ветошникова, а возобновлена и позлащена при настоятеле иеромонахе Гедееоне 1750 года марта 30 дня, в замещение старой ризы сделана новая серебряная риза при настоятеле архимандрите Антонии 1886 года, мая 19 дня» (Там же. С. 119). После закрытия мон-ря ико-

ны и утварь как художественные ценности были переданы в ГВСМЗ. Местонахождение В. и. «Флорищевская» в наст. время неизвестно.

В. и. «Ордынская-Поречская» (празд. 21 мая) — местнотимая Ордынской (Орденской, Ардынской) Богородицкой муж. пуст. Поречского у. Смоленской губ., располагавшейся в лесистой, болотистой местности на левом берегу р. Мёжи при впадении в нее речки Ордынки (см. кн.: Ордынская пустынь Смоленской еп. СПб., 1873). О возникновении пустыни существуют 2 малодостоверных предания, в к-рых дано народное осмысление названия р. Ордынки. По одному из них, пустынь была основана во времена вел. кн. Василия Тёмного в 1451 г. монахами, спасавшимися от нашествия Ахмата (в то время ханом был Седи-Ахмет). Они переименовали речку Жидовку в Ордынку и устроили пустынь, в деревянной церкви к-рой поставили В. и. Пожар уничтожил все постройки, и пустынь была перенесена на новое место. Согласно др. преданию, обитель основал в XVII в. дипломат царя Алексея Михайловича Афанасий Лаврентьевич Ордин-Нащокин, подвергшийся опале и постриженный в Новгороде с именем Антоний. Он пришел в поречскую землю, основал обитель и поставил в церкви список В. и., принесенный им из Москвы. Церковь в посл. сгорела, а икона осталась невредимой.

В XVIII в. обитель пришла в упадок; некому было совершать богослужение. Протоиерей церкви с. Устье и церковный ктитор дворянин Никифор Поплонский перенесли икону из мон-ря в свой приходской храм. Вскоре оба заболели. Увидев в этом наказание Господне, они возвратили икону в мон-рь. В 1720 г. Поплонский пожертвовал обители угодья. В 1844–1866 гг. материальное состояние мон-ря улучшилось и благодаря трудам игум. Палладия началось новое почитание местной святыни, совершались многочисленные исцеления и др. чудеса. В. и. «Ордынская» почиталась в мон-ре как уменьшенная (32×28 см) «точная копия» древней В. и. из Успенского собора Московского Кремля. В XIX в. темные лики Богоматери и Младенца на иконе были закрыты слюдой, одежды и фон — серебряной золоченой ризой (весом 694 г) с жемчугом и камнями. Икона была вставлена в серебряную раму (весом 830 г),



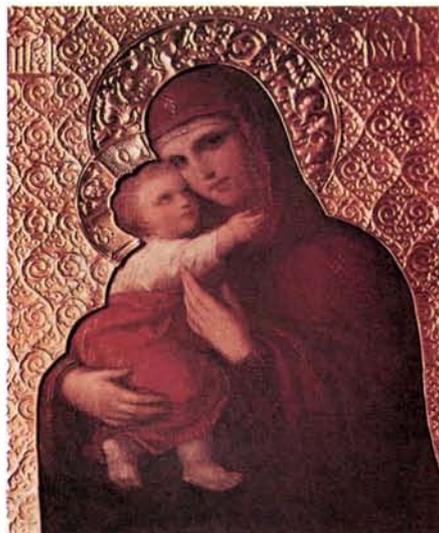
окруженную лучами сияния, с изображениями Саваофа, Св. Духа и 2 ангелов. Икону попеременно переносили в те храмы, где совершалось богослужение. В каждом для нее были устроены киоты с балдахинами. После литургии служили «общий молебен с Акафистом»; на «вечернем правиле» ежедневно читался канон с Акафистом; каждую субботу на утрене или всенощном бдении совершали «соборное акафистное служение со звоном и каждением». 23 июня был установлен крестный ход вокруг мон-ря, в к-ром чудотворную икону несли на носилках. Судьба иконы после закрытия мон-ря не выяснена.

В. и. из слободы Мстѣра. В Богоявленской ц. почитались 2 иконы 1-й пол. XVII в. в богатых драгоценных окладах. Одна из них, вероятно, была вложена кн. Василием Григорьевичем Ромодановским († 1671) и находилась в главном иконостасе, слева от царских врат. Поля и фон покрывал совр. письму иконы серебряный оклад с чернью, дробницами с образами святых (апостолы Петр и Павел, святители Василий Великий, Иоанн Златоуст, Григорий Богослов, святые Мария и Василий); венец был того же времени, что и оклад; зубчатая корона и большая цапа — более поздние; массивная серебряная риза 1852 г. Икона была вставлена в икону-раму с клеймами Жития Богородицы и чудес.

2-я икона, в древнем серебряном чеканном окладе, с венцами и цатой с камнями того же времени, в шитой жемчугом и камнями бархатной малиновой ризе, помещалась в киоте перед алтарной солеей. Важное историческое и археологическое значение этих икон как «памятников древнего иконографического искусства» было отмечено учеными XIX в. Судьба икон в XX в. не выяснена.

В. и. из г. Смоленска, из ц. вмч. Георгия, где она находилась с 1797 г. В 1812 г. икона была похищена солдатами армии Наполеона и увезена в дом унтер-офицера Корнева. Дом сгорел, а икона осталась невредимой. В 1816 г. она была возвращена в ц. вмч. Георгия.

В. и. «Оптинская-Новодивеевская» (празд. 21 мая, 23 июня, 26 авг.) принадлежала оптинскому старцу Амвросию (Гренкову). В 1923 г., во время разорения Оптиной пуст., когда сжигали иконы, образ был узнал схим. Евдокией, видевшей прежде



Владимирская
«Оптинская-Новодивеевская» икона
Божией Матери.
Иером. Даниил (Болотов)?
50–70-е гг. XIX в.
(Новодивеевский мон-рь,
Спринг-Валли, США)

икону в келье старца, и спасен от уничтожения. Икона была передана инокам Оптиной пуст., временно поселенным в Козельске. Оттуда она попала в Киев, к прот. Адриану Рымаренко (впосл. архиеп. Роклендский Андрей), служившему в Борисоглебской ц. (после ранних литургий там совершался Акафист В. и.). Во время второй мировой войны о. Адриан выехал из России, взяв икону с собой. В годы войны В. и. находилась в Берлине, потом в Вестерхайме и Вайдлингене (Германия). Во время боя загорелся дом, в к-ром находились о. Адриан с группой людей. С образом Богородицы они вышли из дома и прошли невредимыми под двусторонним обстрелом. Митр. РПЦЗ Анастасий благословил этой иконой о. Адриана ехать в Америку. В Америке образ был поставлен в жен. Новодивеевском мон-ре. Икона выполнена в реалистической живописной манере, отличается хорошим художественным качеством; является работой либо иером. Оптиной пуст. Даниила (Болотова), известного академического художника, либо одного из живописцев его мастерской.

В. и. из Харбина (Китай). 26 авг. 1925 г., в день празднования Владимирской иконе, чудесным образом в присутствии 7 чел. обновилась икона в харбинской общине беженок сестер Владивостокского жен. мон-ря, скрытая от глаз молящихся

из-за своей «неблаголепности» в алтаре над жертвенником. Через час после этого перед иконой был отслужен молебен. Митр. Мефодий (Герасимов) описал это чудо в кн. «О знамении обновления св. икон» (1-е изд.: Харбин, 1925; последнее изд.— М., 1999). Обновление совершилось при особых обстоятельствах. 26 авг. 1925 г. стало днем освобождения узников, заключенных большевиками в Харбине. По случаю освобождения бывш. управляющего КВЖД Б. В. Остро-Куманова и бывш. ген.-губернатора Приамурского края Н. Л. Гондатти настоятельница общины игум. Руфина решила благословить каждого из них В. и. Предназначенная для Гондатти «неблаголепная» икона, вынесенная из алтаря, внезапно обновилась — стала светлой, сияющей. От обновленной иконы совершались чудеса, так, 30 сент. 1925 г., во время всенощного бдения на Покров Богородицы, женщина, пожертвовавшая в тот день к иконе пелену, тайно испросила у Богородицы помощь своей парализованной матери. Исцеление наступило в тот момент, когда пелена была положена к образу. Больная увидела в комнате блеснувшую молнию, сильно испугалась, неожиданно вскочила с постели и заговорила. В наст. время икона находится в мон-ре в Сан-Франциско, в Калифорнии. На образе — оклад и риза. Ист.: Горский, Невоструев. Описание. 1869. Отд. 3. Ч. 1; Описи Моск. Успенского собора, от нач. XVII в. по 1701 г. включительно. СПб., 1876. (РИБ; Т. 3); Зимин А. А. Повести XVI в. в сб. Рогожского собр. // Зап. ОР ГБЛ. 1958. Вып. 20. С. 186–204; Об иконе Владимирской Богородицы / Вступ. ст. и публ. В. А. Кучкина, Т. А. Сумниковой // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 1996; Гребенюк В. П. Икона Богородицы Владимирской и духовное наследие Москвы. М., 1997; Кюсс Б. М. Избр. труды. М., 2001. Т. 2.

Лит.: Георгиевский В. Т. Флорищева пустынь: Ист.-археол. описание с рис. Вязники, 1896; Grabar A. L'Hodigitria et l'Eleusa // ЗЛУ. 1974. Т. 10. Р. 8–11; Чудотворные иконы Божией Матери в рус. истории / Сост. прот. А. Киселев. Н.-Й., 1976. М., 1992; Маркина Н. Д. Две иконы «Богородица Владимирская» нач. XV в.: К вопр. об изменении иконографии древнего оригинала // Куликовская битва в истории и культуре нашей Родины: Мат-лы юбил. науч. конф. М., 1983. С. 168–177; Гусева Э. К. Иконы «Донская» и «Владимирская» в копиях кон. XIV — нач. XV в. // ДРИ. М., 1984. [Вып.:] XIV–XV вв. С. 46–58; она же. Из истории почитания иконы «Богородица Владимирская» и ее списков // Богородица Владимирская: Сб. мат-лов: Кат. выст. М., 1995. С. 76–79; Лазарев В. Н. История

визант. живописи. М., 1986. С. 94, 98, 112, 113, 227; *Ebbinghaus A.* Die altrussischen Marienikonen-Legenden. В., 1990. S. 139–159. (Slav. Veröffentlichungen; Bd. 70); Богоматерь Владимирская: Сб. мат.-лов: Кат. выст. М., 1995; *Анисимов А. И.* Владимирская икона Божией Матери // Там же. С. 40–64; *он же.* История Владимирской иконы в свете реставрации // Там же. С. 67–75; *Беляев Л. А.* Чудотворная икона в сакральной топографии средневеков. города: первый престол иконы Владимирской Богоматери в Москве // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси. М., 1996. С. 303–320; *Щенникова Л. А.* Чудотворная икона «Богоматерь Владимирская» как «Одигитрия евангелиста Луки» // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 1996. С. 252–302; *она же.* Прославление чудотворной Владимирской иконы Богоматери в XVII в. // ИКРЗ, 1998. Ростов, 1999. С. 76–84; *она же.* Св. Покровительница гос-ва Российского // Ист. вестн. 1999. № 3/4. С. 27–88; *она же.* Иконосписок «Богоматерь Владимирская» из Успенского собора города Владимира // ИХМ. 2001. Вып. 5. С. 67–84; *она же.* Почитание чудотворной Владимирской иконы в эпоху Дионисия и его последователей // Ферапонтовский сб. М.: Ферапонтово, 2002. Вып. 6. С. 151–166; *Этингоф О. Е.* К ранней истории иконы «Владимирская Богоматерь» и традиции влахерского Богородичного культа на Руси в XI–XIII вв. // *Она же.* Образ Богоматери. М., 2000. С. 127–156.

Л. А. Щенникова

ВЛАДИМИРСКАЯ И СУЗДАЛЬСКАЯ ЕПАРХИЯ РПЦ, учреждена в 1214/15 г. с центром в Суздале (Суздальская и Владимирская епархия). В 1273 г. кафедральным городом стал Владимир, епархия называлась Владимирской, Суздальской и Нижегородской. Упразднена в 1299 г. в связи с вхождением в состав *Митрополичьей области*. С 6 дек. 1352 до июня 1354 г. титул епископа Владимирского носил свт. *Алексий* (впосл. митрополит Киевский и всея Руси). Епархия возобновлена в 1744 г. с названием Владимирская и Арзамасская, с 1748 г. — Владимирская и Яропольская, в 1764–1788 гг. — Владимирская и Муромская. В 1788 г. объединена с Суздальской и Переславской епархиями (центр в Суздале). Вновь открыта в 1798 г. как Владимирская и Суздальская, в 1916–1922 гг. — Владимирская и Шуйская, с 1923 г. — Владимирская и Суздальская. Границы епархии совпадают с границами Владимирской обл. Кафедральный город — Владимир, кафедральный храм — *Успения Пресв. Богородицы собор во Владимире*. Правящий архиерей — архиеп. *Евлогий (Смирнов)*; с 11 нояб. 1990). В. е. включает Владимирский городской, Суздаль-

ский городской, Суздальский районный, Собинский, Петушинский, Александрово-Киржачский, Кольчугинско-Юрьев-Польский, Ковровско-Камешковский, Вязниковско-Гороховецкий, Муромско-Меленковско-Селивановский, Судогодский и Гусь-Хрустальный благочиннических округа, северо-западное и юго-восточное монастырские благочиния, воинское и тюремное благочиния.

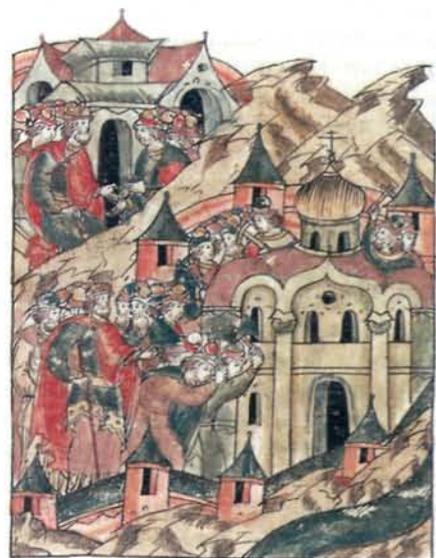
К 1 янв. 2005 г. во В. е. действовали 266 приходов и 27 мон-рей (12 муж., 15 жен.). Клир епархии составляли 344 священнослужителя (307 священников, 37 диаконов).

Христианство в Залесской земле в X — нач. XIII в. Территория совр. В. е. в раннем средневековье входила в состав Ростово-Суздальского и частично Муромо-Рязанского княжеств. Она осваивалась выходцами из земель смоленских кривичей, новгородских словен и приокских вятичей со 2-й четв. X в. Первые городские укрепления Суздаля датируются 1-й пол. X в. Христианизация Ростово-Суздальского края началась, очевидно, в 90-х гг. X в., с кон. этого столетия захоронения в данном регионе уже совершались по христ. обряду. О раннем Крещении Ростово-Суздальской земли свидетельствуют находки крестов (тельников и энколпионов) рубежа X–XI вв. Об этом же говорят факты сопротив-



Собор в честь Успения Пресв. Богородицы во Владимире. Фотография. Ок. 1891 г. (ГИМ)

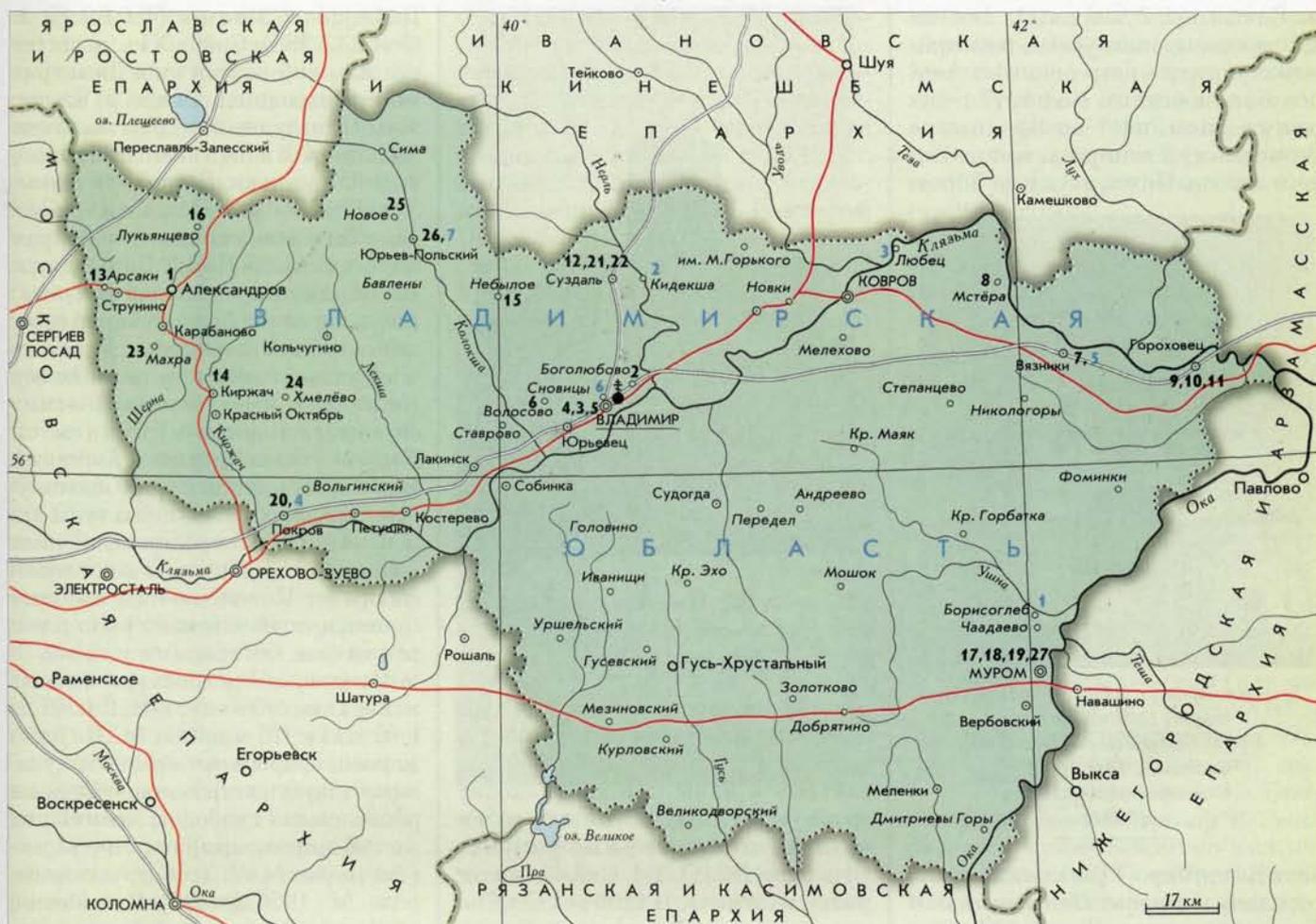
ления местного населения христианизации: в 1024 г. и в 70-х гг. XI в. язычники поднимали восстания против властей. (В Новгородско-Софийском летописном своде 1-й пол.



Закладка г. Владимира и Успенского собора кн. Андреем Боголюбским. Миниатюра из Лицевого летописного свода. Лаптевский том. 70-е гг. XVI в. (РНБ. F. IV. L. 133)

XV в. говорится о том, что Суздальская земля крестилась при равноап. кн. *Владимире (Василии) Святославиче*, к-рый основал Владимир и построил в городе Успения Пресв. Богородицы собор. Эта версия широко представлена в памятниках позднего летописания. Большинство историков считают данное сообщение недо-стоверным.) Более сложно протекал процесс христианизации Муромской земли, также начавшийся в кон. X — нач. XI в. В этом регионе язычники длительное время занимали доминирующее положение, христианство здесь утвердилось в сер. XI в.

К нач. XIII в. пространство буд. В. е. входило в епархии Ростово-Суздальскую (учреждена не позднее 70-х гг. XI в., затем непродолжительное время являлась частью Переяславской епархии) и Муромо-Рязанскую (учреждена после 1187, ранее территория управлялась Черниговскими епископами). В 60-х гг. XII в. блгв. кн. *Андрей Юрьевич Боголюбский* попытался основать независимую от Киева Владимирскую митрополию во главе с *Феодором (Феодорцем)*. К-польский Патриарх *Лука Хрисоверг* не согласился с планами князя, впрочем разрешив пребывание Ростовского епископа во Владимире, если «хотети начнет и епископ в нем быти». Весьма активна была храмоздательная деятельность кн.



Монастыри
Действующие

- | | |
|--|--|
| <p>1 Александровский в честь Успения Пресв. Богородицы жен. мон-рь</p> <p>2 Боголюбский в честь Боголюбской иконы Божией Матери жен. мон-рь</p> <p>3 Владимирский Алексиевский муж. мон-рь</p> <p>4 Владимирский в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-рь</p> <p>5 Владимирский Книгинин в честь Успения Пресв. Богородицы жен. мон-рь</p> <p>6 Волосов во имя свт. Николая Чудотворца жен. мон-рь</p> <p>7 Вяжиковский в честь Благовещения муж. мон-рь</p> <p>8 Мстёрский в честь Богоявления муж. мон-рь</p> <p>9 Гороховецкий во имя свт. Николая Чудотворца муж. мон-рь</p> <p>10 Гороховецкий в честь иконы Божией Матери "Знамение" жен. мон-рь</p> <p>11 Гороховецкий в честь Сретения Господня жен. мон-рь</p> <p>12 Ефросиниев Суздальский в честь Положения ризы Пресв. Богородицы жен. мон-рь</p> <p>13 Зосимова в честь Смоленской иконы Пресв. Богородицы пустынь</p> <p>14 Киржачский в честь Благовещения Пресв. Богородицы жен. мон-рь</p> | <p>15 Космин Яхромский в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-рь</p> <p>16 Лукианова в честь Рождества Пресв. Богородицы пустынь</p> <p>17 Муромский в честь Благовещения Пресв. Богородицы муж. мон-рь</p> <p>18 Муромский в честь Преображения Господня муж. мон-рь</p> <p>19 Муромский во имя Св. Троицы жен. мон-рь</p> <p>20 Покровская Остроная в честь Введения во храм Пресв. Богородицы жен. пустынь</p> <p>21 Суздальский в честь Покрова Пресв. Богородицы жен. мон-рь</p> <p>22 Суздальский во имя свт. Василия Великого муж. мон-рь</p> <p>23 Стефанов Махрицкий во имя Св. Троицы жен. мон-рь</p> <p>24 Хмельёвский в честь иконы Божией Матери "Всех скорбящих Радость" жен. мон-рь</p> <p>25 Во имя свт. Николая Чудотворца жен. мон-рь близ Юрьева-Польского</p> <p>26 Юрьев-Польский в честь Введения во храм Пресв. Богородицы муж. мон-рь</p> <p>27 Муромский в честь Воскресения Христова жен. мон-рь</p> |
|--|--|

Закртые

- | | |
|---|---|
| <p>1 Борисоглебский муж. мон-рь</p> <p>2 Кидекиский во имя св. мчч. Бориса и Глеба муж. мон-рь</p> <p>3 Любецкий в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-рь</p> <p>4 Покровская Антониева муж. пустынь</p> | <p>5 Серапионова жен. пустынь</p> <p>6 Сновцкий в честь Благовещения Пресв. Богородицы муж. мон-рь</p> <p>7 Юрьев-Польский во имя Архангела Михаила муж. мон-рь</p> |
|---|---|

Андрея Боголюбского. За первые 6 лет его правления были построены каменные храм в честь Рождества Пресв. Богородицы в Боголюбове (ок. 1157/1158) и Успенский собор во Владимире (1158–1160), в 1164 г. освящена Ризоположенская ц. на Золотых воротах, около ворот на княжеском дворе заложен Спасо-Преображенский храм. В пойме у Боголюбова, рядом с устьем р. Нерли, при

впадении в Клязьму, в 1165 г. был возведен храм, посвященный новому празднику Покрова Пресв. Богородицы, в память о победоносном походе на волжских булгар. В Боголюбове при кн. Андрее были выстроены церкви во имя мучеников Леонтия и Андрея Стратилата.

Ко времени правления св. князя предание относит возникновение мон-ря в Боголюбове (см. *Боголюб-*

ский в честь Боголюбской иконы Божией Матери (Рождества Богородицы) мон-рь), Феодоровского мон-ря в вост. предместье Владимира на языческом капище в Яриловой долине. Не исключено, что князь является основателем и Константино-Еленинского мон-ря, упоминаемого в летописи под 1276 г., находившегося в непосредственной близости от Феодоровского. В нач. 70-х гг. XII в.

во Владимире существовал Космодамианов мон-рь, игумен к-рого принимал участие в погребении кн. Андрея Боголюбского. Под 1217 г. летопись упоминает во Владимире Вознесенский мон-рь за валом Нового города. При кн. Андрее Юрье-



Золотые ворота с надвратной церковью в честь Положения ризы Пресв. Богородицы во Влахерне. Владимир. 1158–1164 гг. Фотография. Ок. 1893 г. (ГИМ)

виче Владимиро-Суздальская земля обрела чудотворные *Владимирскую* и *Боголюбскую* иконы Божией Матери.

Усиление княжеской власти после кратковременной усобицы между преемниками кн. Андрея Юрьевича и политическое возвышение Владимира, особенно в период правления кн. Всеволода (Димитрия) Юрьевича Большое Гнездо, отразились на церковном статусе города. Поставленный по выбору Всеволода III на Ростовскую кафедру 11 марта 1185 г. Лука имел титул епископа «Ростову, и Володимерию, и Суждалю» (ПСРЛ. М., 2001. Т. 1. Стб. 391); такой же титул до 1214 г. носил и преемник Луки свт. *Иоанн*. Кн. Всеволод продолжил храмоздательную деятельность брата и «многы же церкви созда по власти своен». После опустошительного пожара во Владимире в 1185 г., когда сгорели 32 церкви и получил значительные повреждения Успенский собор, последний был не только восстановлен (к 1189), но и расширен за счет пристроек с севера, юга и запада. В 1192 г. был заложен, в 1197 г. освящен храм в честь Рождества Пресв. Богородицы и при нем основан *владимирский в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-рь*. В 1194–1197 гг. шло соору-



Собор во имя вмч. Димитрия Солунского во Владимире 1194–1197 гг. Фотография. 2004 г.

жение дворцового во имя вмч. *Димитрия Солунского собора*, князь украсил его «дивно иконами и писаньем» и вложил в храм «доску гробную из Селуны святаго мученика Димитрия, мюро непрестанно точащю» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 414) и сорочку мученика. В 1196–1197 гг. по повелению свт. Иоанна на вратах, ведущих в Успенский собор, была возведена ц. во имя Богоотец Иоакима и Анны. В 1200 г. заложен и через 2 года освящен храм Успения Пресв.



Печерского мон-ря (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 237, 238). С кон. XI в. известен суздальский во имя вмч. Димитрия мон-рь, находившийся за р. Каменкой, к западу от города, на дороге во Владимир. В 1101–1102 гг., вероятно во 2-й приезд кн. *Владимира (Василия) Всеволодовича* Мономаха, в Суздале был заложен каменный храм в честь Успения Пресв. Богородицы. По повелению кн. *Юрия (Георгия) Владимировича* Долгорукого в городе построили каменную ц. «святого Спаса», в княжеской резиденции Кидекше — белокаменную ц. во имя св. князей Бориса и Глеба (см. ст. *Борисоглебская церковь в Кидекше*). Возможно, при кн. Юрии Долгоруком был заново сложен из туфа Успенский собор, перестроившийся в сент. 1194 г. При восстановлении собора еп. Иоанн «не ища мастеров от немец, но налезе мастера от клеверет святое Богородици и своих — иных олову лияти, иных крыги, иных извистью белити» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 411). По мнению М. Н. Тихомирова, сообщение летописи «указывает на существование в Суздале ремесленных слободок, зависевших от соборного клира и епископа» (Тихомиров М. Н. Древнерусские города. М., 1956. С. 398). Свт. Иоанн, по-видимому, был инициатором основания *суздальского во имя святых Космы и Дамиана мон-ря* на Яруновой горе, упоминаемого в летописи в нач. XIII в. К северу от города, на дороге в Ростов и Ярославль, находился *Евфросиниев суздальский в*

Церкви во имя первомч. архидиак. Стефана (1780) и во имя св. князей Бориса и Глеба (1152) в Кидекше (Суздальский р-н). Фотография. 2003 г.

Богородицы во владимирском *Княгинином жен. мон-ре*.

Наиболее раннее известие о церковном строительстве в Суздале зафиксировано в летописной статье под 1096 г., рассказывающей о вторжении муромского кн. Олега Святославича в Ростово-Суздальскую землю. Описывая разорение города, летописец сообщает о наличии в нем ц. вмч. Димитрия и двора Киево-

М., 2001. Т. 7. С. 119; Пг., 1921. Т. 24. С. 86; Т. 33. С. 60). До 1237 г. в городе появились мон-ри *суздальский в честь Введения во храм Пресв. Богородицы* и в честь Рождества св. Иоанна Предтечи.

В. е. в XIII в. После смерти кн. Всеволода Большое Гнездо (13 апр. 1212) начался распад Суздальского княжества, приведший к разделению Ростовской епархии. По-видимому,



во время усобицы между сидевшим в Ростове св. кн. *Константином Всеволодовичем* и его братом св. кн. *Георгием (Юрием)*, занявшим владимирский стол, Ростовский еп. Иоанн, участвовавший в принятии решения о передаче великокняжеского стола Юрию Всеволодовичу, не был допущен в Ростов и поселился во Владимире. В кон. 1214 г. владимирцы во главе с кн. Юрием лишили свт. Иоанна кафедры («изгнаша из епископства»), архиерей «отписася епископии вся земля Ростовская» и удалился в Боголюбский (или в суздальский Космодамианов) мон-рь, где принял схиму. 10 нояб. 1214 г. во епископа Ростовского был хиротонисан Пахомий, духовник кн. Константина Всеволодовича. В 1214/15 г. епископом Суздальским и Владимирским был поставлен игум. владимирского Рождество-Богородицкого мон-ря св. *Симон*, эта дата может считаться временем основания В. е.

После поражения в битве на р. Липице в 1216 г. Юрий Всеволодович был выслан братом в Городец, затем в Суздаль, кн. Юрия сопровождал еп. Симон. В февр. 1218 г., после смерти вел. кн. Константина Всеволодовича, кн. Юрий и архиерей вернулись во Владимир.

Осенью 1217 г. приехавший во Владимир из К-поля Полоцкий епископ (неизвестный по имени) привез вел. кн. Константину Всеволодовичу священные реликвии — «етеру часть от Страстии от Господень», частицу руки мч. Лонгина сотника («святей его руде обе» — ПСРЛ. Т. 1. Стб. 441) и части мощей св. Марии Магдалины. 16 окт., в день памяти мч. Лонгина, рака с мощами, хранившаяся в Вознесенском мон-ре за Золотыми воротами, была в присутствии великокняжеской семьи, бояр и духовен-

строительство. 6 мая 1218 г. «на торговище во Владимире» была заложена каменная Крестовоздвиженская ц., 7 сент. 1219 г. еп. Симон освятил ц. Рождества Богородицы во владимирском муж. мон-ре. В 1222 г. вел. князь вместе с епископом заложил каменную ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы в Суздале на месте разрушившейся Успенской ц., 8 сент. 1225 г. храм был освящен свт. Симоном. В Н. Новгороде, входившем



Собор в честь Рождества Пресв. Богородицы в Суздале 1222 г.— 1-я пол. XVI в. Фотография. 2004 г.

в Суздальско-Владимирскую епархию, кн. Юрий Всеволодович в 1225 г. заложил каменную Спасскую ц.

После кончины еп. Симона во епископа Суздальского, Владимирского и Переяславского 14 марта 1227 г. был хиротонисан игум. владимирского Рождество-Богородицкого мон-ря сщмч. *Митрофан*. При нем в 1230 г. была окончена роспись Рождественской ц. в Суздале, в этом же году архиерей освятил «вельми дивную резным камением» Георгиевскую ц. в Юрьеве-Польском, построенную блгв. кн. *Святославом (Гавриилом) Всеволодовичем*. В 1237 г., накануне нашествия монголо-татар. завоевателей, святитель установил во владимирском Успенском соборе «над трапезою»

Евфросиниев суздальский мон-рь в честь Положения ризы Пресв. Богородицы во Влахерне. Фотография. Нач. XX в. (РГБ)

щей мч. *Авраамия Болгарского*, помещенных в Княгинином мон-ре. Еп. Митрофан принял мученическую кончину вместе с великокняжеской семьей 7 февр. 1238 г., во время разгрома города монголо-татар. войсками, на хорах владимирского Успенского собора.

После 1238 г. Суздальско-Владимирской епархией управлял Ростовский еп. *Кирилл II*, в 1250–1274 гг. — живший во Владимире митр. Киевский и всея Руси *Кирилл II (III)*. 23 нояб. 1263 г. в храме Рождества Богородицы владимирского

муж. мон-ря был погребен блгв. кн. *Александр Ярославич Невский* (в схиме Алексий). К сер. XIII в. предание относит возникновение 3 мон-рей: *суздальского во имя Св. Троицы, суздальского во имя свт. Василия Великого*, суздальского во имя мч. Александра. В 1271 г. из Суздальско-Владимирской епархии была выделена обширная Тверская епархия.

В 1273 г. во епископа Владимирского, Суздальского и Нижегородского был хиротонисан архим. Киево-Печерского мон-ря св. *Серапион*. Кафедральным городом стал Владимир. (Летописи называют свт. Серапиона епископом «Володимерию, и Суздаю, и Новгороду Нижнему» (ПСРЛ. М., 2001 и СПб., 1856. Т. 7. С. 172; СПб., 1885. Т. 10. С. 152; М.; Л., 1949. Т. 25. С. 151), «Володимерию и Суздаю» (ПСРЛ. СПб., 1885. Т. 10. С. 152; СПб., 1863. Т. 15. Стб. 404; СПб., 1910. Т. 23. С. 89; М.; Л., 1963. Т. 28. С. 61, 220), «Ростову и Володимерию» (ПСРЛ. М., 1965. Т. 30. С. 95), «Ростову, Володимерию и Новгороду» (Присёлков М. Д. Троицкая летопись. М.; Л., 1950. С. 332) или же просто Владимирским (ПСРЛ. Т. 7. С. 172; СПб., 1863. Т. 15. Стб. 405; СПб., 1913. Т. 18. С. 74; СПб., 1910. Т. 23. С. 90; М.; Л., 1949. Т. 25. С. 151; М.; Л., 1963. Т. 28. С. 61, 220).) Территория епархии в это время включала земли княжеств Владимирского, Городецкого, Костромского, Московского, Переяславского, Стародубского, Суздальского с Н. Новгородом и Юрьевского. Вероятно, Владимирским



ства перенесена в придворный Дмитровский собор.

После возвращения на великокняжеский стол Юрия Всеволодовича в епархии продолжилось храмовое

«кивот» и «украси его золотом и серебром», одновременно был расписан притвор храма. Наиболее значительным церковным событием этого времени было перенесение во Владимир «из Болгарское земли» в 1230 или 1231 г. мо-





Суздальский мон-рь
во имя свт. Василия Великого. Фотография.
2003 г.

епископам подчинялось в церковном отношении также Галицко-Дмитровское княжество.

В 1276–1286 гг. В. е. управлял еп. Феодор, хиротонисанный из игуменов мон-ря святых Константина и Елены. В большей части летописей он называется епископом «Володимерю и Суздаю», дважды епископом «Володимерю, и Суздаю, и Новугороду Нижнему», а также просто епископом Владимирским. Владимирский еп. Иаков был поставлен на кафедру в киевском Софийском соборе митр. св. Максимом в 1288 г. и сведен с кафедры тем же митрополитом в 1295 г. В 1299 г. митр. Максим покинул Киев, систематически подвергавшийся татар. набегам, и переселился «с клиросом и с всем житием своим» во Владимир (*Присёлков М. Д.* Троицкая летопись. М.; Л. 1950. С. 348, 349). В. е. перешла под прямое управление митрополита, бывш. Владимирский еп. Симеон был переведен на Ростовскую кафедру.

Характер церковно-общественной деятельности Владимирских архиереев в посл. четв. XIII в. был определен установлением на Руси монголо-татар. ига. В епархии почти прекратилась храмоздательная деятельность, на первый план выдвинулось проповедничество. Сохранились 5 Слов-поучений свт. Серапиона. Историки, в частности митр. Макарий (*Булгаков*), епископам Иакову или Симеону приписывают «Послание епископа к местному князю», включенное в состав Кормчей рус. редакции. Причиной написания «Послания» была усобица между наследниками св. кн. Александра Невского князьями Дмитрием Александровичем Переяславским и Андреем Александровичем Городецким, во время к-рой кн. Ан-

дрей привел в 1293 г. на владимирские земли монголо-татар. войско (Дюденёва рать).

Территория современной В. е. в 1299–1744 гг. Начиная с 1299 г. большая часть территории совр. В. е. входила в состав Митрополичьей области (с 1589 — *Патриаршая область*), с 1721 — *Синодальная область*), Муромская земля находилась под управлением Рязанских епископов. В 1347 г. на землях Суздальско-Нижегородского княжества была образована *Суздальская епархия*.

С 6 дек. 1352 до июня 1354 г. титул епископа Владимирского носил свт. Алексей, наместник митр. *Феогноста*, к-рый «по своем животе благословил его в свое место на великий стол на митрополюю Киевскую и всея Русии». 11 марта 1353 г. митр. Феогност скончался, 30 июня следующего года свт. Алексей был поставлен Киевским митрополитом.

В 1589 г. *Борис Феодорович Годунов* от имени царя *Феодора Иоанновича* с целью учредить в России Патриаршую кафедру предложил К-польскому Патриарху *Иеремии II*, находившемуся тогда в Москве, поселиться во Владимире и возглавить Русскую Церковь — Патриарх отказался. По инициативе царя *Феодора Алексеевича* на Соборе 1681–1682 гг. рассматривался вопрос об открытии новых епархий, в т. ч. Владимирской, но безрезультатно. Указом имп. *Елизаветы Петровны* 1 сент. 1742 г. была создана Московская и Владимирская епархия, включившая в себя большую часть Синодальной области.

В. е. в 1744–1798 гг. 18 июня 1744 г. Синод представил на рассмотрение имп. Елизаветы Петровны доклад о необходимости разделения Московской епархии. Синод предлагал «в знатных городах учредить епископов», в частности во Владимире с титулом «Владимирский и Арзамасский». 16 июля 1744 г. последовал имп. указ об учреждении епархий (ПСПиР. Царствование Елизаветы Петровны. СПб., 1907. Т. 2. С. 141, 142, 176–179). Однако в связи с недостатком средств фактическое открытие В. е. произошло почти 4 года спустя. 20 марта 1748 г. архим. владимирского Рождество-Богородицкого мон-ря, постоянный член Синода с 1742 г. *Платон (Петрункевич)* был хиротонисан во епископа Владимирского и Яропольского. В состав епархии вошли территории, определенные в 1744 г.:

Владимир с десятиной, Гусская и Яропольская десятины Владимирского у., Гороховецкая десятина, Арзамас с десятиной, десятина Полеских станов Арзамасского у., Балахна с десятиной, Городецкая, Зауольская и Толоконцевская десятины Балахнинского у., Кинешемская, Лухская и Юрьевец-Повольская десятины. В 1749 г. к В. е. перешли из Тамбовской епархии Краснослободская десятина, из Московской епархии Починковская десятина, в 1753 г. — из Переяславль-Залесской епархии Троицкая десятина. В 1744 г. в епархии находилось 684 церкви, в 1753 г. — 830, в кон. XVIII в. — 1083–1092 церкви (*Покровский И.* Рус. епархии в XVI–XIX вв. Каз., 1897. Т. 2. С. 369, 384, 385, 569, 583, 849).

Резиденцией архиерея стал владимирский Рождество-Богородицкий мон-рь, где при еп. Платоне были выстроены каменные архиерейские палаты. В 1749 г. прошла ревизия епархии, в т. ч. мон-рей во Владимире и в его окрестностях. По результатам ревизии 18 мая 1749 г. были заменены 6 настоятелей мон-рей и все члены духовной консистории. В февр. 1750 г. начала работу Владимирская ДС. В кон. 1754 г. еп. Платон провел новую ревизию епархии, во время к-рой обратил внимание на часто встречавшиеся в храмах и в домах, особенно в Юрьевском у. и Яропольской вол., иконы с *двоеперстием*. Следствием поездки явился вышедший в нач. 1755 г. указ архиерея духовным правлениям о необходимости «переписать» и «переисправить» такие иконы. В период правления еп. Платона был восстановлен и освящен обрушившийся в 1722 г. Рождественский собор Боголюбского мон-ря.

Управление епархией пришло в расстройство при архиеп. Антонии, бывш. католикосе Грузии (см. *Антоний I (Багратиони)*), в 1757 г. переселившемся в Россию и 23 нояб. получившем в управление Владимирскую кафедру. Поскольку архиерей не знал рус. языка, в помощь ему назначались архимандриты — наместники владимирского Цареконстантиновского мон-ря Никон (Красовский), Товия, Амвросий, фактически управлявшие епархией. В дек. 1762 г. архиеп. Антоний вернулся в Грузию. Из распоряжений, относящихся ко времени его пребывания на Владимирской кафедре, известен указ о запрете духовенству ходить в лаптях и «простонародном платье».

В ходе *секуляризации церковных имуществ* в 1764 г. В. е. была отнесена к 3-му классу в числе 15 др. епархий, гл. обр. выделенных в 1744 г. из Московской епархии. Одновременно произошло перераспределение городов и уездов по епархиям. Теперь во В. е. числились Владимир, Арзамас, Гороховец, Муром, Починки, Темников и Ярополч с Вязниковской слободой (ПСЗ. Т. 16. № 12060. С. 555; Т. 44. Ч. 2: Книга штатов. С. 40–43). С 24 мая 1764 г. Владимирский епископ стал титуловаться Владимирским и Муромским.

После посещения Владимира 13 июня 1767 г. имп. Екатериной II, обратившей внимание на ветхость здания и бедность убранства Успенского собора, в храме начались масштабные ремонтные работы. Императрица распорядилась выделить на эти цели 14 тыс. р., 1 тыс. р. на восстановление собора завещал еп. Павел. Обновлению подвергся гл. обр. интерьер храма. Иконостас собора XV в. был разобран, нек-рые иконы проданы крестьянам с Васильевского Шуйского у. В соборе установили ампирный ико-



*Флорищева пуст.
в честь Успения
Пресв. Богородицы.
Фотография. Кон. XIX в.
(ГИМ)*

ностас с образами, написанными иконописцами архиерейского дома. Фрески XIII в., а также стенопись работы *Даниила Чёрного* и прп. *Андрея Рублёва* (1408) были частично уничтожены, частично покрыты побелкой и переписаны. 25 мая 1774 г. состоялось освящение собора. Во время пожара во Владимире в 1778 г. погибли иконостасы и внутреннее убранство Рождество-Богородицкого мон-ря, бывших *владимирского во имя вмч. Георгия Победоносца* и *владимирского Золоторотского в честь Преображения Господня* мон-рей, белокаменные храмы 2 последних обителей рухнули и были полностью перестроены к кон. XVIII в. В 1783 г. был разобран один из древнейших храмов города — во имя Богоотца Иоакима и Анны.

От времени управления В. е. епископами Павлом (1763–1769) и *Иеронимом (Фармаковским; 1770–1783)* известен ряд указов об устройстве епархиальной жизни. Указ 10 марта 1765 г. предписывал во вновь построенных храмах епархии использовать исключительно серебряные богослужебные сосуды (оловянная утварь полностью вышла из употребления в храмах епархии к кон. XVIII в.). Указом 27 янв. 1771 г. предписывалось производить благовест во всех приходских церквях Владимира одновременно с кафедральным собором. К 1771 г. относится распоряжение еп. Иеронима о том, что начиная с 6 янв. 1772 г. в богослужении на праздник Рождества Христова во владимирском Успенском соборе должны были участвовать настоятели всех штатных мон-рей, а с 1776 г. — также заштатных: вязниковского Благовещенского, Санаксарского, пустыней Флорищевой и Саровской, протопопы арзамасского, вязниковского, муромского, починковского и темниковского соборов. Указом 1773 г. во владимирских городских церквях подвергались штрафу лица, занимавшиеся разговорами во

время богослужения. Обращалось внимание на моральный облик и внешний вид духовенства

епархии. В июне 1771 г. владыка под угрозой значительного штрафа запретил священнослужителям посещать питейные заведения. Он подтвердил запрещение архиеп. Антония духовным лицам появляться в общественных местах в лаптях и простонародной одежде.

6 мая 1788 г. имп. указом Святейшему Синоду предписывалось по возможности привести границы епархий в соответствие с губернскими. Владимирская и Переславль-Залесская епархии были присоединены к Суздальской, правящим архиереем к-рой стал бывш. Владимирский еп. Виктор (Онисимов) с титулом Суздальский и Владимирский. Ему было повелено «иметь пребывание в городе Суздале в уважение к древности города и знатности Суздальской епархии» (ПСЗ.



*Благовещенская церковь упраздненного
Сновицкого мон-ря близ Владимира.
Гравюра. XIX в.
(РГБИ)*

СПб., 1830. Т. 22. № 16658. С. 1073, 1074). Границы Суздальско-Владимирской епархии совпали с границей Владимирской губ.

Указ имп. *Павла I Петровича* 3 мая 1798 г. предписывал еп. Виктору вернуться во Владимир. За время пребывания в Суздале еп. Виктор многое сделал для обновления убранства Рождество-Богородицкого собора, в 1794 г. для мощей святителей *Феодора* и *Иоанна* были устроены новые раки.

В. е. в 1798–1917 гг. По докладу Синода 27 сент. 1799 г., утвержденному 16 окт., Суздальская епархия была переименована во Владимирскую и Суздальскую, кафедральным городом вновь стал Владимир (ПСЗ. СПб., 1830. Т. 25. № 19156). Во время Отечественной войны, в нач. сент. и в кон. окт. 1812 г., во Владимире находились вывезенные из занятой франц. войсками Москвы чудотворные Владимирская и *Иверская* иконы Божией Матери, перед к-рыми Владимирский еп. Ксенофонт (Тропольский) ежедневно служил молебны. При еп. *Парфении (Черткове)*, управлявшем В. е. в продолжение почти 30 лет, было учреждено епархиальное попечительство о бедных духовного звания. Еп. Парфений много внимания уделял подбору кандидатов на священнические, диаконские и причетнические места, лично экзаменовал ставленников. Архиерей заботился о благолепии храмов, прежде всего во Владимире. 14 нояб. 1828 г. он освятил возобновленную крестовую ц. во имя Св. Троицы при архиерейском доме, в 30-х гг. XIX в.

при архиерейских кельях была устроена еще одна домовая церковь — в честь Всех святых. В 1847 г., после окончания ремонтных работ, архиерей освятил Дмитровский собор.

Во время управления В. е. свт. *Феофаном Затворником* открылось общежитие для учащихся семинарии (1863), 20 июля 1864 г. во Владимире было учреждено уч-ще для девиц духовного звания, при к-ром действовала ц. в честь Введения во храм Пресв. Богородицы. В янв. 1865 г. вышел в свет № 1 «*Владимирских епархиальных ведомостей*». 8 февр. 1876 г. во Владимире открылась епархиальная б-ка. При еп. *Феогносте (Лебедеве)* в епархии принимались активные меры по распространению духовно-нравственного просвещения. В нояб. 1879 г. по инициативе еп. Феоноста было учреждено братство во имя блгв. кн. Александра Невского. Повсеместно в епархии проводились внебогослужебные соборования и духовно-нравственные чтения, организовывались приходские б-ки. При владыке Феогносте был возведен новый корпус общежития для студентов Владимирской ДС. В 1880 г. начал работу епархиальный свечной завод, 21 нояб. 1892 г. архиеп. Феогност был переведен на Новгородскую кафедру, 10 сент. 1900 г. в дер. Дуброве Судогодского у. Владимирской губ. открылась церковь-школа его имени.

На протяжении XIX в. в Успенском соборе шли ремонтно-строительные работы. В 1809–1810 гг. с сев. стороны собора была воздвигнута величественная колокольня вместо стоявшей неск. западнее колокольни XVII в., разрушенной в 1809 г. ударом молнии. В 1818 и 1820 гг. в соборе были устроены новые серебряные раки для мощей блгв. князей Андрея Юрьевича Боголюбского и Глеба Андреевича, в 1855 г. — новая серебряная гробница для мощей блгв. кн. Георгия. Между соборной колокольней и зданием храма построили теплую галерею с церковью, освященной еп. Иустинином (Михайловым) 15 окт. 1860 г. во имя блгв. кн. Георгия. В 1862 г. был устроен престол под колокольней в честь арх. Михаила.

После посещения Владимира 24 авг. 1858 г. имп. *Александром II Николаевичем* по его распоряжению начались масштабные строительные работы во владимирском Рождество-Богородицком мон-ре. К нояб. 1859 г. старое здание собора разобрали и на его

месте был заложен новый храм, выстроенный в соответствии с формами древнего. В дек. 1871 г. архиеп. *Антоний (Павлинский)* направил на имя императора ходатайство о перестройке Успенского собора по примеру собора Рождество-Богородицкого мон-ря. Однако этот проект не был поддержан ни императором, ни Археологической комиссией. По инициативе архипастыря была значительно расширена теплая пристройка к Успенскому собору, рядом с храмом построен странноприимный



Парфений (Чертков), еп. Владимирский. Литография. Сер. XIX в. (РГИА)

дом, освященный 23 окт. 1871 г. Внутри Успенского собора при архиеп. Антонии в правой апсиде главного храма была уничтожена устроенная под особым сводом при вел. кн. Всеволоде Большое Гнездо белокаменная «сокровищехранилище». Вместо нее архиеп. Антоний сделал вклад — серебряную позолоченную дарохранилищу. В 1874 г. на средства П. А. Муравкиной была отреставрирована комара и гробница с мощами блгв. кнг. *Агафии Всеволодовны* и ее семейства, принявших мученическую смерть «в полатех» Успенского собора в 1238 г. В 1880–1884 гг. обновлено внутреннее убранство собора, в 1888–1891 гг. прошла реставрация архитектурных конструкций. Освящение обновленного храма состоялось 29 сент. 1891 г.

Активно шли строительство храмов и реставрация памятников церковной старины во В. е. при архиеп. *Сергии (Спаском)*. 28 авг. 1894 г. был освящен после реставрации Спасо-Преображенский собор в Переяславле-Залесском (построен в 1152). В дек. 1896 г. возобновлена после по-



Церковь в честь Рождества Пресв. Богородицы во владимирском Рождество-Богородицком мон-ре после перестройки. Литография К. Эргота. 1880 г. (РГБ)

жара крестовая ц. архиерейского дома, 2 сент. 1901 г. в пос. Гусевская хрустальная фабрика Меленковского у. (ныне г. Гусь-Хрустальный) был освящен храм во имя вмч. Георгия Победоносца, сооруженный на средства Ю. С. Нечаева-Мальцова по проекту акад. Л. Н. *Бенуа*. Иконы для иконостаса и настенная живопись выполнены худож. В. М. *Васнецовым*, по его же эскизам создана уникальная композиция «О Тебе радуется».

Пребывание на Владимирской кафедре еп. *Никона (Софийского)*, назначенного 27 нояб. 1904 г. (с 6 мая 1906 архиепископ), совпало с революцией 1905–1907 гг. Архиерей активно противодействовал распространению атеистических и революционных настроений среди паствы, в частности среди учащихся Владимирской ДС. Состоявшийся в нояб. 1905 г. епархиальный съезд принял постановления об изменении нек-рых аспектов обучения и условий быта семинаристов, что позволило мирно окончить занятия в ДС в 1905/06 г. Переговоры архиерея с властями в наиболее острые моменты студенческих волнений спасли семинарию от закрытия и исключения неблагонадежных учеников. Еп. Никон ввел еженедельные собрания по вторникам в архиерейском доме, на к-рых присутствовали представители духовенства и преподаватели духовных учебных заведений Владимира. Целью

этих собраний первоначально было ознакомление с важнейшими материалами духовных и светских периодических изданий, позднее на них стали обсуждаться злободневные вопросы церковной и общественной жизни, отчеты о дискуссиях печатались на страницах «Владимирских ЕВ». Большое внимание еп. Никон уделял развитию проповеднической деятельности среди старообрядцев и сектантов, намечалось создание школ для подготовки миссионеров из народа.

Во время первой мировой войны, с сент. 1914 г., во Владимире действовал епархиальный госпиталь, приходы оказывали помощь семьям лиц, мобилизованных в действующую армию. Координацией благотворительной деятельности занимался епархиальный комитет по призрению раненых и больных воинов и по оказанию помощи семьям лиц, призванных на войну. 20 авг. 1915 г. в ко-



*Никон (Софийский),
еп. Владимирский.
Фотография. Нач. XX в.
(РГИА)*

митете был организован отдел по призрению беженцев, позднее преобразованный в епархиальный комитет по призрению беженцев, затем во Владимирский отдел Всероссийского об-ва попечения беженцев. В епархии происходили Крещения военнопленных чехов и русинов: в Переславле-Залесском 11 апр. 1916 г. (37 чел.), в Муроме 17 апр. 1916 г. (40 чел.).

В окт. 1914 г. во Владимире по инициативе архиеп. Алексия (*Дородницына*) открылся пастырско-проповеднический кружок, целью которого были «взаимопомощь пастырей православной церкви В. е. в деле выработки навыка к свободной живой церковной проповеди и содействие



архимандрит, казначей-игумен, 3 иеромонаха,

*Церковь
во имя свт. Николая
(1866–1877) и собор
в честь Казанской иконы
Божией Матери (1670–1674)
в Вязниках (не сохранились).
Фотография. 1913 г.
(ГПИБ)*

развитию наилучшей постановки проповеднического дела в епархии». 1 дек. 1914 г. вышел в свет № 1 «Проповеднического листка», издававшегося кружком в качестве приложения к «Владимирским ЕВ».

С 24 марта 1916 г. в связи с учреждением *Суздальского вик-ства* В. е. архиеп. Алексей титуловался Владимирским и Шуйским. 24 апр. 1916 г. в Успенском соборе на хиротонии ректора Владимирской ДС *Паула (Борисовского)* во епископа Суздальского присутствовала вел. кнг. мц. *Елисавета Феодоровна*, 12 нояб. того же года она посетила г. Иваново-Вознесенск Шуйского у.

В XIX — нач. XX в. росло количество храмов: в 1840 г. во В. е. насчитывалось 1122 церкви, в 1850 г. — 1131, в 1870 г. — 1155, в 1890 г. — 1322, в 1900 г. — 1449 церквей и 754 часовни. В 1840 г. в клире епархии состояли 1270 священников, в 1850 г. — 1230, в 1870 г. — 1249, в 1890 г. — 1168 священников. В 1900 г. состав духовенства В. е. был следующим: 67 протоприестеров, 1173 священника, 418 диаконов, 1137 псаломщиков; за штатом состояли 9 протоприестеров, 70 священников, 41 диакон и 116 псаломщиков; казенное жалованье получали до 300 причтов. В 1914 г. всего в епархии белого духовенства (служащего и заштатного) числилось 5996 чел.

Органы епархиального управления. В управлении епархией помощь архиерею оказывали викарные епископы. В XIX — нач. XX в. во В. е. существовали 3 вик-ства: *Муромское* (учреждено в 1868), *Юрьевское* (учреждено в 1912), *Суздальское* (учреждено в 1916).

К нач. 60-х гг. XVIII в. во владимирском архиерейском доме, располагавшемся в упраздненном Рождество-Богородицком мон-ре, насчитывалось 133 служащих (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 488. Л. 7–17), в 1916 г. в архиерейском доме жили эконом-

3 иеродиакона и монаш (Там же. Оп. 1. № 4983.

Л. 3 об.). До 1764 г. архиерейский дом существовал в основном за счет натуральных и денежных доходов с вотчинных крестьян Рождество-Богородицкого мон-ря. В 1748 г. за архиерейским домом числилось 1890 дворов, 7442 крестьянина, 12 775 четв. и 4 четверика пашенной земли и леса, 10 926 копен сена, лесные угодья, рыбные ловли на р. Клязьме во Владимирском у., 6 мельниц. Собиралось 1534 р. 80 к., 1313 четв. 5½ четверика хлеба. Из собранного в епархии оставалось 776 р. 60 к., 1293 четв. 5½ четверика хлеба, в Коллегию экономии отсылалось 818 р. 20 к. и 200 четв. хлеба. После введения штатов в 1764 г. доходы архиерейского дома складывались из штатных сумм, получаемых от гос-ва, в XIX — нач. XX в. дополнялись суммами арендных статей, процентов с гос. доходных билетов и облигаций, др. неокладных сумм. В 1916 г. штатная сумма составляла 4700 р. (ГА Владимирской обл. Ф. 556. Оп. 1. № 4983. Л. 4). В XIX — нач. XX в. за владимирским архиерейским домом числились: Суздальское подворье в Москве, в Суздале архиерейские палаты, 60 дес. пахотной и сенокосной земли, мельница при с. Порецком на р. Нерли, рыбные ловли на р. Ст. Клязьме, в 2 заводах с оз. Хвошцовым и на р. Старице.

Функции надзора за приходами с 40-х гг. XVIII до 60-х гг. XIX в. выполняли духовные правления. В 40-х гг. XVIII в. во В. е. действовали Арзамасское, Балахнинское, Гороховецкое, Кинешемское, Краснослободское, Лухское, Починковское, Юрьево-Повольское и Яропольское, в 1772 г. — Арзамасское, Вязниковское, Муромское, Починковское и Темниковское духовные правления. В 1-й пол. XIX в. духовные правления существовали в Вязниковском, Муромском, Переславском, Суздальском, Шуйском и Юрьевском уездах.

Помощниками архиерея в адм. надзоре за духовенством и различными сторонами приходской жизни епархии с 40-х гг. XVIII в. являлись благочинные, заменившие собой заказчиков. В городах В. е., как правило, был один благочинный, иногда в его округ входило также неск. приходоуезда; округа в уездах охватывали



Собор
в честь Рождества Пресв. Богородицы
в Муроме. XVI в. (не сохранился).
Гравюра. 80-е гг. XIX в. (РГБ)

10–30 общин. В нач. XX в. во В. е. числилось 69 благочинных, при к-рых действовали благочиннические советы из 2 членов, избиравшихся духовенством округа. Для надзора за мон-рями и монашествующими в нач. XX в. 4 благочинных мон-рей выбирались из монастырских настоятелей.

Духовное образование. В нояб. 1749 г. был издан указ Синода об образовании Владимирской ДС, в февр. 1750 г. 100 учеников — дети священнослужителей В. е. — приступили к занятиям. Первым ректором семинарии, располагавшейся в постройках упраздненного владимирского Успенского муж. мон-ря в Ветчаном городе, был архим. Павел (Томиловский). В 1750–1788 гг., а также после 1800 г. семинария располагалась в зданиях владимирского Рождество-Богородицкого мон-ря. В семинарии существовали низшие классы, соответствующие духовным уч-щам, и высший класс. В 1785 г. открылся богословский класс. В 1788 г. Владимирская, Переславская и Суздальская семинарии были объединены в одну и переведены в Суздаль, ставший кафедральным центром. В 1798 г. епископская кафедра была возвращена во Владимир, туда же перевели и ДС. В нач. XIX в. число учащихся ДС превышало 1,5 тыс. чел., в дальнейшем оно сократилось до 490 чел.,

в 1901 г. во Владимирской ДС обучались 605 воспитанников.

Низшие классы семинарии в 1790 г. были реорганизованы в уездное ДУ. Одновременно в семинарии расширилось преподавание общеобразовательных предметов: философии, истории, математики, физики, изучалось нотное пение, лат., греч., нем. и франц. языки. В последующие годы также вводились новые предметы, в основном практического характера: медицина, сельское хозяйство, геодезия. До 1870 г. семинария руководила всеми духовными учебными заведениями епархии. В 1910 г. в ДС открылся исторический кружок, изучавший по преимуществу местную историю и сохранившиеся памятники старины. В 1911 г. начали работу классы живописи и музыки. В 1900 г. при семинарии было создано об-во вспомоществования нуждающимся воспитанникам. При семинарии работала образцовая церковноприходская школа. Среди выпускников Владимирской ДС — гос. деятель М. М. Сперанский, основатель и первый директор московского Музея изящных искусств И. В. Цветаев, профессор Московского ун-та математик Т. Ф. Осиповский, исследователи истории Владимирской губ. К. Н. Тихонравов, Я. Е. Протопопов, археографы В. М. Удольский, А. И. Иванов.

12 февр. 1865 г. свт. Феофан открыл во Владимире епархиальное уч-ще для девиц духовного звания.



церковноприходскими школами осуществляло братство во имя блгв. кн. Александра Невского,

Духовное училище в Суздале.
Фотография. Нач. XX в.
(РГБ)

В 1901 г. в уч-ще получали образование 385 учениц, в 1914 г. — 623 ученицы. Во В. е. действовали 5 духовных уездных уч-щ: во Владимире (открыто в 1790), в Муроме (в 1791–1800 в городе существовала духовная школа, в 1816 открылось уч-ще), в Переславле-Залесском (основано в 1788 в связи с упразднением Переславской ДС (учреждена в 1753), к нач. XX в. в Переславском ДУ обу-

чались 135 чел.), в Суздале и в Шуре (открыто в 1816). Духовная школа в Суздале открылась в 1723 г., в 20–30-х гг. XVIII в. функционировала не постоянно; в 1740–1744 гг. в Спасо-Евфимиевом мон-ре размещалась Суздальская ДС, возобновившая работу в 1755 г., в 1788–1798 гг. Суздальская семинария приняла учеников упраздненных Владимирской и Переславской семинарий. В июле 1798 г., после переезда семинарии во Владимир, в Суздале было создано ДУ, на базе к-рого в 1814 г. открылись уездное и приходское уч-ща.

Сеть церковноприходских школ складывалась в епархии в 1-й пол. XIX в. по инициативе духовенства и прихожан. Так, в с. Шапкине Ковровского у. в 1818 г. диак. Егор Флёров открыл приходское уч-ще, в к-ром занимались 7 учеников, в др. 6 селах уезда школы не были созданы из-за отказа крестьянских обществ содержать их. Независимо от приходских уч-щ, организованных по инициативе правительства, продолжали существовать школы обучения грамоте, основанные духовенством по собственной инициативе. В Ковровском у. такая школа действовала в с. Б. Всегодичи, в 1818 г. в ней учились 20 чел., за к-рых крестьяне платили свящ. Василию Ястребцову 150 р. Во 2-й пол. XIX в. духовенство продолжало открывать частные школы, в 1843–1879 гг. во В. е. открылись 33 церковноприходские школы. В 1879–1884 гг. руководство епархиальными

оказывавшее им методическую и материальную поддержку, в этот период было создано более 50 школ. Братство было

инициатором создания 2 школ иконописания в Вязниковском у.: в слободе Холуй для 81 ученика и в слободе Мстёре для 64 учеников.

После издания указа Синода об учреждении церковноприходских школ (1884) и «Правил об уездных отделениях епархиального училищного совета» (1888) церковно-школьное дело в епархии оживилось. В 1883/84 г. во В. е. действовали 138 цер-



ковноприходских школ и 73 школы грамоты, в 1893/94 г.— 383 церковноприходские школы и 220 школ грамоты. В 1900 г. во В. е. было максимальное количество церковноприходских школ — 702. В этом году на содержание школ Синод выделил В. е. ок. 121 тыс. р., местных средств поступило до 141 500 р. В нач. XX в. число церковных школ стало сокращаться в связи с активизацией деятельности земств в сфере народного образования. В 1909 г. в ведении епархиального училищного совета состояли 9 двуклассных, 517 одноклассных церковноприходских школ, 71 школа грамоты. При нек-рых школах проводились чтения на религиозно-нравственные, церковно-исторические и лит. темы или внебогослужебные собеседования. Открывались школы для взрослых, занятия в к-рых велись зимой по воскресным дням. В 1895 г. была освящена церковная школа в колонии для несовершеннолетних преступников и бесприютных детей Владимирской губ. В епархии имелись курсы церковного пения, на к-рых преподавались Закон Божий в объеме двуклассных церковноприходских школ, церковный устав и др.

Церковно-общественные организации и учреждения. Просветительские организации. В нач. XIX в. в городе действовало отд-ние Библейского об-ва, закрытое в 1826 г. 24 мая 1870 г. во Владимире начал работу епархиальный комитет правосл. Миссионерского об-ва. Делу духовнонравственного просвещения служил епархиальный отдел имп. Палестинского правосл. об-ва, открывшийся 9 апр. 1895 г. Отдел организовывал в наиболее многолюдных приходах чтения, знакомя с историей и памятными местами Св. земли, деятельностью об-ва.

Наиболее крупным и разносторонним из епархиальных просветительских учреждений было владимирское братство во имя блгв. кн. Александра Невского, открытое 18 нояб. 1879 г. и имевшее в епархии ок. 30 миссионерских отд-ний, при каждом из к-рых действовала б-ка. Задачами братства являлись распространение «здравых понятий об истинах православной веры», противодействие «расколу и суевериям». Братство заботилось о распространении церковноприходских школ и школ грамоты, до 1917 г. оно открыло 258 церковноприходских школ. Помимо школ



Княгинином мон-ре (учреждено 4 июля 1901)). Члены этих об-в участво-

«Вид Богоявленской слободы Мстёры».
Худож. И. Гольшов.
Литография. 1860 г.
(РГБ)

иконописи в слободах Холуй и Мстёре братство учредило уч-ще церковного пения (1883), курсы церковного чтения и пения (1887), епархиальную б-ку, насчитывавшую до 22 тыс. книг, центральный иконо-книжный склад со 119 отд-ниями в разных местах епархии, школу пчеловодства. В 1886 г. во Владимире при братстве открылось древлехранилище, в к-ром находились рукописи, старопечатные книги, иконы и памятники лицевого шитья XVI–XVII вв., полученные из церквей и мон-рей епархии.

С 1879 г. братство организовывало публичные религиозно-нравственные чтения и внебогослужебные собеседования по всей епархии, большое внимание на них уделялось противодействию распространения старообрядчества и сектантства. В 1914 г. при братстве были учреждены должности «противораскольников» и «противосектантского миссионеров» и «епархиального проповедника трезвости»; действовали противоалкогольная секция и музей (открыт 2 окт. 1916), «трезвенническая» б-ка, распространялись «листки трезвости». К 1 янв. 1915 г. во В. е. существовало 35 приходских об-в трезвости. Против пьянства боролись также кружки «ревнителей Православия» при приходских храмах.

При непосредственном участии архиеп. Алексея (Дородницына) в сент. 1916 г. начало работу владимирское отд-ние Об-ва восстановления художественной Руси, занимавшееся популяризацией памятников рус. старины и возрождением национальных ремесел. Об-во участвовало в устройении при епархиальном жен. уч-ще учебно-показательных мастерских вышивки и плетения кружев.

Практически во всех городах В. е. в нач. XX в. существовали об-ва хоругвеносцев (во Владимире действовали 2 об-ва: при Успенском соборе (учреждено 11 мая 1889) и при

вали в крестных ходах, наблюдали за благочинным их совершением, ухаживали за хоругвями и др. предметами, использовавшимися в крестных ходах. Кроме того, об-ва хоругвеносцев собирали пожертвования на украшение храмов, на помощь населению, пострадавшему от неурожая, и др. благотворительные цели, организовывали духовнонравственные чтения.

Благотворительные учреждения.

В 1823 г. было основано епархиальное попечительство о бедных духовного звания, в задачи к-рого входило также содержание богадельни в Вязниках и жен. епархиального уч-ща во Владимире. В 1853–1855 гг. на территории владимирского Успенского жен. мон-ря действовал приют для девочек. В 1881 г. на капитал, собранный духовенством в ознаменование 25-летия царствования имп. Александра II, был основан епархиальный приют для больных и престарелых священнослужителей на 10 чел. В 1884 г. открылась эмеритальная касса духовенства В. е., в 1897 г. членство в кассе стало обязательным для всего духовенства.

22 окт. 1892 г. во Владимире при местном отд-нии Всероссийского об-ва Красного Креста была учреждена община сестер милосердия во имя блгв. кн. Георгия Всеволодовича, первоначально состоявшая из 22 чел. Задачами общины были служение немощным, раненым, борьба с эпидемиями. Отд-ния общины действовали почти во всех уездных городах и крупных селениях, где занимались устройством амбулаторий, впосл. преобразованных в больничные стационары. Члены сестричества самоотверженно работали в противохолевых санитарных отрядах, участвовали в создании санотрядов для борьбы с эпидемиями и последствиями неурожая во Владимирской и др. губерниях. С 1897 г. община направляла сестер в бригады по медобслуживанию переселенцев в Сибирь, вдоль строящейся Транссибирской магистрали, участвовала в создании





полевых госпиталей во время русско-япон. и первой мировой войн.

В нач. XX в. в епархии действовали 4 странноприимных дома и 12 богаделен для призрения вдов и сирот священно- и церковнослужителей. В с. Сергееве Шуйского у. при Феодоровском жен. мон-ре действовал детский приют (основан в 1889). В Суздале работало благотворительное об-во равноап. кн. Владимира (основано в 1892), организовавшее в 1905 г. богадельню, в 1909 г. сиротский учебно-ремесленный детский приют. В 1900 г. во В. е. существовали 34 церковноприходских попечительства, собиравшие пожертвования на нужды церковноприходских школ, храмов и причтов, а также занимавшиеся устройством богаделен, чайных-читален, благотворительных об-в.

А. В. Маштафаров

1917 — 1-я пол. 40-х гг. XX в. 29 апр. 1917 г. Святейший Синод ввел выборное начало для всех уровней церковного управления. По России прошли чрезвычайные епархиальные съезды духовенства и мирян, на к-рых были рассмотрены вопросы избрания епархиальных советов, введения выборного порядка замещения всех должностей епархиального управления. 3–6 мая 1917 г. владимирский епархиальный съезд сместил с кафедры архиеп. Алексия (Дородницына), обвинив его в «деспотизме» и в связях с Г. Е. Распутиным. Временно управляющим епархией был назначен викарный Юрьевский еп. Евгений (Мерцалов). 9 авг. того же года чрезвычайный епархиальный съезд в присутствии Московского архиеп. св. Тихона (Белавина) постановил избрать управляющим В. е. Финляндского архиеп. Сергия (Страгородского), 28 нояб. 1917 г. он был утвержден на кафедре Патриархом Тихоном с возведением в сан митрополита; в кон. 1917–1918 г. митр. Сергей находился в Москве, принимая активное участие в Поместном Соборе Православной Российской Церкви. В авг. 1917 г. епархиальный училищный совет получил циркуляр о передаче церковных школ в ведение Мин-ва народного просвещения. Передача школ в условиях революции и войны на практике свелась к их закрытию.

23 янв. 1918 г. Владимирский губисполком получил определение НКВД о необходимости принять имущество Церкви «под строжай-

ший контроль». В 1918–1919 гг. все храмы В. е. были переданы в ведение городских или уездных исполкомов или милиции. Успенский собор перешел в ведение Народного комиссариата просвещения, в 1918 г. власти разрешили проведение в нем богослужений (соответствующее соглашение между властями и приходом было заключено 1 нояб. 1920). В авг. 1918 г. закрылись ДС и жен. епархиальное уч-ще во Владимире, в 1920 г. — епархиальное управление. Одной из форм проявления протеста верующих против гонений на Церковь стало проведение крестных ходов, во время к-рых случались столкновения с красноармейцами (напр., в 1918). В июне–июле 1918 г. во Владимире прошел епархиальный съезд духовенства и мирян под председательством митр. Сергия. В повестку дня были включены вопросы положения Церкви в новых условиях, церковного управления, духовной школы и др.

Владимирская губ. была одной из первых, где начали проводиться *вскрытия мощей* святых. В февр. 1919 г. в связи с передачей зданий Княгинина мон-ря под детский приют гос. комиссия произвела вскрытие мощей мч. Авраамия Болгарского. Тогда же были вскрыты мощи св. князей Андрея Боголюбского, Глеба и Георгия, почивавшие в Успенском кафедральном соборе. Духовенство установило дежурство в соборе при мощах, чтобы не допустить их осквернения, в числе первых дежурных был иером. священноисп. *Афанасий (Сахаров)*. В Муроме подверглись вскрытию мощи благоверных кн. *Петра* и кнг. *Февронии*, в Суздале — мощи преподобных *Евфимия*, *Евфросинии* и др.

Весной 1921 г. Владимирский митр. Сергей был арестован, через месяц освобожден, послан в Н. Новгород, где 10 июля 1921 г. возглавил хиротонию архим. Афанасия (Сахарова) во епископа Ковровского, викария В. е. 16 июня 1922 г. печатный орган обновленцев «Живая церковь» опубликовал обращение митр. Сергия, архиепископов Нижегородского *Евдокима (Мещерского)* и Костромского *Серафима (Мещерякова)*, признающее каноничность обновленческого *Высшего церковного управления* и призывающее подчиниться ему («Меморандум трех»). Вскоре митр. Сергей вернулся во Владимир, однако в нач. 1923 г. вновь был выслан

в Н. Новгород. 27 авг. 1923 г., после возвращения из ссылки, митр. Сергей принес покаяние в грехе раскола Патриарху Тихону и был назначен на Нижегородскую кафедру.

В ходе кампании по *изъятию церковных ценностей* из Успенского собора 23 марта 1922 г. власти изъяли 1 фунт 13 золотников золота и более 4 пудов серебра. В связи с изъятием церковных ценностей в 1923 г. была арестована игум. Успенского мон-ря в Александрове Тамара (Лихарёва). Весной 1923 г. община Успенского собора во главе с настоятелем прот. Сергием Лавровым была вынуждена оставить храм, после чего разграбление храмового имущества пошло полным ходом. 30 июня были проданы как «книжный хлам» богослужебные книги из собора весом 810 пудов. 23 апр. 1924 г. собор передан обновленцам (см. *Обновленчество*), Георгиевский придел остался в ведении музея. 26 марта 1926 г. собор полностью отошел музею, в 1930 г. в Георгиевском приделе начал работу «антирелигиозный отдел» музея, в нем были помещены мощи св. князей Андрея Боголюбского, Глеба и Георгия, а также мч. Авраамия Болгарского.

Противостояние обновленчеству во В. е. возглавил свт. Афанасий, его ближайшими сподвижниками были настоятель Спасо-Преображенского храма и благочинный церковью Владимира прот. Алексей Владычин, настоятель Троицкого храма иером. Герман (Зацепин), игум. Княгинина мон-ря Олимпиада (Медведева). Свт. Афанасий запретил в служении уполномоченного обновленческого ВЦУ М. Тихонравова. После ареста святителя 30 марта 1922 г. центрами сопротивления расколу стали владимирские храмы Троицкий, Пятницкий и Спасо-Преображенский. Прот. Алексей Владычин отверг предложение обновленческого «Владимирского архиепископа» *Серафима (Руженцева)* организовать группу «Церковь возрождения», выступал против обновленцев в проповедях, отказался передать Тихонравову дела по Владимирскому благочинию. 10 июля 1923 г. прот. Алексей был арестован. В Суздале защитниками Православия явились игум. Евфимиева Спасо-Преображенского мон-ря преподобноисп. *Леонтий (Стасевич)* и игум. Покровского мон-ря Мария (Либеровская). В сводках ОГПУ отмечалось, что об-



новленческое движение во В. е. развивается слабо.

27 марта 1923 г. во Владимире состоялся 1-й губ. обновленческий съезд духовенства и мирян, одобривший кампанию по вскрытию мощей и постановивший изъять все мощи из мест их церковного хранения и передать музею в Успенском соборе. Кроме того, съезд постановил «закрыть храмы историко-археологического и художественного значения через местную власть и срочно передать их в ведение Главмузея как памятники исторического прошлого». Председателем епархиального комитета «Живой церкви» был избран Тихонравов.

Обновленческой Владимирской епархией управляли: митр. Сергей (Страгородский; 1922–1923), Серафим (Руженцев; 1922–1924), Иоанн Альбинский (1923), Дмитрий Рождественский (1924), Александр Лавров и Алексей Рождественский в 1925 г., Герасим Строганов (1925–1926), Геронтий Шевлягин (1928), Алексей Рождественский (1928), Мелхиседек Николин (Николев) (1928), Николай Орлов (1929–1931), Виктор Путяга, Николай Гиляровский в 1931 г., Александр Рябцовский (1931–1933), Николай Попелов (1933), Петр Горбатов (1935, в. у.), Александр Лавров (1935), Александр Авдентов (1935–1936), Софония Яскевич (1936). В 1925 – нач. 1926 г. во Владимирском крае действовал также *григорианский раскол*, когда в нем пребывал управляющий епархией Переславский еп. *Дамиан (Воскресенский)*.

В 20-х гг. во Владимире с целью борьбы с религией власти проводили диспуты на религ. темы. С апологией веры на диспутах активно выступал клирик Успенского собора иером. Серафим (Якубович), проповеди которого в соборе в 1919–1920 гг. пользовались большой популярностью.

На 1928–1929 гг. пришлось 2-я волна активных гонений на Церковь. В февр. 1929 г. на места поступила директива за подписью секретаря ЦК ВКП(б) Л. М. Кагановича, курировавшего Ивановскую промышленную обл., «О мерах по усилению антирелигиозной работы», в к-рой духовенство было объявлено политическим противником партии большевиков. В февр. 1928 г. во Владимире прошел 2-й губ. съезд «Союза воинствующих безбожников», насчитывавшего во Владимирском крае



*Собор Суздальских святых.
Икона. Нач. XXI в.
(Суздальский мон-рь в честь Покрова
Пресв. Богородицы)*

106 ячеек с 1935 членами. Участники съезда говорили о том, что их усилия не имели в губернии должного успеха: жители древних центров Владимира, Муром, Суздаля оказывали противодействие насаждению атеизма. К 28 дек. 1928 г. — дню открытия 3-го губ. съезда «воинствующих безбожников» — число ячеек Союза было увеличено до 240, число участников — до 6 тыс. чел.

В кон. 20-х гг. во Владимирском крае шло массовое закрытие приходов. В 1928–1929 гг. в местной прессе публиковались резолюции собраний трудовых коллективов о закрытии храмов, сносе церквей или приспособлении их под жилье, столовые или клубы. Зачастую власти сначала обвиняли церковные общины в небрежном отношении к храмовым зданиям и имуществу, а после расторжения договора с общиной принимали решение о сносе храма. За лето 1928 г. в бывш. Владимирской губ. было закрыто 20 церквей, в 1918–1940 гг. — 330 храмов. После издания 16 дек. 1929 г. секретариатом ВЦИК постановления «Об урегулировании колокольного звона в церквях» во Владимирском крае началась активная «антиколокольная кампания».

Территория В. е. в эти годы изменялась в соответствии с изменением административно-территориального деления края. 21 сент. 1917 г. из Владимирской губ. в Московскую были переданы с. Орехово

и мест. Никольское Покровского у.; в 1918 г. в новообразованную Иваново-Вознесенскую губ. были включены Шуйский у., отдельные волости Суздальского и Ковровского уездов, в связи с чем было учреждено *Иваново-Вознесенское викариатство* В. е., в 1920 г. преобразованное в *Ивановскую епархию*, к к-рой в 1921 г. из В. е. перешла сев. часть Вязниковского у. В 1921–1922 гг. часть территории Владимирской губ. отошла Московской и Нижегородской губерниям. 14 янв. 1929 г. образовалась Ивановская промышленная обл., состоявшая из бывших Иваново-Вознесенской, Владимирской и Костромской губерний. 14 авг. 1944 г. была создана Владимирская обл. (в совр. границах).

2-я пол. 40-х — кон. 80-х гг. XX в. 27 авг. 1944 г. на Владимирскую кафедру был хиротонисан *Онисим (Фестинатов)*, до 1946 г. управлявший также Ивановской епархией, с 25 февр. 1956 г. в сане архиепископа. В 1952 г. во В. е. действовали 72 храма (8 городских, 64 сельских), в 1953 г. 7 приходов закрылись (по сообщению архиерея в годовом отчете, «за неимением кандидатов в священники»). В 1953 г. клир епархии составлял 71 священник и 17 диаконов. В 1954–1955 гг. число священнослужителей увеличилось до 93 чел., в 1956 г. оно составляло 97 чел., в 1957 г. — 101 чел. (83 священника, 19 диаконов). В 1956 г. 52% клириков были в возрасте старше 60 лет. Остро стояла проблема низкого образовательного уровня духовенства, в 1953 г. в епархии не было ни одного священнослужителя с высшим богословским образованием, законченное среднее образование имели ок. половины иереев.

В 40–50-х гг. в сельских приходах была жива традиция хождения духовенства в престольные и двенадцатые праздники с молебнами по домам верующих. В 1958 г. возник конфликт с представителями местных органов власти из-за посещения священниками домов прихожан с молебнами в селах Тащилово и Палищи. В отчете за 1956 г. еп. Онисим отметил увеличение числа верующих, среди них — молодежи, увеличение числа Крещений и христ. погребений по сравнению с предшествующими годами.

В 1950–1954 гг. в Успенском соборе прошли реставрационные работы, 11 июня 1954 г. еп. Онисим освятил

собор. В 1962–1964 гг. В. Е. Брагин и С. С. Чураков реставрировали в соборе фрески работы прп. Андрея Рублёва. 4 окт. 1957 г. праздновалось 800-летие храма.

В кон. 50-х гг. начался новый период гонений на Церковь. В 1961 г. во Владимирской обл. были запрещены требы на дому, отпевания и па-

ны вносить денежные суммы, не соответствующие их доходам.

В 60-х гг. В. е. была поделена на 5 благочиний. С 1960 г. количество приходов в епархии сокращалось. В 1960 и 1961 гг. закрылось по 2 прихода, в 1962 г. — 4, в 1963 г. — 5 приходов. В 1963 г. в епархии богослужения совершались в 52 храмах. Из 346

недействующих церквей 117 имели статус памятников архитектуры, из них только 44 здания были

Лоно Авраамово.

Мастер прп. Андрей Рублёв.

Роспись Успенского собора во Владимире. 1408 г.

Фотография. 2004 г.

приспособлены для культурно-просветительских нужд, 79 недействующих храмов подлежали, по мнению властей, сносу.

Власти отказывали приходам в проведении ремонта в храмах или всячески препятствовали этому, и тогда под предлогом плохого состояния церковных зданий ставился вопрос об их закрытии.

К 1963 г. число духовенства во В. е. составило 72 чел. Минимальное число священнослужителей в клире В. е. — 68 чел. — зафиксировано в отчете за 1964 г. С 1965 г. начался медленный рост численности клириков В. е., в 1965 г. их было 72 чел. По-прежнему не хватало священнослужителей, имевших духовное образование, возникли трудности с замещением должностей регентов и псаломщиков. Такое положение сохранялось и в 70-х гг.: в 1973 г. из 70 клириков В. е. 21 чел. не имел

находился 101 пенсионер — священно- и церковнослужители, вдовы и сироты священников, монахини. Во мн. храмах епархии несли послушания бывш. насельницы закрытых жен. обителей. Так в Благовещенском соборе Муром левый хор состоял из монахинь и послушниц Серафимо-Дивеевского мон-ря.

По данным архиеп. Онисима за 1962 г., в городских храмах средняя посещаемость в воскресные дни составляла ок. 300 чел., в сельских приходах — от 40 до 80 чел. В двенадцатые праздники число молящихся достигало 120–600 чел. В 1969 г. Успенский собор посещали в воскресные дни от 1 до 2 тыс. чел., в дни Пасхи — от 6 до 7 тыс. чел. В епархиальном отчете за 1964 г. впервые говорится об ограблении храмов во В. е.: злоумышленники напали на церкви в селах Эдемское, Великодворье, Нагуево, Спас-Беседы, Санино, Эрлекс, в погостах Николополье, Вознесенье и в г. Покрове. Ограбление храмов сопровождалось осквернением и поруганием святынь.

В 1970–1986 гг. во В. е. действовал 51 приход, епархия была разделена на 4 благочиния: Владимирское (12 приходов), Эдемское (13 приходов), Киржачское (10 приходов), Муромское (15 приходов). 3 марта 1987 г. архиеп. *Серапиону (Фадееву)* из Владимиро-Суздальского музея-заповедника были переданы мощи блгв. кн. Андрея Боголюбского, помещенные в Успенском соборе.

В 1988 г. во Владимире и Суздале прошли общецерковные торжества, связанные с празднованием 1000-летия Крещения Руси. В епархии началось постепенное возрождение

церковной жизни, что проявилось в первую очередь в открытии при-



нихиды на кладбищах. Согласно устному распоряжению районных и городских властей, таинство Крещения могло быть совершено только при обязательном присутствии родителей крещаемого, предъявлении ими паспортов и свидетельства из ЗАГСа. В 1964 г. в с. Ликине Владимирского р-на председатель сельсовета запретил крестить младенцев. В 1965 г. Владимирский областной исполнительный комитет ходатайствовал перед Советом по делам религий при Совете Министров СССР об ограничении колокольного звона в Успенском соборе. На жизни В. е., как и др. епархий РПЦ, тяжело отразилось внесение в 1961 г. под давлением гос-ва изменений в «Положение об управлении Русской Православной Церковью» (см. *Архиерейский Собор РПЦ 1961 г.*), касающихся порядка приходского управления, в частности исключение из приходских собраний и приходских советов настоятеля храма и всех вообще клириков. Как отмечал в отчете за 1968 г. архиеп. Онисим, настоятели храмов перестали участвовать в хозяйственно-финансовой жизни прихода, не присутствовали «на собраниях обезглавленных общин». Благочинные В. е. указывали в отчетах на «ухудшение состояния хозяйственно-финансовых дел в приходах» как следствие внесения изменений в «Положение». Церковь испытывала сильное давление со стороны властей при проведении подписки на гос. заем, приходы нередко были обяза-



*Собор в честь
Казанской иконы Божией
Матери (1749)
и церковь в честь
Воскресения Господня
в Суздале (1720).
Фотография. 2003 г.*

духовного образования. Церковь обеспечивала содержание клириков-пенсионеров из своего пенсионного фонда. В 1963 г. на содержании В. е.

ходов. В 1989 г. во В. е. действовало 57 приходов. В 80-х гг. число духовенства росло и составило в 1986 г. 91 чел., в 1989 г. — 112 чел. В 1990 г. В. е. отметила 1000-летие Крещения Владимиро-Суздальской земли.



90-е гг. XX — нач. XXI в. 11 нояб. 1990 г. в Успенском соборе Владимира архим. Евлогий (Смирнов) был хиротонисан во епископа Владимирского и Суздальского. В управлении епархией архиерею помогает епархиальный совет, ежегодно избираемый епархиальным собранием. Члены совета курируют епархиальные отделы: богослужебный, по духовным вопросам, по вопросам мон-рей, по вопросам приходской жизни, духовного образования и катехизации, миссионерский, по связям с армией и исправительно-трудовыми учреждениями, благотворительный, строительно-хозяйственный и комиссии — по канонизации, ревизионную.

В нач. 1992 г. во В. е. действовали 122 прихода, к 1 янв. 1993 г. — 136, к 1 янв. 2000 г. — 188 приходов и приходских общин, к-рым принадлежало 220 храмов. В 1993 г. В. е. была разделена на 9 благочиннических округов. В клир епархии в 1993 г.



Собор в честь Благовещения Пресв. Богородицы в Гороховце. 1700 г. Фотография. 2002 г.

входили 175 священников и 17 диаконов, а также 83 псаломщика. Из 348 священнослужителей, составлявших клир В. е. в 2003 г., 68 имели высшее светское образование, 122 — духовное образование, в т. ч. высшее богословское образование.

В епархии ведется строительство и реставрация храмов. Главным строительным проектом стало воссоздание владимирского Рождество-Богородицкого собора XII в. Камень в основание буд. храма был заложен Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Алексием II во время его визита во Владимир в 1995 г., освящение воссозданного собора состоялось 21 авг. 2004 г. В епархии установлены 52 поклонных креста, возводятся 4 храма и 7 часовен. Активно идет строительство и организация часовен и молитвенных

комнат в различных учреждениях, в т. ч. в воинских частях, в учебных заведениях, в учреждениях УИНа, здравоохранения и социального обеспечения, на заводах.

Во В. е. восстанавливается система духовного образования. В 1991 г. при епархиальном управлении были созданы годичные пастырские курсы, реорганизованные в 1992 г. во Владимирское ДУ. В 1997 г. ДУ было преобразовано во Владимирскую Свято-Феофановскую семинарию (в 2004 помимо существовавшей ранее заочной формы была открыта очная форма обучения). В епархии действуют духовные уч-ща в Гусь-Хрустальном и муромском Спасо-Преображенском мон-ре, а также регентская школа в Княгинином Успенском мон-ре. В Суздале при Покровском жен. мон-ре существует катехизаторская школа, в Лакинске действуют курсы псаломщиков. Во В. е. открыты более 100 воскресных школ, 6 правосл. гимназий (2 во Владимире, по одной в Суздале, Вязниках, Гусь-Хрустальном, Петушках). Большое зна-

чение в епархии придается проповеди, лучшие проповеди публикуются в епархиальной печати.

В 1999 г. 14 исправительно-трудовых учреждений Владимирской обл. были закреплены за священнослужителями благочиния тюремных храмов и приходов, окормляющими ок. 17 тыс. осужденных. Храмы действуют в 3 колониях, еще 3 храма находятся на завершающей стадии строительства, во всех остальных учреждениях, за исключением следственных изоляторов, есть молитвенные комнаты. В 2003 г. во Владимире была создана Ассоциация тюремного духовенства, решающая вопросы работы священников в тюрьмах с учетом опыта подобного служения в России и за рубежом.

В епархии открыты 6 правосл. детских приютов (в Успенском Княгинином мон-ре, в Свято-Введенской Островской пуст., в муромском Свято-Троицком, Боголюбском, в Стефано-Махришском мон-рях и в г. Радужном). В храмах установлены

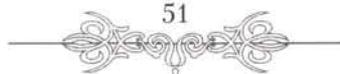
кружки для сбора средств «для самых бедных», при приходах и мон-рях действуют ок. 90 благотворительных столовых.



Интерьер Успенского собора во Владимире. Фотография. 2004 г.

В 90-х гг. XX — нач. XXI в. благодаря деятельности епархиальной комиссии по канонизации святых было возобновлено местное почитание преподобных *Зосимы* Пустынножителя, *Лукиана* и *Корнилия* Александровских, *Софии* Суздальской, *Романа* Киржачского, свт. *Варлаама*, архиеп. Суздальского. Были подготовлены материалы к канонизации святых, в земле Владимирской просиявших: иеросхим. Алексия (Соловьёва), еп. Афанасия (Сахарова), схиигу. *Германа* (Гомзина), сщмч. *Константина Твердислова*, священноисп. *Петра Чельцова*, общецерковное прославление к-рых состоялось на *Архиерейском юбилейном Соборе РПЦ 2000 г.*

В. е. участвует в деятельности областного фонда социальной поддержки населения, архиеп. Евлогий и губернатор Владимирской обл. являются сопредседателями фонда. В 2001 г. подписано соглашение между администрацией Владимирской обл. и В. е. о совместном проведении церковно-общественных праздников и мероприятий: Пасхи, Рождества Христова, дня Собора Владимирских святых, памяти блгв. кн. Александра Невского, празднования Дня славянской письменности и культуры, Дня знаний и т. п. 26 дек. 2001 г. подписано соглашение о сотрудничестве между департаментом образования администрации Владимирской обл. и В. е. В рамках участия епархии в федеральной программе «Христианство—2000» во Владимире близ Успенского собора был установлен Поклонный крест в честь 2000-летия Рождества Христова.



С 2002 г. на гуманитарном факультете Владимирского гос. ун-та студенты обучаются по специальности «религиоведение» с углубленным изучением теологии, 5 дек. 2003 г. при ун-те начал работу Православный ду-



Собор Владимирских святых.
Икона. 1989 г.

ховно-просветительский центр по работе со студенческой молодежью «Свеча». Преподаватели ДС ведут спецкурс «Христианство и культура» во Владимирском гос. педагогическом ун-те. Члены Об-ва правосл. педагогов читают лекции по правосл. культуре в Гос. технологической академии Коврова, ведут лекторий при Владимирской областной научной б-ке им. М. Горького. В 2004 г. в Муромском гос. ун-те открылся храм-аудитория.

Особой заботой правящего архиерея является уврачевание «суздальского» раскола, возникшего в результате создания в 1991 г. Валентином (Русанцовым) «Российской православной свободной церкви» (впосл. «Российская православная автономная церковь»). В наст. время «суздальский» раскол находится в стадии распада, значительная часть приходов и духовенства, вовлеченных в раскол, принесли покаяние и вернулись в лоно Церкви.

Патриарх Московский и всея Руси Алексей II неоднократно посещал В. е.: 24–26 июля 1991 г., сопровождая мощи преп. Серафима Саровского в Дивеевский мон-рь; 20 июля 1994 г. Патриарх Алексей присутствовал на торжествах в Смоленской Зосимовой пуст. в связи с прославлени-

ем преп. Зосимы Пустынножителя, 9–10 сент. 1995 г. — на праздновании 1000-летия Владимира. 26 мая 1993 г. Владимир и Суздаль посетил Патриарх Александрийский *Парфений III*.

В 1999 г. в течение месяца совершалось путешествие по приходам и мон-рям В. е. иконы Божией Матери «Игуменья Святой горы Афонской», написанной на Афоне для одного из мон-рей В. е.

Церковно-общественные организации. В епархии возродилось братство во имя блгв. кн. Александра Невского, действующее в сотрудничестве с об-вом правосл. педагогов (создано в 1998), владимирским отд-нием движения «Россия православная», др. церковно-общественными орг-циями. В 1998 г. по инициативе жительниц Владимира было воссоздано сестричество во имя блгв. кн. Георгия Всеволодовича, к-рое ставит своей задачей «совместное исповедание и распространение Православия», служение нуждающимся, заботу о болящих, детях-сиротах, помощь в организации занятий в воскресных школах, катехизацию и миссионерскую деятельность. В основных больницах и госпиталях области, при домах престарелых силами сестер обустроены моленные комнаты-часовни. Сестричество, насчитывающее ок. 150 членов, имеет 3 дочерние



Сестры Георгиевского сестричества во время крестного хода в день празднования Боголюбской иконы Божией Матери. Владимир. 1 июля 2003 г.

общины: в Суздале — Смоленскую, Коврове — Татианинскую, Муроме — Иулианинскую.

Книгоиздательская деятельность и церковная журналистика. Во В. е. выходили в свет и продолжают публиковаться следующие периодические издания: «Владими́ро-Суздальский благовест» (1991–1992), «Вести из епархии Владимиро-Суздальской» (сер. 90-х гг. XX в.), «Свет милосердия» (1999), «Православный Суздаль» (1998–2001), «Право-

славная газета для простых людей» (с 1988), «Свет истины» (с 2001), «Монашеский листок» (изд. муромским Спасским мон-рем с 1999), «Информационный бюллетень Владимирского епархиального управления» (с 2004), ж. «Свет не вечерний» (с 2001). На областном телевидении выходит в эфир программа «Православные беседы». Публикуются нравственно-просветительские брошюры, жития новопрославленных святых, переиздаются исследования владимирских краеведов XIX — нач. XX в., посвященные иноческим обителям Владимирского края, выходят в свет новые исследования по церковной истории Владимирской земли.

Свящ. Сергей Митин

Святые и крестные ходы. Чудотворные иконы. Главная святыня Владимирской земли — Владимирская икона Божией Матери с 1158 до 1480 г. с перерывами пребывала в Успенском соборе Владимира, в 1480 г. она была окончательно перенесена в Москву. Древнейший чтимый список иконы «в меру и подобие» был создан, вероятно, преп. Андреем Рублёвым в кон. XIV — нач. XV в., до 1923 г. находился во владимирском Успенском соборе, в наст. время хранится в ГВСМЗ. Боголюбская икона Божией Матери (3-я четв. XII в.) — 2-я по древности и почитанию святыня В. е. — первоначально помещалась в соборе в честь Рождества Пресв. Богородицы Боголюбского мон-ря близ Вла-

димира, в наст. время находясь на хранении в ГВСМЗ, с 1992 г. помещается в Успенском со-

боре Княгинина мон-ря. Др. чудотворный образ Божией Матери, находившийся в Успенском соборе, — *Максимовская икона* (1299), написанная после видения митр. Максиму во сне Богородицы, ныне также хранится в ГВСМЗ. В храме вмч. Пантелеимона в пос. Городищи находится мироточивая икона Божией Матери «Неупиваемая Чаша».

В храмах В. е. хранились мн. чудотворные иконы, местонахождение к-рых в наст. время неизвестно.



Боголюбская икона
Божией Матери. 3-я четв. XII в.
(ГВСМЗ; Книгинин мон-рь)

В соборе александровского Успенского жен. мон-ря почитались чудотворные иконы XVII в. — Успения Пресв. Богородицы и Страстная икона Божией Матери. Святыней Лукояновой муж. пуст. была явленная икона Рождества Божией Матери. Чудотворная Тихвинская икона Пресв. Богородицы — вклад свт. Варлаама — почиталась в Стефановом Махрищском мон-ре. Чудотворный образ Пресв. Богородицы «Знамение» был написан по явлению, бывшему в 1646 г. жителю владимирской слободки Быковки С. Иовлеву, исцелившемуся после молебна перед иконой; в 1652 г. по указу царя Алексея Михайловича чудотворный образ был перенесен во владимирский Успенский собор. В Казанском соборе в Вязниках почиталась чудотворная *Вязниковская Казанская икона Божией Матери*, написанная ок. 1622 г. иноком Шартомского Никольского мон-ря Иоакимом. В храме находился список с иконы также древнего письма. В Рождество-Богородицком соборе Суздаля почиталась чудотворная Смоленская икона Божией Матери в богатой ризе с золотым венцом, украшенной драгоценными камнями и жемчугом. По преданию, образ был перенесен при свт. Иоанне из Городца-на-Волге. До 1922 г. в Воскресенском соборе Шуи пребывала *Шуйская Смоленская икона Божией Матери*, написанная Герасимом Тихоновым во время эпидемии чумы в 1654 г., вскоре после

перенесения образа в Воскресенскую ц. эпидемия прекратилась. В Золотниковской пуст. Шуйского у. находилась явленная Казанская икона Божией Матери.

Мощи святых. Во владимирском Успенском соборе почивают мощи свт. Максима, митр. Киевского (под спудом), Владимирских святителей сщмч. Митрофана, Симона, Серапиона, блгв. князей Андрея Боголюбского, Георгия (Юрия) Всеволодовича и его семьи, пострадавших от монголо-татар, Глеба Андреевича, *Мстислава Андреевича*, *Изяслава Андреевича*, Изяслава Глебовича,



Рака с мощами
блгв. кн. Андрея Боголюбского
в Успенском соборе во Владимире.
Фотография. 2004 г.

Константина Всеволодовича. В Успенском Книгинином жен. мон-ре хранится частица мощей мч. Авраамия Болгарского. В возрожденном соборе владимирского в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря пребывают мощи священноисп. еп. Афанасия (Сахарова).

В Рождество-Богородицком соборе Суздаля почивают мощи свт. Иоанна, в суздальском Покровском мон-ре — мощи прп. Софии Суздальской. В суздальской ц. во имя равноапостольных Константина и Елены (приход принадлежит к «суздальскому» расколу) находятся мощи прп. Евфимия, основателя Спасо-Евфимиева мон-ря, и прп. Евфросинии. В храме в честь Смоленской иконы Божией Матери в Суздале хранятся частицы мощей преподобноисп. Леонтия (Стасевича).

В муромском Благовещенском мон-ре почивают мощи блгв. кн. *Константина* Муромского и его сыновей *Михаила* и *Феодора*. В муромском Свято-Троицком мон-ре находятся св. останки благоверных кн. Петра и кнг. Февронии. В муромском Николонабережном храме покоятся мощи прав. *Иулиании* Лазаревской, за алтарем храма находится источник свт. Николая Чудотворца.

Мощи прп. *Космы* Яхромского почивают под спудом в Космином Успенском мон-ре в с. Небылом Юрьев-Польского р-на. В Покровском храме в Юрьеве-Польском хранятся мощи блгв. кн. Святослава (Гавриила) Всеволодовича. В Стефановом Махрищском мон-ре под спудом почивают мощи прп. *Стефана* Махрищского и свт. Варлаама Суздальского.

В киржачском Благовещенском мон-ре находятся мощи основателя мон-ря прп. Романа Киржачского. Мощи прп. *Лукиана*, основателя Рождество-Богородицкой пуст. и александровского Успенского мон-ря, почивают в Рождество-Богородицкой пуст. в г. Струнино. В александровском Успенском мон-ре покоятся мощи прп. Корнилия. Св. мощи прп. старца Алексея (Соловьёва) почивают в Смоленской Зосимовой пуст. Александровского р-на. Св. останки священноисп. Петра Чельцова почивают в Пятницком храме в с. Пятница, близ храма находится св. источник.

Святые источники: Казанской иконы Божией Матери во Владимире (ул. 50-летия Октября), близ храма в честь Казанской иконы Божией Матери в Лакинске, в с. Новом Юрьев-Польского р-на, в Волосовом Николаевском мон-ре (Собинский р-н), в Боголюбском мон-ре.

Другие святыни. В числе древнейших почитавшихся в епархии святынь — Боголюбовский поклонный белокаменный крест XII в., стоявший на отмели р. Нерли, затем у храма Покрова Пресв. Богородицы, ныне хранится в ГВСМЗ. Белокаменный Святославов крест с предстоящими 1234 г., сооруженный в память закладки Георгиевского собора в Юрьеве-Польском, в наст. время является экспонатом Юрьев-Польского историко-художественного музея и выставлен в стенах Георгиевского храма. В муромском Троицком мон-ре почитался крест, принесенный в Муром в 1658 г. арзамасским сыном боярским В. С. Микушиным после



бывшего ему во сне откровения; Микушин нашел святыню в 1657 г. при взятии рус. войсками Вильно на «помосте» одной церкви. В Сретенской ц. Муроме хранится чудотворный деревянный большого размера десятиконечный крест с предстоящими.

В кон. XVIII — нач. XXI в. в разных частях епархии на престольные праздники и в память о различных собы-



Свято-Троицкий мон-рь в Муроме, где почивают мощи благоверных кн. Петра и кн. Февронии. Фотография. 2002 г.

тиях совершались многочисленные **крестные ходы**. В мае 1772 г. был установлен ежегодный крестный ход из Боголюбского мон-ря в Успенский собор с Боголюбской иконой Божией Матери, впервые проведенный 22 окт. 1771 г. по случаю избавления жителей Владимира от эпидемии чумы. В память событий 1812 г. еп. Ксенофонт (Тропольский) установил ежегодный крестный ход 1 окт. из кафедрального собора в приходскую Вознесенскую ц., 10 сент. крестный ход в Муроме из Богородицкого собора в Благовещенский мон-рь. В 1820 г. учрежден крестный ход в августе из Боголюбского мон-ря в Ковров с Боголюбской иконой Божией Матери.

Ко времени правления еп. Парфения (Черткова) относится учреждение следующих ежегодных крестных ходов, связанных с избавлением жителей В. е. от эпидемии холеры: в 1830 г. — на следующий день после праздника Вознесения из Покровского собора г. Меленки, в 1831 г. — 28 июля из шуйского Воскресенского собора вокруг старого города,



Николонбережная церковь в Муроме, где покоятся мощи прав. Иулиании Лазаревской. Фотография. 2002 г.

в 1848 г. — 26, 29 июня, 11–13 и 20 июля из Христорождественского собора Александрова по городу, 1 июля из собора в деревни Холопово и Абрамовы Новинки, 5 июля в деревни Снопово и Масаково, в г. Переславле-Залесском 20 июля из Спасо-Преображенского собора в Ильинскую ц., 21 и 24 июля вокруг города, 1 авг. из Борковской пуст. в слободу Холуй, в 9-е воскресенье по Пасхе ход из Георгиевского собора Юрьева-Польского вокруг города. С 1841 г. совершался крестный ход из Никольской ц. Киржача в дер. Храпки, установленный по случаю явления благодатной силы через



Крестный ход в день памяти благоверных кн. Петра и кн. Февронии. Муром. 8 июля 2000 г.

Иоасафовскую икону Пресв. Богородицы по прекращению падежа скота.

Еп. Иустин (Михайлов) установил крестные ходы: в 1850 г. — 29 июня из Преображенской ц. Александрова в память прекращения холеры, в 1858 г. — 13 июня вокруг храмов александровского Успенского мон-ря в память

сильного пожара, в 1860 г. — в 11-ю пятницу по Пасхе из Благовещенского собора Киржача вокруг города по случаю избавления от падежа скота, в 1861 г. — в 11-ю неделю по Пятидесятнице из Троицкого собора г. Покрова в воспоминание сильного пожара в городе, в 1863 г. — из Островской Введенской пуст. в г. Покров в память прекращения эпидемии холеры. По благословию архиеп. Антония (Павлинского) были учреждены крестные ходы: в 1871 г. — в пятницу накануне празднования памяти прор. Илии из Никольской ц. Киржача в память избавления прихожан храма от эпидемии холеры, в том же году — 6 авг. из Успенской кладбищенской ц. Киржача на медно-латунное заведение Шапошникова также в память избавления от эпидемии холеры, в 1877 г. — 25 марта по случаю пожара.

Архиеп. Феогност (Лебедев) установил крестные ходы: в 1879 г. — из Казанской ц. Суздаля в Рождество-Богородицкий собор по случаю переложения мощей святителей Феодора и Иоанна в новые раки, в 1883 г. — 19 июня из Золотниковской пуст. Шуйского у. вокруг окрестных крестьянских полей, в 1886 г. — 8 мая из Христорождественского собора Александрова по случаю бывшего пожара, в 1892 г. — 15 июля из Успенского кафедрального собора в память избавления от эпидемии холеры, в июле, в пятницу перед праздником прор. Илии, из Покровского собора Иваново-Вознесенска вокруг города, а также 17 окт. из Екатерининского собора г. Суздаля к часовне в сев.-зап. части города в память спасения имп. Александра III

и августейшей семьи 17 окт. 1888 г. при крушении поезда на ст. Борки. Архиеп. *Сергий (Спаский)* установил крестные

ходы: в 1894 г. — 16 мая из Христорождественского собора Александрова в память пожара, в 1898 г. — из Христорождественского собора Коврова вокруг города в воспоминание прекращения эпидемии тифа.

1 окт. 1916 г. состоялся миссионерский крестный ход по Владимир-





скому у. с Владимирской иконой Божией Матери, 23 июня 1916 г. крестный ход прошел из Александрова в Переславль-Залесский, чтобы «перед святынями переславскими помолиться о... даровании победы над враги». С аналогичной целью состоялся крестный ход 20–24 июля из Переславля-Залесского в Ростов.

Традиция крестных ходов возродилась в 90-х гг. XX в. Главным церковно-общественным событием в 1999 г. стал крестный ход на празднование Боголюбской иконы Божией Матери. Среди проводимых в епархии крестных ходов следует отметить шествия из Лукиановой пуст. в Александров, крестный ход в Суздале в связи с празднованием памяти святителей Феодора и Иоанна Суздальских, в Вязниках — на 300-летие чудотворного списка Казанской иконы Божией Матери, в Муроме — в связи с празднованием памяти благоверных кн. Петра и кнг. Февронии.

А. В. Маштафаров

Архиереи: еп. св. Симон (1214/15 — 22 мая 1226), еп. сщмч. Митрофан (14 марта 1227 — 7 февр. 1238); в 1238–1249 гг. епархией управлял Ростовский еп. св. Кирилл II, в 1250–1274 гг. — Киевский митр. Кирилл II (III), еп. св. Серапион (1273 — 12 июня 1275), еп. св. Феодор (1276–1286/87), еп. Иаков (1288–1295), еп. Симеон (1295 — 18 апр. 1299); в 1299 г. епархия перешла под управление Киевской (позднее Московский) митрополичьей, до 1744 г. входила в состав Митрополичьей, затем Патриаршей, позднее Синодальной области; с 6 дек. 1352 по 30 июня 1354 г. титул епископа Владимирского носил свт. Алексий; еп. Платон (Петрункевич; 20 марта 1748 — 16 апр. 1757), архиеп. Антоний (Багратиони; 23 нояб. 1757 — 16 дек. 1762), еп. Павел (6 июля 1763 — 9 авг. 1769), еп. Иероним (Фармаковский; 25 дек. 1770 — 3 авг. 1783), еп. Виктор (Онисимов; с 22 сент. 1783, с 22 сент. 1788 еп. Суздальский и Владимирский, с 16 окт. 1799 еп. Владимирский и Суздальский, с 24 февр. 1800 на покое), еп. Ксенофонт (Троепольский; 24 февр. 1800 — 3 июля 1821), Парфений (Чертков; 21 авг. 1821 — 25 февр. 1850, с 25 дек. 1833 архиеп.), еп. Иустин (Михайлов; 25 февр. 1850 — 26 июля 1863), еп. св. Феофан (Говоров; 26 июля 1863 — 17 июня 1866), архиеп. Антоний (Павлинский; 17 июня 1866 — 29 апр. 1878), Феогност (Лебедев; 9 дек. 1878 — 21 нояб. 1892, с 15 мая 1883 архиеп.), архиеп. Сергей (Спасский; 21 нояб. 1892 — 20 нояб. 1904), Никон (Софийский; 27 нояб. 1904 — 9 июня 1906, с 6 мая 1906 архиеп.), архиеп. Николай (Налимов; 23 июля 1906 — 13 июля 1914), архиеп. Алексий (Дородницын;

30 июля 1914 — 3 мая 1917), архиеп. Сергей (Страгородский; 10 авг. 1917 — 1922, с 28 нояб. 1917 митр.), архиеп. сщмч. Николай (Добронравов; июнь 1924 — 10 дек. 1925), еп. сщмч. Корнилий (Соболев; 1926, в течение месяца), Вязниковский еп. Нифонт (Фомин; с мая по сент. 1927, в. у.), Муромский архиеп. Макарий (Звёздоз; 1928, в. у.), еп. сщмч. Павел (Гальковский; 31 дек. 1928 — 13 нояб. 1929), Суздальский архиеп. сщмч. Гурий (Степанов; 13 авг. 1930 — 8 мая 1931, в. у.), Ярославский и Ростовский архиеп. Павел (Борисовский; 1931, в. у.), Иннокентий (Летяев; 18 мая 1932 — 5 февр. 1935, с 1934 архиеп.), архиеп. Сергей (Гришин; 31 мая 1935 — май 1936), Звенигородский еп. Филипп (Гумилевский; нач. 1936 — 9 сент. 1936, в. у.), архиеп. Феодор (Яцковский; 11 авг. 1936 — 3 февр. 1937), еп. Христогон (Ивановский; 30 марта 1937 — 1938), Ивановский еп. Алексий (Сергеев; 1938, в. у.), Онисим (Фестинатов; 27 авг. 1944 — 31 окт. 1970, в 1944–1946 также управлял Ивановской епархией, с 1956 архиеп.), Ярославский и Ростовский митр. Иоанн (Вендланд; 2 нояб. 1970 — 12 нояб. 1970, в. у.), Николай (Кутепов; 12 нояб. 1970 — 17 апр. 1975, с 9 сент. 1972 архиеп.), архиеп. Владимир (Котляров; 17 апр. 1975 — 24 апр. 1980), архиеп. Серапион (Фадеев; 24 апр. 1980 — 12 мая 1987), Валентин (Мишук; 12 мая 1987 — 25 окт. 1990, с 10 марта 1989 архиеп.), Евлогий (Смирнов; с 11 нояб. 1990, с 25 февр. 1995 архиеп.).

Монастыри: *муромский в честь Преображения Господня* (в Муроме, муж., основан не позднее 1096, закрыт в 1923, возрожден в 1995); *Боголюбский в честь Боголюбской иконы Божией Матери (Рождества Богородицы)* (в пос. Боголюбово Суздальского р-на, жен., основан в 60-х гг. XII в. как муж., закрыт в 1923, возрожден в 1991, в 1997 при нем образован также жен. мон-рь, в 2003 муж. мон-рь переведен во *владимирский Алексиевский (Новоалексиевский) мон-рь*); *владимирский в честь Рождества Пресв. Богородицы* (во Владимире, муж., основан ок. 1196,

обращен в архиерейский дом в 1744, закрыт в 1920, возрожден в 1992); *владимирский Княгинин в честь Успения Пресв. Богородицы* (во Владимире, жен., основан в кон. 90-х гг. XII в., закрыт в 1923, возрожден в 1993); *муромский в честь Воскресения Христова* (в Муроме, жен., основан в XII в., упразднен в 1724, возрожден в 2000); *Евфросиниев суздальский в честь Положения ризы Пресв. Богородицы* (в Суздале, жен., основан не позднее 1207, закрыт в 1923, возрожден в 2000); *суздальский во имя свт. Василия Великого* (в Суздале, муж., основан не позднее XV в., преобразован в жен. в 1899, закрыт в 1923, возрожден в 1995 как муж.); *суздальский в честь Покрова Пресв. Богородицы* (в Суздале, жен., основан в 1364, закрыт в 1923, возрожден в 1993); *киржачский в честь Благовещения Пресв. Богородицы* (в Киржаче, жен., основан в 1358 как муж., закрыт в 1764, возрожден в 1995 как жен.); *Стефанов Махрицкий во имя Св. Троицы* (в с. Махра Александровского р-на, жен., основан ок. 1370 как муж., закрыт в 1923, возрожден в 1995 как жен., с 2004 ставропигиальный); *Волосов во имя свт. Николая Чудотворца* (в с. Волосове Собинского р-на, жен., основан не позднее 1498 как муж., закрыт в 1764, в 1844 упразднен, возрожден в 1909 как жен., закрыт в 1923, возрожден в 1993); *Космин Яхромский в честь Успения Пресв. Богородицы* (в с. Небылом Юрьев-Польского р-на, муж., основан в XV в., закрыт в 1923, возрожден в 1995); *муромский в честь Благовещения Пресв. Богородицы* (в Муроме, муж., основан в 1553, закрыт в 1919, одновременно открыт как приходский храм, в 1991 возрожден); *Лукианова в честь Рождества Пресв. Богородицы* пуст. (в дер. Лукьянцево Александровского р-на, муж., основана в 1594, закрыта после 1917,

возрождена в 1991); *муромский Новодевичий во имя Св. Троицы* (в Муроме, жен., основан в 1642, в 1921 закрыт, в 1991 воз-

*Боголюбский мон-рь.
Литография. 1875 г.
(ГИМ)*



рожден); *вязниковский в честь Благовещения Пресв. Богородицы* (в Вязниках, жен., основан в 1641



как муж., с 1916 жен., закрыт в 1923, возобновлен в 1999); в честь Успения Пресв. Богородицы (в Александрове, жен., основан в 1649, закрыт в 1923, возрожден в 1991); *юрьев-польский Никоновский в честь Введения во храм Пресв. Богородицы* (в Юрьеве-Польском, муж., основан в 1650 как жен., в 1871 сгорел, возобновлен в 2001 как муж.); *гороховецкий во имя Св. Троицы и свт. Николая Чудотворца* (в Гороховце, муж., основан в 1644, закрыт в 1923, возрожден в 1993); *мстёрский в честь Богоявления Господня* (в пос. Мстёра Вязниковского р-на, муж., основан в 1-й четв. XVII в., упразднен в 1764, возрожден в 2000); Зосимова в честь Смоленской иконы Божией Матери

На территории современной В. е. в XI — нач. XX в. действовали также следующие монастыри, пустыни и общины, ныне не существующие: *суздальский во имя вчм. Димитрия Солунского* (в Суздале, муж., основан не позднее XI в., razoren поляками в нач. XVII в.); во имя святых Космы и Дамиана (во Владимире, муж., основан не позднее 1175, упразднен до нач. XVII в.); в честь Вознесения Господня (во Владимире, муж., основан не позднее 1187, упразднен до 1625); в честь Покрова Пресв. Богородицы (в устье р. Нерли во Владимирском у., муж., основан, по-видимому, во 2-й пол. XII в., упразднен в 1764); *владимирский во имя вчм. Георгия Победоносца* (во Владимире, муж., основан, вероятно, в XII в., приписан к владимирскому Рождество-Богородицкому мон-рю в

позднее 1287, дата упразднения неизвестна); во имя арх. Михаила (в Юрьеве-Польском, муж., основан не позднее XIII в., закрыт в 1923); *суздальский в честь Введения во храм Пресв. Богородицы* (в Суздале, жен., основан не позднее XIII в., razoren поляками в XVII в.); во имя святых Бориса и Глеба (в с. Кидекша Суздальского у., основан не ранее 2-й пол. XIII в., упразднен не позднее 2-й пол. XVII в.); *суздальский во имя мч. Александра* (в Суздале, жен., основан в XIII в., упразднен в 1764); *суздальский в честь Рождества св. Иоанна Предтечи* (в Суздале, муж., основан не ранее XIII в., упразднен в 1-й пол. XVIII в.); Евфимиев в честь Преображения Господня (в Суздале, муж., основан в 1352, закрыт в 1923); Городецкий (Городищенский) Лазаревский (в Суздальском у., жен., основан не позднее 1367, упразднен в 1-й пол. XVIII в.); во имя святых Бориса и Глеба (во Владимире, муж., основан не позднее 1389, упразднен до 1625); во имя вчм. Георгия Победоносца пуст. (на оз. Сак в Гороховецком у., муж., основана в XIV в., упразднена в кон. XVII — нач. XVIII в.); Нафанаилова в Славцове в честь Успения Пресв. Богородицы пуст. (во Владимирском у., муж., основана не позднее нач. XV в., упразднена в XVI—XVII вв.); Антониева в честь Покрова Пресв. Богородицы пуст. (в Переславском у., муж., основана не позднее 1-й четв. XV в., упразднена в 1701—1702); сновицкий в честь Благовещения Пресв. Богородицы (во Владимирском у., муж., основан не позднее сер. XV в., упразднен в 1764); во имя арх. Михаила (в Суздале, муж., основан не позднее 1462, упразднен в нач. XVI — нач. XVII в.); Золотоворотский в честь Преображения Господня (во Владимире, муж., основан не позднее XV в., упразднен в 1764); любецкий в честь Успения Пресв.



Суздальский мон-рь в честь Покрова Пресв. Богородицы. Фотография. 2004 г.

пуст. (в Александровском р-не, муж., основана во 2-й пол. XVII в., закрыта в 1923, возрождена в 1992); Островская в честь Введения во храм Пресв. Богородицы пуст. (на о-ве оз. Вятского в Петушинском р-не, жен., основана в нач. XVIII в. как муж., закрыта в 1918, возрождена в 1994 как жен.); *хмелевский в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость»* (у дер. Хмелево Киржачского р-на, жен., основан в 1903 как община, закрыт в 1923, возобновлен в 2001); *Николая Чудотворца свт.* (в с. Новом Юрьев-Польского р-на, жен., основан в 1995); *гороховецкий в честь иконы Божией Матери «Знамение»* (в Гороховце, жен., основан во 2-й пол. XVII в. как муж., закрыт в 1923, возрожден в 1999 как жен.); *гороховецкий в честь Сретения Владимирской иконы Божией Матери* (в Гороховце, жен., основан в 1658, упразднен в 1764, возрожден в 2001); владимирский Алексиевский (Новоалексиевский) в честь явления Боголюбской иконы Божией Матери (во Владимире, муж., основан 7 мая 2003 при Константино-Еленинском храме (до 1994 ц. во имя свт. Николая Чудотворца бывш. с. Доброго)).

1692, упразднен ок. 1712—1715); *суздальский во имя святых Космы и Дамиана* (в Суздале, муж., основан не позднее XII в., упразднен не позднее нач. XVII в.); во имя вчм. Феодора Стратилата (во Владимирском у., муж., основан в XII в., упразднен в нач. XVIII в.); во имя святых Бориса и Глеба (на р. Ушне в Муромском у., муж., основан в XII в., упразднен в 1764); *суздальский во имя Св. Троицы* (в Суздале, жен., основан в нач. XIII в., упразднен в 1-й пол. XVIII в.); во имя равноапостольных Константина и Елены (во Владимирском у., муж., основан не позднее 1276, упразднен в 1775); владимирский в честь Введения во храм Пресв. Богородицы (во Владимире, муж., основан не

Богородицы (близ Коврова, муж., основан не позднее XV в., упразднен в 1764); *суздальский во имя святых Бориса и*



Александровский мон-рь в честь Успения Пресв. Богородицы. Литография. 1883 г.

Глеба мон-рь (в Суздале, муж., основан не позднее XV в., упразднен в 1-й пол. XVIII в.); во имя ап. Андрея Первозванного (в Суз-



дале, муж., основан не позднее 1513, разорен поляками в нач. XVII в.), во имя свт. Иоанна Милостивого (у с. Татарова Суздальского у., основан не позднее 1521, разорен поляками в нач. XVII в.); Задеберьский во имя свт. Николая Чудотворца (в Суздальском у., основан не позднее 1521, разорен в нач. XVII в.); Мердинский в Заводичах во имя свт. Николая Чудотворца (в Суздальском у., основан не позднее 1521, разорен в нач. XVII в.); Куземский во имя св. Иоанна Предтечи (в Муромском у., жен., основан не позднее 1538, упразднен в 1-й трети XVIII в.); во имя святых Космы и Дамиана (в Муроме, жен., основан в сер. XVI в., упразднен в XVII — нач. XVIII в.); во имя вмч. Георгия Победоносца (у с. Турабьева Юрьев-Польского у., муж., основан не позднее 1564, упразднен в 1764); в честь Преображения Господня (во Владимирском у. на р. Колокше, жен., основан не позднее 1567, разорен поляками в нач. XVII в.); бутылкицкий во имя свт. Николая Чудотворца (в Муромском у., муж., основан не позднее 1573, упразднен в 1-й трети XVIII в.); дубровская во имя Св. Троицы пуст. (на р. Ушне в Муромском у., муж., основана не позднее 1592, упразднена в 1-й трети XVIII в.); Геронтиева в честь Введения во храм Пресв. Богородицы пуст. (во Владимирском у., муж., основана не позднее 1599, разорена поляками в нач. XVII в.); владимирский во имя прп. Сергия Радонежского (во Владимире, жен., основан в XVI в., упразднен в 1-й пол. XVII в., возобновлен во 2-й пол. XVII в., упразднен после 1719); во имя апостолов Петра и Павла (в Юрьеве-Польском, жен., основан не позднее XVI в. как муж., упразднен в 1764, восстановлен в 1874 как жен., закрыт в 1923); Прохорова в Сырниках в честь Преображения Господня пуст. (в Муромском у., муж., основана не позднее XVI в., упразднена в 1-й трети XVIII в.); во имя святых Бориса и Глеба пуст. (у Великого оз. в Яропольской вол. Владимирского у., муж., основана не позднее нач. XVII в., упразднена в 1764); в честь Введения во храм Пресв. Богородицы (в Юрьеве-Польском, жен., основан не позднее нач. XVII в., сгорел в 1871); в честь Введения во храм Пресв. Богородицы (в Вязниковской слободе Владимирского у., жен., основан не позднее 1628, упразднен в 1764); во имя св. князей Бориса и Глеба (Кидекоцкий)



Евфимиев суздальский мон-рь в честь Преображения Господня. Фотография. 2003 г.

(в Кидекше, муж., время основания неизвестно, к сер. XVII в. был в запустении, приписан к нижегородскому Печерскому в честь Вознесения Господня мон-рю); Арефинский в честь Входа Господня во Иерусалим (в Муромском у., жен., основан не позднее 1674, упразднен в 1-й пол. XVIII в.); Моисеева пуст. (в Яропольской вол. Владимирского у., муж., основана не ранее XVII в., приписана к вязниковскому Благовещенскому мон-рю в 1695); во имя свт. Николая Чудотворца (в Суздале, жен., существовал в XVII в., упразднен в 1-й пол. XVIII в.); в честь Успения Пресв. Богородицы (во Владимире, муж., основан во 2-й пол. XVII в. как жен., с 1749 муж., упразднен во 2-й пол. XVIII в.); в честь Сретения Господня мон-рь, или Михайлова пуст. (во Владимирском у., муж., основан не позднее XVII в., упразднен в 1764); Серапионова во имя Св. Троицы пуст. (в Яропольской вол. Владимирского, позднее Вязниковского у., муж., основана, вероятно, в XVII в., упразднена в 1764, возобновлена в 1-й пол. XIX в., с 1914 Серапионова Алексеевская жен. община, закрыта в 1923); в честь Покрова Пресв. Богородицы (в Юрьеве-Польском, жен., основан в 1712, упразднен в нач. 1720); в честь Владимирской иконы Божией Матери община (при Дмитриевском погосте Ковровского у., жен., основана 30 апр. 1897, закрыта в 1923); во имя свт. Николая Чудотворца община (близ с. Назарьева Ковровского у., жен., основана 17 июня 1898, закрыта в 20-х гг. XX в.); в честь иконы Божией Матери «Знамение» община (в Коврове, жен., основана 30 июня 1899, закрыта в 1920); в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» (в Меленковском у., жен., основан в 1904, закрыт в 1923); во

имя святых Бориса и Глеба (в Переяславском у., позднее с. Борисоглебское-Волохово Александровского у., время основания неизвестно, разорен поляками в нач. XVII в.); в честь Зачатия Пресв. Богородицы (во Владимире, жен., время основания неизвестно, упразднен в нач. XVIII в.); во имя св. Илии Пророка пуст. (недалеко от г. Судогда, время основания и упразднения неизвестны, не существовала к кон. XIX в.); Перемилевская во имя Св. Троицы пуст. (в Муромском у., муж., время основания неизвестно, в 1724 приписана к Борисоглебскому мон-рю на р. Ушне, упразднена в 1764); во имя Иоакима и Анны (в Суздале, жен., время основания неизвестно, упразднен в XVII в.); в честь Воздвижения Креста Господня (в Суздале, муж., существовал до XVII в.); Тетрухский в честь Воскресения Господня (во Владимирском у., жен., время основания неизвестно, упразднен в 1764).

Арх.: ГА Владимирской обл. Ф. 556. Владимирская духовная консистория. Ист.: ПСЗ. Т. 16, 22, 25, 44. Ч. 2; ПСПиР. Царствование государя имп. Павла I. 06.11.1796 — 11.03.1801. Пг., 1915; ПСПиР. Царствование государыни имп. Екатерины II. СПб., 1910. Т. 1; Пг., 1915. Т. 3; ПСПиР. СПб., 1899–1912. Т. 1–4; Постановления и распоряжения 25.11.1741 — 28.06.1762; Владимирский епарх. съезд духовенства, 1908. Владимир, 1908; То же: Журн. 22–26 авг. 1911 г. Владимир, 1911; Общественное призрение (приюты, богадельни и проч. благотворительные учреждения в губернии) // Владимирский календарь и памятная кн. на 1911 г. Владимир, 1910. С. 125–131; Сведения о крестных ходах и праздниках во Владимирской губ. // Владимирский календарь и справ. кн. на 1909 г. Владимир, 1909. С. 107–115; Миссионерские кружки при церквях ряда сел Меленковского у. // Владимирские Ев. 1911. Ч. неофиц. № 15/16. С. 361–362; Письмо архиеп. Владимирского и Шуйского Алексея о его контактах с Распутиным // Владимирские Ев. 1917. Ч. неофиц. № 12; *Фудель С. И.* Собр. соч.: В 3 т. М., 2001. Т. 1. С. 23–108, 111–220. Лит.: *Доброправова В. Г.* Церковные школы во Владимирской епархии с 1884 по 1909: Ист. очерк. Владимир, 1909; *Безсонов А.* Владимирская Георгиевская община сестер милосердия: По поводу первого 10-летия ее существования // Владимирские ГВ. 1902. Ч. неофиц. № 41. С. 6–9; № 42. С. 6–10; *Малицкий Н. В.* История Владимирской ДС: В 3 вып. М., 1900–1902; *он же.* Из прошлого Владимирской епархии. Владимир, 1906. Вып. 2; *Преображенский А.* История Владимирского епарх. жен. училища за 1-й период его существования (1865–1879 гг.). Владимир, 1902; Владимирско-Суздальская иерархия // Владимирские ГВ. 1903. Ч. неофиц. № 5. С. 4–5; № 8. С. 4–5; № 10. С. 11–13; № 11. С. 12–13; № 13. С. 3–4; № 31. С. 6–7; № 32. С. 2–4; Владимирские иконописцы и Комитет попечительства





о рус. иконописи // Владимирские Ев. 1905. Ч. неофиц. № 8. С. 226–235; № 9. С. 245–255; *Иванов А.* Владимирская епархия в Отечественную войну [1812 г.] // Владимирские Ев. 1911. Ч. неофиц. № 30. С. 655–663; Ковровская-Смоленская икона Божией Матери // Владимирские Ев. 1915. Ч. неофиц. 1915. № 33. С. 658–659; *Щанов Я. Н.* Гос-во и церковь Древней Руси, X–XIII вв. М., 1989. С. 38–39, 46–48, 51–52, 61–62, 124–125, 144–147, 157–158, 161–162; *Сазонов С. В.* О версиях крещения Рус. земли в историографии XV в. // СРМ. 1991. Вып. 1. С. 29–45; *Епачин А. А.* Забытые святые и святые Муромы // Муромский сб. Муром, 1993. Вып. 1. С. 68–101; *Седова М. В.* Суздаль в X–XV вв. М., 1997. С. 195–213; *Торопов А. В.* Из истории обновленческого раскола во Владимирском крае (20-е гг. XX в.) // Мат-лы обл. краеведч. конф. (Владимир, 16 мая 1997 г.). Владимир, 1997. С. 109–112; *он же.* Сподвижник Патриарха Тихона // Владимирский некрополь. Владимир, 2000. Вып. 3: Князь-Владимирское кладбище. С. 64–67; *он же.* Город Владимир в судьбе Патриарха Сергия (Страгородского) // Город Владимир, век XX: Мат-лы обл. краеведч. конф. (20 апр. 2001 г.). Владимир, 2002. С. 84–86; *Фролов Н. В., Фролова Э. В.* О храме Иоанна Воина. Ковров, 1998; *они же.* Первые Владимирские архиереи (XIII и XVIII вв.) // Рождественский сб. Ковров, 2000. Вып. 7. С. 4–28; *Фролова Э. В.* Владимирское ЕУ в губернский период // Рождественский сб. Ковров, 1998. Вып. 5. С. 37–47; *Муравьева А. Н.* Кресты-тельники и эколипионы в археол. коллекциях Владимир-Суздальского музея-заповедника X–XV вв. // ГВСМЗ: Мат-лы исслед. Владимир, 1999. Сб. 5. С. 102–113; *Тимофеева Т. П.* Лежит в развалинах Твой храм...: О судьбах церк. архитектуры Владимирского края (1918–1939): Докум. хроники. Владимир, 1999; За Христа пострадавшие в земле Владимирской: Гонения на РПЦ, 1917–1956: Синодик и биогр. справ. Александров, 2000; *Косик О. В.* Из истории Владимирской и Суздальской епархии (1917–1923 гг.) // БСб. 2000. Вып. 6. С. 26–75; *Павлова Н. Б.* Отчеты Владимирского попечительства о бедных духовного звания как источник о благотворительной деятельности Церкви 1-й пол. XIX в. // Рождественский сб. Ковров, 2000. Вып. 7. С. 61–64; «...Се бо чада Твоя престолу Владычню во славе предстоят радующеся»: Святые Владимирской земли, канонизированные в 2000 г. Владимир, 2000; *Ставровский Е. С.* История Шуйского духовного училища (1816–1918). Иваново, 2000; *Стаднюк О. М.* Отчеты Владимирского «Правосл. братства св. блгв. вел. кн. Александра Невского» как источник по истории борьбы РПЦ против раскола // Рождественский сб. Ковров, 2000. Вып. 7. С. 110–113; *Мишин С. Н.* Утраченные церк. памятники г. Владимира // Свет не вечерний. 2001. № 1. С. 49–57; *Петина Н. Н.* Суздальская семинария и духовное училище // ГВСМЗ: Мат-лы и исслед. Владимир, 2001. Сб. 7. С. 45–50; *Монякова О. А.* Религ. жизнь в Коврове в 1917–1941 гг. // Роль Правосл. Церкви в истории и культуре Владимирской земли: Мат-лы обл. краеведч. конф. (19 мая 2000 г.). Владимир, 2001. С. 35–37; Судогодский мученик. Владимир, 2001; *Федотов А. А.* Реформа приходского управления и закрытие храмов в 1960-е годы: (По мат-лам Ивановской, Вла-

димирской и Костромской обл.) // Ист. вестн. М.; Воронеж, 2001. № 1(12). С. 158–165; *Вахтанова Н. В.* Судьба суздальских священнослужителей и монашествующих в 20–30-х гг. XX в. // ГВСМЗ: Мат-лы исслед. Владимир, 2002. Сб. 8. С. 30–41; История и деятельность «Правосл. братства св. блгв. вел. кн. Александра Невского» при Богородице-Рождественском мон-ре в г. Владимире (1879–1918) // *Попова М. П.* И поиск длится целый век. Владимир, 2002. С. 14–21; *Катышев Г. И.* Петушки обетованные. М., 2002; *Максимова Н. Д.* Закрытие Владимирской ДС // Город Владимир, век XX: Мат-лы обл. краеведч. конф. (20 апр. 2001 г.). Владимир, 2002. С. 81–83; Иерей Шуйского уезда Владимирской губ. (XIX в.—1918 г.): Ист.-генеалогич. справ. Иваново, 2003. Библиогр.: *Масанов И. Ф.* Библиография Владимирской губ. Владимир, 1905. Т. 1.

Памятники церковного искусства г. Владимира. Архитектура. Первое упоминание о г. Владимире в летописях содержится под 1108 г. (ПСРЛ. Т. 20. Ч. 1. Стб. 6616). Основание города по летописным сводам XV в. связывают со св. равноап. кн. Владимиром, к-рый в память о пребывании на Суздальской земле назвал его своим именем и построил деревянную ц. в честь Успения Пресв. Богородицы в 990–992 гг. По мнению совр. ученых, город был заложен кн. Владимиром Мономахом, к-рый построил крепость с оборонительными укреплениями, соединил овраги, превратив их в защитные рвы, и возвел в «городе» каменную ц. во имя Спасителя в 1108 г. Город, построенный до 1155 г., был невелик, с севера граничил с р. Лыбедь, с юга — с Клязьмой.



буд. кафедры епископа. Величием и красотой архитектуры и внутреннего убранства собор стреми-

«Златые врата в Владимире на Клязьме». Гравюра С. Галактионова. XIX в. (РГБ)

Сохранились фрагменты валов нач. XII в.— вост. Ивановского (по названию ворот), проходившего за нынешним Рождество-Богородицким мон-рем (в районе ул. Столетовых), и зап. Троицкого (СПАМИР. С. 150).

По воле сына Мономаха кн. Юрия Долгорукого в Залесской земле возникли новые укрепленные города и храмы, во Владимире западнее двора Мономаха был устроен новый ве-

ликокняжеский двор с дворцовой ц. вмч. Георгия (достроена в 1157).

Старший сын кн. Юрия, кн. Андрей Боголюбский, в 1155 г. покинул данный ему отцом в удел Вышгород и обосновался во Владимире. Он перенес и поставил в построенном им Успенском соборе икону Богородицы, ставшую позднее известной как Владимирская икона Божией Матери. В его правление Владимир стал одним из крупнейших городов Сев.-Вост. Руси. Кн. Андрей обновил Мономаховы валы и возвел новые стены («город заложил большой»). Теперь Владимир состоял из 3 частей: Печерный (Средний) город, в к-ром находился Успенский собор; Новый (с XVII в. Земляной), где были княжеский двор и церкви Спаса Преображения (1164; сгорела в 1778; отстроена в посл. четв. XVIII в.) и вмч. Георгия (1152 или 1156–1157), посад, или Ветчаный город, также опоясанный валами (сохр. остатки Зачатьевского вала в районе ул. Б. Нижегородской — см.: СПАМИР. С. 153). Кн. Андрей стремился превратить небольшой укрепленный город в пышную столицу, к-рая самим расположением, названием местностей и храмов была подобна Киеву: княжеская «гора» господствует над низменным «подолом» вост. части, к западу от посада, подобно киевскому Печерску, на самом высоком холме сверкают белокаменные стены и золотые главы храма Успения Пресв. Богородицы — «десятиной» церкви,

лись уподобить главным киевским храмам — соборам Св. Софии и Успения Пресв. Богородицы в Кие-

во-Печерской лавре. Так же как в Киеве и К-поле (с воспоминанием о св. граде Иерусалиме), в наружных стенах были поставлены ворота: Золотые, Серебряные, Медные и Иринины. До наст. времени Золотые ворота (XII в.) с надвратной ц. Ризоположения сохранили после перестройки кон. XVIII в. нек-рые черты древней архитектуры. Кн. Андрей выстроил также загородную резиден-





кого центра, он сохранял большое значение в церковном отношении даже

*Успенский собор
и часовня во имя
равноап. кн. Владимира.
Фотография. 1913 г.
(РГБ)*

после 1325 г., когда свт. Петр, митр. Московский, перенес свою резиденцию

цию в Боголюбове с каменным храмом в честь Рождества Пресв. Богородицы и дворцом (см. *Боголюбский в честь Боголюбской иконы Божией Матери* (Рождества Богородицы) мон-рь).

Расцвет г. Владимира продолжился при вел. кн. Всеволоде, брате Андрея Боголюбского. Князь, а также епископы Лука и Иоанн полностью обновили после пожаров 1185 и 1192 гг. храм Успения Пресв. Богородицы (внешний облик здания с кон. XII в. изменили пристройки и особенно реставрация кон. XIX в.). Между Рождество-Богородицким мон-рем и обновленным, расширенным зданием Успенского собора, на видимом издалека крае Среднего города, Всеволод поставил княжеский двор: дворец (1194–1197; не сохр.), соединенный с придворной церковью, белокаменным храмом во имя вмч. Дмитрия Солунского (1194–1197). Окружили валами со стенами детинец с дворами епископа и князя. От всего ансамбля княжеской резиденции сохранились только белокаменные, украшенные резьбой Дмитровский собор и кафедральный Успенский собор, к-рый уже в XII в. стал местом погребения епископов и вел. князей, вполн. канонизированных.

При кн. Всеволоде резиденции князей Юрия и Андрея во Владимире стали иноческими обителями (см. статьи *Владимирский во имя вмч. Георгия Победоносца муж. мон-рь*, *Владимирский Золоторотский в честь Преображения Господня муж. мон-рь*). В сев.-зап. части Нового города Успенский собор владимирского Княгинина мон-ря, усыпальница владимирских княгинь, претерпел со времени основания ряд перестроек и сохранился до наст. времени уже в формах 2-й четв. XVI в.

Процветание г. Владимира, начавшееся с сер. XII в., было надолго остановлено монголо-татар. нашествием. Не теряя статуса политичес-

кого центра, он сохранял большое значение в церковном отношении даже после 1325 г., когда свт. Петр, митр. Московский, перенес свою резиденцию в Москву. С тех пор и до 1744 г. город не имел собственного епископа, находясь в непосредственном ведении сначала митрополитов, потом Патриарха и затем Святейшего Синода.

Владимир неск. раз разоряли почти полностью: в 1238 г. хан Батый, в 1382 г. был сожжен войском Тохтамыша, в 1411 г. — ратью татар царевича Талыча и воеводы нижегородского Даниила (был разграблен Успенский собор), в 1521 г. был захвачен казанскими и крымскими татарами под предводительством хана Махмет-Гирея, в 1614 г. разорен польско-литов. набегами. В XIV–XV вв. Московские митрополиты и князья проявляли заботу о древних постройках. В 1362 г. митр. Алексей возобновил Константино-Еленинский мон-рь в вост. предместье Владимира. К владимирской святыне, чудотворной иконе Божией Матери, обращались в кон. XIV в. в связи с борьбой против татар (1380), с нашествиями на Русь (1395). В 1408 г. по воле вел. кн. Василия Дмитриевича был расписан заново Успенский собор (см. ст. *Андрей Рублёв*), в 1469 г. присланный из Москвы В. Д. Ермолин руководил ремонтом Золотых ворот и ц. Воздвижения на Торгу; Успенский собор в посл. четв. XV в. послужил образцом для строительства нового здания собора в Московском Кремле. О значении Владимира не забывали и в XVI в.: в грамоте вел. кн. Василия III причт Дмитриевского собора назван собственным государевым, как стоящий «на моем дворе» (ААЭ. Т. 1. № 159); в 1518 г. из Успенского собора мон-ря в Москву на поновление были присланы иконы Спасителя и Богоматери (ПСРЛ. СПб., 1853. М., 2000. Т. 6. С. 264; Т. 30. С. 144); 8 июля 1552 г. царь Иоанн Грозный молился у гробов князей-прародителей во время посещения Владимира перед походом на Казань (ПСРЛ. СПб., 1906. М., 1965, 2000. Т. 13. С. 192); регулярно об-

новлялись деревянные городские укрепления.

Возрождение архитектуры Владимира началось с сер. XVII в. В 1641 г. город посетил царь Михаил Феодорович, в 1645 г. в Успенском соборе по благословению Патриарха Иосифа были открыты мощи св. блгв. вел. кн. Георгия Всеволодовича. С того времени на месте старых мон-рей, деревянных и обветшавших храмов поднялись каменные здания. На территории древнего вост. посада местными жителями была построена ц. в честь Успения Пресв. Богородицы (1644–1649), позднее принадлежала ДС, в наст. время используется для богослужений старообрядцами. Была исполнена фресковая роспись



*Церковь
в честь Успения Пресв. Богородицы.
1644–1649 гг.
Фотография. Кон. XX в.*

собора Княгинина мон-ря. В целом строительство, в т. ч. и приходских церквей, оставалось деревянным, каменные постройки того времени известны в Рождество-Богородицком мон-ре.

Кнач. XVIII в. во Владимире сформировалась традиция почитания князей, похороненных в его храмах и мон-рях. В 1702 г. в Успенском соборе были открыты мощи св. благоверных кн. Андрея Юрьевича Боголюбского и сына его Глеба. В 1723 г. мощи блгв. кн. Александра Ярославича Невского были перенесены в С.-Петербург. При имп. Елисавете Петровне был выстроен архиерейский дом (1748–1749). За древней городской чертой, на месте пристани и деревянной ц. свт. Николая (по преданию, XII в.), была возведена новая каменная ц. свт. Николая Чудотворца в Галеях с приделом Трех святителей



Церковь во имя прп. Никиты.
Стольника Переяславского. 1765 г.
Фотография. Кон. XX в.

(Никола Мокрый, 1732–1735) и шатровой колокольней. Рядом, на месте Вознесенского мон-ря кон. XII в., была построена Вознесенская ц. (1724), ставшая своего рода образцом для строительства храмов в последующий период (высокий 2-светный четверик под 4-гранной купольной кровлей, выше — 2 малых восьмерика с купольными завершениями, низкая апсида, 4-ярусная колокольня на зап. стороне трапезной). Среди построек 2-й пол. XVIII в. в стиле барокко выделяется 3-этажная Никитская ц. с приделами в честь Усекновения главы св. Иоанна Предтечи и св. бессребренников Космы и Дамиана, построенная на месте древнего Космодамианского мон-ря (1762–1765; сейчас — здание «Владимир-реставрации»).

Новый этап каменной застройки во Владимире был связан с указом Екатерины II «О сделании всем городам, их строению и улицам специальных планов по каждой губернии особо» (1763) и учреждением Владимирского и Костромского наместничества (1778; с 1796 — Владимирской губ.). Регулярный план города был выполнен с большим вниманием по отношению к ранним каменным строениям: спланированные и сохранившиеся до сих пор улицы открывают для обозрения с главной магистрали древние соборы. В 1-й четв. XIX в. ко мн. церквям были пристроены колокольни в стиле классицизма, ставшие важным элементом в облике города; с 30-х гг. в связи с растущим интересом к истории в его соборных и монастырских комплексах проводится ремонт, делаются попытки реставрировать древние здания (см. ст.

Владимирский в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-рь).

В 1913 г. во Владимире было 2 мон-ря, 2 собора, 17 приходских церквей и 8 церквей без прихода, костел, кирха. В наст. время для совершения богослужений открыто 11 храмов, в т. ч. Успенский кафедральный собор с 5 престолами и примыкающим к собору теплым храмом (1862) с престолами во имя св. блгв. кн. Георгия Всеволодовича и арх. Михаила. Дмитровский собор принадлежит музею.

Среди архитектурных ансамблей Владимира следует отметить Успенский Княгинин жен. мон-рь с собором в честь Успения Пресв. Богородицы и Казанскую ц. (переосвящена в 1789), в составе к-рой сохранились части стен и фундаментов трапезной палаты с ц. свт. Иоанна Златоуста (XVI в.).

В Земляном городе недалеко от Золотых ворот на месте древнего каменного храма Спаса Спасо-Золото-воротского муж. мон-ря XII в. находится ц. Спаса Преображения (1778), рядом с ней — теплая Никольская Золотоворотская ц. (1676), созданная в архитектурных традициях XVII в. (см. ст. *Владимирский Золотоворотский в честь Преображения Господня муж. мон-рь*). Неподалеку расположена Георгиевская ц.



Церковь в честь
св. жен.-мироносиц. 1776 г.
(не сохранилась). Фотография.
Кон. 70-х гг. XIX в.
(ГИМ)

(1784–1796; в наст. время используется как концертный зал), построенная на фундаменте одноименной белокаменной церкви эпохи Юрия Долгорукого.

Никола-Кремлевская ц. (1761–1764; в наст. время планетарий) выстроена вблизи Рождество-Богородицкого мон-ря у зап. стены, известна под именем Николы Старого. На Студёной горе находится ц. во имя арх. Михаила (1893), одноглавое центричное в плане и в рус.-визант. стиле здание; у древних Золотых ворот — красное кирпичное здание Троицкой старообрядческой церкви в неорус. стиле (1913–1916; в наст. время в здании располагается экспозиция ГВСМЗ).

В городе находятся еще неск. приходских храмов, где совершают богослужения: кладбищенская ц.



Никола-Кремлевская церковь.
1761–1764 гг. Фотография. 2004 г.

Князь-Владимирская (1785), ц. Воскресенская (1789), ц. Константино-Еленинская (до 90-х гг. XX в. Никольская ц. с. Доброго) на месте мон-ря (упразднен в 1775), ныне здесь мон-рь во имя свт. Алексия.

Лит.: *Дмитриевский И. Ф.* О начале Владимира, что на Клязьме, о принесении в оной из Киева Российской столицы и о бывших в оном великих князьях. СПб., 1802; *Добротолов В.* Памятники древности во Владимире Кляземском. М., 1849; *Тихоцарев К. Н.* Владимирский сб.: Мат-лы для статистики, этнографии, истории и археологии Владимирской губ. М., 1880; *Арсланов Н. А., Тихоцарев К. Н.* Древности Суздальско-Владимирской обл., сохранившиеся в памятниках зодчества // Тр. Владимирского губ. стат. ком. Владимир, 1880; *Добротолов В. Г., Березин В. М.* Ист.-стат. описание церквей и приходов Владимирской епархии. Владимир, 1893. Вып. 1; *Толстой И., Кондаков Н.* Рус. древности в памятниках искусства. СПб., 1899. Вып. 6; *Ворошич Н. Н.* Зодчество Сев.-Вост. Руси XII–XV вв. М., 1961–1962. 2 т.; *Раннопорт П. А.* Рус. архитектура XI–XII вв.: Кат. памятников. Л., 1982. № 74–84. С. 51–56; *Дмитриевский собор*



во Владимире: К 800-летию создания / Ред.-сост. Э. С. Смирнова. М., 1997; *Дудорова Л. В.* Старый Владимир. Владимир, 1998; *Тимофеева Т. П.* Лежит в развалинах Твой храм. Владимир, 1999; *она же.* Ист. топография Владимирского детинца // ГММК. Мат-лы и исслед. М., 2003. Вып. 15: Кремль России. С. 242–255; СПАМИР. Владимирская обл. М., 2004. Ч. 1. С. 149–464.

Н. Э. Курьянова

ВЛАДИМИРСКАЯ ОБЛАСТЬ, субъект Российской Федерации. Территория — 29 тыс. кв. км. Центр — Владимир. География: область расположена в центре Восточно-Европейской равнины, в Волжско-Окском междуречье. Граничит на юге с Рязанской, на юго-западе и западе с Московской, на севере с Ярославской и Ивановской, на северо-востоке и востоке с Нижегородской областями. 51% территории В. о. занимают леса, ок. 8% — водно-речная площадь, основные реки принадлежат к Волжскому бассейну — Клязьма (с главными притоками: Киржач, Колокша, Нерль, Судогда, Лух, Суворощь) и Ока (с реками Гусь и Колпь, Унжа, Ушна). **Население:** 1 523 990 чел. (2004). Нац. состав: 94,74% — русские, 1,1% — украинцы, 0,57% — татары, 0,37% — белорусы, 0,33% — армяне, 0,23% — мордва, 2,66% — лица др. национальностей и лица, не указавшие национальность.

Развитие административного устройства. IX–XVII вв. Древнейшим населением территории совр. В. о. были финно-угорские племена (упоминаемые в летописях меря, мешера и мурома), с кон. IX в. славяне (новгородские словене, смоленские кривичи и приокские вятичи). В кон. IX–X в. население Владимиро-Суздальского ополья было связано данническими отношениями с киевскими князьями. Центром этой земли являлся Ростов. На рубеже X–XI вв. в ряде земель Древнерусского гос-ва власть местных князей была заменена властью посадников, назначавшихся из Киева. В этом качестве в города Сев.-Вост. Руси прибыли младшие сыновья киевского кн. равноап. *Владимира (Василия) Святославича*, в частности в Ростов — кн. *Ярослав (Георгий) Владимирович* Мудрый, к-рого сменил кн. мч. *Борис* († 1015), в Муром — кн. мч. *Глеб* († 1015).

При *Юрии (Георгии) Владимировиче* Долгоруком (ок. 1110) новым центром края стал Суздаль, источник XII в. среди владений Юрия Долгорукого различают «Ростовь-

скую» и «Суздальскую» волости. К сер. XII в. приобретают важное значение и близкие к Суздалью более молодые города — Владимир-на-Клязьме и Переяславль Залесский, строятся и достигают статуса княжеских городов расположенные вблизи Суздаля и Владимира Юрьев-Польской и Мстиславль, а также находившиеся на Клязьме Стародуб (ныне с. Клязьминский Городок Ковровского р-на) и Ярополч Залесский, на посадах к-рого в XV–XVI вв. сформировались Ярополь и Вязниковская слобода. На границах Владимирского княжества в XII в. строятся крепости в Твери, Дубне, Шоше, Княтине на Волге, в Дмитрове на Яхроме, в Москве при впадении р. Неглинной в Москву-реку, в Гороховце на Клязьме. Под управление ростовского князя перешли значительные новгородские земли, расположенные от р. Дубны до Белоозера и оз. Лача, его данщики появляются в Волоке Ламском и Торжке.

При блгв. кн. *Андрее Юрьевиче* Боголюбском (1157–1174) центр его владений — Владимир — стал главным в политико-адм. отношении городом Сев.-Вост. Руси. В эти годы на землях мордов. племен была построена княжеская крепость Городец-Радиллов (на Волге), вокруг к-рого к нач. 70-х гг. XII в. сложился отдельный территориальный округ — городенка «тысяча».

В период правления преемников кн. *Всеволода (Дмитрия) Юрьевича* Большое Гнездо Владимирское княжество распалось на ряд полунезависимых княжеств-гос-в. Основные земли княжества подчинялись вел. князьям владимирским (см. ст. *Владимирское великое княжество*), посадение вел. князей на стол совершалось во Владимире в присутствии ордынского посла. Кроме того, на территории совр. В. о. существовали княжества: Юрьевское (до 1353–1362), Муромское (до 1401–1408), Суздальское (с 1215 до нач. 60-х гг. XV в.), Стародубское (с 1216 до ок. 1483, с перерывами), а также находились владения переяславских, московских и тверских князей.

Во 2-й пол. XIV в. Владимирское великое княжество было окончательно включено московским кн. св. *Димитрием Иоанновичем* Донским в состав собственных владений и в 1389 г. завещано без санкции ордынской власти старшему сыну *Василию I Дмитриевичу*. Особый ста-

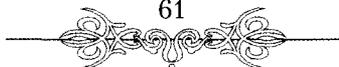
тус данной территории поддерживало то обстоятельство, что в 1299 г. Владимир стал постоянной резиденцией главы Русской Церкви, под управление к-рого перешли земли упраздненной Владимирской кафедры (см. ст. *Владимирская и Суздальская епархия*). В XIV в. во Владимирском княжестве и соседних с ним землях появились владения митрополичьего дома. В ряде городов, в т. ч. во Владимире, наряду с великокняжескими находились и митрополичьи наместники.

В XV–XVII вв. земли буд. В. о. входили в состав Владимирского, Гороховецкого, Суздальского (включившего в кон. XV в. территорию Стародубского княжества), Юрьевского, Муромского, Переславского, Луховского, Шуйского, Кинешемского, Юрьевецкого уездов. В 20-х гг. XVII в. из Владимирского у. в Юрьевский у. были переданы Боголюбский и Опольский станы, в писцовых описаниях 30–40-х гг. XVII в. именовавшиеся юрьевской приписью, возвращение станов в состав Владимирского у. произошло в 1683 г. Границы Суздальского у. не были постоянными, на рубеже XV–XVI вв. в его состав вошли земли по правому берегу Клязьмы, на севере — от с. Палех до нижнего течения рек Нерехты и Тары, а на юге — от низовьев р. Уводь до среднего течения р. Лух. Первоначальным центром данной территории был г. Стародуб-на-Клязьме. Гороховецкий у., земли к-рого находились в среднем течении Клязьмы, был выделен из Суздальского у. в XVI в. Расположенный в низовьях Клязьмы Луховский у. сформировался в 1-й пол. XVII в. из уделов, ранее принадлежавших князьям Бельским и Волошским.

А. В. Кузьмин

XVIII–XX вв. При образовании губерний в 1708–1710 гг. территория Владимирского края вошла частью в Московскую (Владимир, Суздаль, Юрьев-Польской, Шуя, Переславль-Залесский), частью в Казанскую (Гороховец, Муром, Вязниковская слобода) губернии. 2 марта 1778 г. была учреждена Владимирская губ., 1 сент. того же года преобразованная во Владимирское наместничество, статус городов получили Александров, Вязники, Киржач, Ковров, Меленки, Покров, Судогда. 31 дек. 1796 г. наместничество стало губернией.

В 1910 г. Владимирская губ. состояла из 13 уездов: Александровского,





Владимирского, Вязниковского, Гороховецкого, Ковровского, Меленковского, Муромского, Переславль-Залесского, Покровского, Судогодского, Суздальского, Шуйского и Юрьевского, ее территория составляла 42,8 тыс. кв. верст. В губернии имелось 15 городов, 1 посад и свыше 8 тыс. поселений.

21 сент. 1917 г. из Владимирской губ. в Московскую были переданы с. Орехово (совр. г. Орехово-Зуево) и мест. Никольское Покровского у., в 1918 г. в новообразованную Иваново-Вознесенскую губ. из Владимирской были включены Шуйский у., отдельные волости Суздальского и Ковровского уездов, в 1921 г. — сев. часть Вязниковского у. В 1921–1922 гг. часть территории Владимирской губ. отошла Московской и Нижегородской губерниям, во Владимирской губ. осталось 7 уездов: Александровский, Владимирский, Вязниковский, Гусевский, Ковровский, Муромский и Переславль-Залесский. 14 янв. 1929 г. образовалась Ивановская промышленная обл., состоявшая из бывш. Иваново-Вознесенской, Владимирской (в виде Александровского и Владимирского округов) и Костромской губерний. 14 авг. 1944 г. была создана Владимирская обл. в совр. границах.

К 2004 г. В. о. была поделена на 16 районов: Александровский, Вязниковский, Гороховецкий, Гусь-Хрустальный, Камешковский, Киржачский, Ковровский, Кольчугинский, Меленковский, Муромский, Петушинский, Селивановский, Собинский, Судогодский, Суздальский и Юрьев-Польский; имела 23 города, 33 поселка, 2481 сельский населенный пункт.

Религия. К нач. 2004 г. во В. о. были зарегистрированы 15 конфессий, 331 религ. орг-ция, 77,3% из них составляли общины РПЦ. (В 1910 православные составляли 97,5% от общего числа жителей Владимирской губ. (1999 тыс. и 2 050 600 чел. соответственно), единоверцы — 0,3% (6 тыс. чел.), старообрядцы — 1,95% (40 тыс. чел.), представители др. христ. конфессий и др. религий (католики, протестанты, иудаисты, мусульмане — 5,2 тыс. чел.) — 0,25%.) Связь с религ. орг-циями во В. о. осуществляет Совет по вопросам религ. объединений при администрации области.

В. о. совпадает с границами *Владимирской и Суздальской епархии*



Собор в честь Успения Пресв. Богородицы во Владимире. 1158–1160, 80–90-е гг. XII в., XIX в.

Русской Православной Церкви. В епархии к кон. 2004 г. действовали 266 приходов и 27 мон-рей (12 муж., 15 жен.), 503 храма и часовни.

А. В. Маишафаров, В. М. Некрасов

Старообрядчество, сектантство. Владимирская земля была одним из мест зарождения старообрядчества. С. Денисов в соч. «Виноград российский, или Описание пострадавших в России за древлецерковное благочестие» называет старообрядческих учителей — выходцев из Владимирских земель: священников *Логгина* из Мурома и *Никиту Добрынина* из Суздаля, происходивших из Вязников *Капитона* (его учение связывают как со старообрядчеством, так и с ранне-сектантскими воззрениями), Прохора и их последователей Вавилу и Леонида (подвергших себя в 1666 сожжению на берегу оз. Кшара). Денисов сообщает и о др. старообрядцах из Владимирского края, принявших «мученическую огнеопальную смерть»: о свящ. Симеоне, наборщике Печатного двора Иоанне и писаре Никите. В Кирилло-Белозерский мон-рь был сослан приверженец «староверия» архим. муромского Спасского мон-ря Антоний († ок. 1672).

В XVIII–XIX вв. во Владимирском, в Судогодском, Гороховецком, Муромском, Меленковском, Ковровском и Шуйском уездах преобладали *бесполовцы — федосеевцы*, представители *поморского, Спасова и филипповского* согласий, *самокре-*

щенцы, странники (по одной из версий, из Переславского у. происходил основатель страннического согласия *Евфимий*).

С 60-х гг. XVIII в. в Покровском у. была известна местность Патриаршина (с. Орехово и его окрестности, в наст. время г. Орехово-Зуево и его юж. пригороды в Московской обл.), населенная гл. обр. поморцами брачного согласия. В 1765 г. благодаря усилиям зуевского купца И. Ф. Кононова имп. *Екатерина II Алексеевна* издала указ об отмене двойного налога и венечной пошлины со старообрядцев. Впосл. этот регион стал одним из центров российской промышленности, во главе к-рой стояли местные старообрядцы поморского согласия — *Зимины*; *Кононовы*, *Морозовы*. В дер. Кабаново жили начетчик и полемист И. И. *Зыков*, уставщик А. Семёнов. Кудькинская вол. была центром гектографирования и распространения старообрядческой лит-ры, в деревнях *Ионово*, *Кабаново*, *Кудькино* работали известные всей России старообрядческие школы. 22 дек. 1913 г. в с. Зуеве (совр. г. Орехово-Зуево) был освящен построенный по проекту И. Е. *Бондаренко* молитвенный дом, в 1924 и 1927 гг. в нем заседали поморский Духовный совет центральной области, в 1936 г. молитвенный дом был закрыт, в 30-х гг. закрылись и др. поморские моленные. В нач. XX в. поморцы брачного согласия преобладали также в деревнях *Тургенево*, *Черниченка*, *Кошкинка*, с. *Ляхи*, погосте *Игов* Меленковского у., в с. *Выезд*, дер. *Красная Яблонь* Гороховецкого у. В наст. время поморские общины во В. о. существуют в городах *Коврове*, *Гороховце*, *Александрове*, *Киржаче*.

Ковровский у. в XIX в. был центром *Спасова* согласия. Ковровские предприниматели — старообрядцы братья *Першины* активно участвовали в реформировании согласия. В дер. *Ильиной* близ *Коврова* они собрали уникальную б-ку древних рукописей и старопечатных книг (ее значительная часть находится в Дрелехранилище Пушкинского Дома в С.-Петербурге). До сер. 30-х гг. XIX в. на средства *Першиных* в *Коврове* содержался старообрядческий жен. мон-рь, где переписывались книги (закрыт в 1929). У *Першиных* долгое время жил А. А. *Комиссаров* — спасовский начетчик и полемист.





Филипповцы и федосеевцы имели моленные в деревнях Овсянниково и Соколово. Пользовался известностью филипповский скит в с. Богослове. В дер. Кашенке были кельи, где жили «пустынные» люди, по-видимому странники (о «пустынной вере» в этих местах помнили еще в кон. 80-х гг. XX в.). В кон. XX в. во всех названных поселениях оставались единичные последователи старообрядческих согласий, малочисленная община строгих федосеевцев существует в наст. время в Вязниках.

В 1853 г. в Белокриницком мон-ре для российских старообрядцев *Белокриницкой иерархии* во архиепископа Владимирского и всея России был рукоположен *Антоний (Шутов)*. Храмы белокриницкого согласия во Владимирской губ. существовали в дер. Губинской, селах Дуни-



Вид на старообрядческую церковь во имя Св. Троицы (1913–1915) и Золотые ворота. Фотография. 2002 г.

лове и Иванове (совр. г. Иваново), в Шуе, при Дулёвском фарфоровом заводе М. С. Кузнецова (ныне в Московской обл.). В 1912 г. была зарегистрирована община во Владимире, в 1913–1915 гг. построившая на углу улиц Б. Московской и Летнеперевозинской возле Золотых ворот храм во имя Св. Троицы (закрыт в 1928). В 20-х гг. XX в. существовала Владимирская и Иваново-Вознесенская епархия старообрядцев белокриницкого согласия. В 1946 г. во В. о. зафиксированы 4 закрытых храма, ранее принадлежавшие этому согласию. В 1950 и 1966 гг. упоминается зарегистрированная община. К нач. 2004 г. во В. о. зарегистрировано 7 общин белокриницкого согласия (Русской православной старообряд-

ческой церкви), входящих в Богородскую и Суздальскую епархию. Крупнейшая из них — община во имя Св. Троицы во Владимире, к-рой передана бывш. Успенская ц. на Б. Московской ул. Др. общины действуют в Суздале, Меленках, Коврове и в дер. Рытово Вязниковского р-на, не-



Католический костел во Владимире. 1891 г. Фотография. Кон. XIX в. (ГИМ)

зарегистрированные общины имеются в др. городах и селениях В. о.

С 2001 г. существует Богородская и Суздальская епархия Русской древлеправославной церкви, в 2000 г. отделившейся от Древлеправославной церкви (см. *Беглоповоцы*).

В *Евфимиевом суздальском в честь Преображения Господня мон-ре* с 60-х гг. XVIII в. до 1905 г. располагалась тюрьма для душевнобольных лиц духовного звания, где содержались и здоровые арестанты, в т. ч. старообрядцы, напр. Новозыбковский еп. *Конон (Дураков)*, Пермский еп. *Геннадий (Беляев)*, Славский архиеп. *Аркадий (Дорофеев)*. В разное время в суздальской тюрьме находились представители сектантских движений, в т. ч. С. Подгорный, молоканин М. *Рудомёткин*, почитание к-рых сохранилось до наст. времени. В 1890 г. во Владимирской губ. были известны хлысты и молокане, главным центром последних была дер. Коровино Меленковского у.

Е. А. Агеева

На территории В. о. расположены центр и большинство приходов «*Российской православной авто-*

номной церкви» (РПАЦ, до 1998 г. называлась «*Российской православной свободной церковью*») — раскольнической структуры, к-рую создал в 1991 г. запрещенный в священнослужении клирик Владимирской епархии РПЦ настоятель Цареконстантиновского храма в Суздале Валентин (Русанцов). Первоначально «*Российская православная свободная церковь*» состояла из 3 общин: при Цареконстантиновском храме в Суздале и 2 общин в Суздальском р-не, составивших Суздальскую епархию. К сер. 90-х гг. в Суздальской епархии состояло 23 прихода, из них более половины представляли собой группы от 3 до 10 чел., немногие общины имели священников. К кон. 2003 г. на территории В. о. РПАЦ насчитывала 16 организаций, в т. ч. 1 муж. и 2 жен. мон-ря. В суздальском Цареконстантиновском храме, принадлежащем РПАЦ, в наст. время хранятся мощи преподобных *Евфимия* и *Евфросинии* Суздальских. Основу раскольнического клира составляют бывш. священнослужители Московской Патриархии, по разным причинам запрещенные в священнослужении или лишенные сана.

24 июля 1993 г. во В. о. открылся приход *Римско-католической Церкви* — Св. Розария Пресв. Девы Марии во Владимире, входящий в Апостольскую администрацию для католиков лат. обряда европ. части России. Община располагается в костеле, построенном в 1891–1894 гг. на средства ссыльных поляков и их потомков (костел был закрыт в 1930, в 1946 на короткое время в нем возобновились богослужения).

Протестантизм. К 1 янв. 2003 г. во В. о. действовали следующие общины протестант. направления: 1 община Евангелическо-лютеранской церкви, 10 общин евангельских христиан-баптистов, 6 общин евангельских христиан, 10 общин христиан веры евангельской — *пятидесятников*, 10 общин христиан веры евангельской, 10 общин *адвентистов* Седьмого дня, община уэслианцев (веслианцев).

В 1861 г. во Владимире по просьбе Об-ва христиан лютеранского вероисповедания была открыта деревянная кирха, в 1884 г. она была построена в камне (закрыта в 1928, в нач. 30-х гг. снесена).

Баптисты на территории В. о. известны со 2-й пол. XIX в. К 1950 г. были зарегистрированы 2 баптистские





общины, к 1962 г.— 6 (во Владимире, Александровском, Владимирском, Вязниковском, Гусь-Хрустальном и Ляховском р-нах), к 1966 г.— 10 общин. В 90-х гг. XX в. во Владимире построили молитвенный дом, ставший областным центром баптистов.

Община адвентистов, существовавшая в крае с нач. XX в., была зарегистрирована ок. 1966 г., в сер. 90-х гг. адвентисты построили молитвенный дом во Владимире, в 1992–1994 гг. в городе действовал адвентистский кружок по изучению Библии «Новая жизнь». В 90-х гг. адвентисты активизировали деятельность в Кольчугине, Лакинске, Муроме и Александрове, но общины в этих городах не сложились. Община пятидесятников была зарегистрирована ок. 1966 г.

Ислам. К нач. 2004 г. во В. о. существовала мусульм. община, зарегистрированная 17 февр. 1992 г., в нее входят татары, азербайджанцы и выходцы с Сев. Кавказа.

Иудаизм. К нач. 2004 г. в области действовали 2 иудаистские общины: Владимирская евр. религ. община (зарегистрирована в 1997, входит в Конгресс евр. религ. орг-ций, возглавляемый раввином Адольфом Шаевичем) и Еврейская община г. Владимира (зарегистрирована в 2002, входит в Федерацию евр. общин России, возглавляемую раввином Бер Лазаром). При общинах работают общественные орг-ции, евр. школа, молодежный театр, семейный клуб. В нач. XX в. во Владимире действовала синагога (закрыта в 30-х гг.), евр. молитвенные дома имелись в Коврове и Муроме.

Новые религиозные движения. С 1992 г. во Владимире существует община Об-ва сознания Кришны (Вайшнав), кришнаиты есть также в Лакинске и Собинке. Формируется «Центр Шри Чинмоя». К нач. 2003 г. во В. о. были зарегистрированы 2 общины *Иеговы свидетелей*, 6 общин харизматических церквей (появились во В. о.— во Владимире, в Камешкове, Гусь-Хрустальном, Коврове и Кольчугине — преимущественно в 1992–1993): «Новый путь», «Лоза», «Жатва», «Жизнь», церковь «Калверы Чапел» (при общине существует детская школа).

В 1990 г. на территории В. о. начали свою деятельность *Белое братство*, ЮСМАЛОС и *Аум Синрикё*, в наст. время запрещенные. «Центр Рона Хаббарда» и центр саентологов

(см. ст. *Саентология*), расположенные во Владимире и Радужном, не зарегистрированы, существуют под видом «Клуба интересного общения», «Школы здорового образа жизни». В стадии формирования находится группа последователей П. К. Иванова, проводивших акции во Владимире, Камешкове и Гусь-Хрустальном. В Гусь-Хрустальном, Меленковском, Муромском и Суздальском р-нах действуют незарегистрированные группы неоязычников.

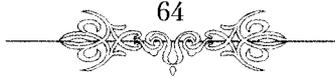
А. В. Маштафаров, В. М. Некрасов
Арх.: Упр. Минюст по Владимирской обл., Владимирский обкомстат, ГА Владимирской обл. Офиц. сведения и мат-лы. Ист.: *Денисов С.* Виноград российский. М., 1906. Гл. 19–26; Из Покровского у. (Владимирской губ.) // *Истина*. 1886. № 107. С. 14–15; Из Муромского у. Владимирской губ. // *Владимирские Ев.* 1889. № 5. С. 88–92; Календарь Владимирской губ. Владимир, 1910; Религ. объединения Владимирской обл.: Информ. справ. Владимир, 2001.

Лит.: *Саннинский И.* К истории раскола и единоверия Владимирской епархии // *Владимирские Ев.* 1886. Ч. неофиц. № 24. С. 656–665; *Добронравов В. Г.* Из истории молоканства во Владимирской епархии // *Тр. Владимирской учен. арх. комиссии*. Владимир, 1899. Кн. 1. С. 31–48; *он же*. Страничка из истории раскола и сектанства во Владимирской епархии // *Владимирские Ев.* 1899. № 20. Ч. неофиц. С. 682–690; № 24. С. 827–843; 1900. № 1. С. 4–19; № 2. С. 54–79; Секта адвентистов в Меленковском у. // Там же. 1910. Ч. неофиц. № 48. С. 895–899; № 49. С. 930–934; *Акципетров А.* Секта бегунов во Владимирской губ. // Там же. 1911. № 2. Ч. неофиц. С. 27–30; № 3. С. 57–61; *Орфеев Г., свящ.* Секта иоаннитов // Там же. 1912. № 16. Ч. неофиц. С. 351–356; № 17. С. 369–375; Археол. карта России: Владимирская обл. М., 1995; *Ageeva E. A., Robson R. R., Smiljan-ska E. B.* Старообрядцы спасовцы: Пути нар. богословия и формы самосохранения традиционных обществ в России XX ст. // *RES*. 1997. Vol. 69. N 1/2. P. 101–117; *Безгодов А. А., Михайлов С. С.* Подмосковная «Патриаршина»: Страница истории староверия в Орехово-Зуевском р-не. М., 2003; Мировоззренческие предпосылки жителей Владимирского края: история и современность: Сб. Владимир, 2003.

«ВЛАДИМИРСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ», журнал, разрешенный к изданию Святейшим Синодом 17 сент. 1864 г. по ходатайству еп. Владимирского свт. *Феофана Затворника*. Выходил в 1865–1919 гг., первоначально 2 раза в месяц, в 1906–1917 гг. еженедельно, с № 10 за 1918 г. ежемесячно (в 1918 вышло 20 номеров), последний — № 5/6 (май—июнь) за 1919 г. С № 11 за 1917 г. «В. е. в.» издавались в газетном формате, № 11/12–19/20 за

1918 г. и № 1–5/6 за 1919 г. содержат только офиц. отдел. Редактировали офиц. и неофиц. отделы «В. е. в.» сотрудники Владимирской ДС: в 1865–1868 гг.— свящ. Александр Сервицкий и К. Ф. *Надеждин*, в 1869–1871 гг.— ректор архим. Павел (Вильчинский) и свящ. А. Сервицкий, с 1872 г.— по-видимому, только свящ. А. Сервицкий (в издании не указан), с № 10 за 1873 г.— Н. Е. Беляев, с № 18 за 1877 г.— В. М. Орлов, с № 23 за 1886 г.— вновь Беляев, с № 24 за 1894 г.— М. А. Плаксин (с 1900 при участии В. Г. Добронравова, в издании не указан), с № 9 за 1903 г.— Н. В. *Малицкий*.

В неофиц. части «В. е. в.» печатались проповеди и речи, толкования псалмов, апостольские и евангельские чтения, епархиальная хроника, сообщения о старообрядчестве и единоверии, календарные, полемические, нравоучительные и библиографические заметки и материалы. Кроме этого, публиковались статьи по истории древней Церкви («Православная Церковь в борьбе с арианством» (1880–1882) прот. М. Хераскова, «Гностик Маркион: (Его личность, канон и доктрина)» (1901–1902) А. М. Кремлёвского), по патрологии и агиографии («Св. Ипполит, епископ и мученик» (1867. № 2) свящ. А. Сервицкого и затем в № 3–11 его пер. «Изыскания о Христе и антихристе»), переводы святоотеческих творений («Ответы на вопросы» прп. Анастасия Синаита в 1866, «Педагог» Климента Александрийского в № 2, 4, 6, 15, 20–22 за 1868), множество материалов по истории Владимирской епархии (напр., «Владимирский собор 1274 г. и его определения» в № 10, 11 за 1868), о святых («Св. Симон, первый епископ Владимирский и Суздальский» свящ. М. Хераскова в № 3, 5, 7, 13 за 1867, «Церковные дела в княжение Георгия Всеволодовича и дела благочестия его самого» А. П-ского в № 15 за 1867, «Слова Серапиона, еп. Владимирского» в № 10 за 1867 и др.), об архиереях (биография архиеп. Парфения (Черткова) и его письма в 1877–1882, 1884, 1886; письма свт. Феофана Затворника в № 5, 6, 8, 9, 23 за 1897), о др. церковных деятелях (напр., о суздальском свящ. Симеоне XV в. в № 18, 19 за 1872 и № 12–22 за 1898), мон-рях, храмах и находящихся в них святынях, духовных школах (напр., «Очерк истории Владимирской семинарии»



К. Надеждина в № 4 и 10 за 1866, № 9 и 23 за 1867, № 16, 17, 23, 24 за 1868, № 10–14 за 1875, исторический очерк о церковноприходских школах епархии в № 3, 5, 9–12 за 1887, № 11 и 13 за 1889).

Исключительный интерес представляют номера журнала за последний год издания, т. к. в кон. 1918–1919 г. в центральных губерниях России из офиц. церковных изданий продолжали выходить только «В. е. в.» и «Новгородские епархиальные ведомости». Несмотря на начавшиеся гонения на Церковь (напр., № 2–5, 7/8 за 1918 вышли с большими цензурными изъятиями), «В. е. в.» продолжали печатать подробную хронику епархиальной жизни и сведения о выполнении в епархии решений Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Напр., в № 10/11 за 1918 г. полностью опубликованы «Журналы епархиального собрания духовенства и мирян Владимирской епархии 12–15 (25–28) июня 1918 г.».

В дек. 1914 – марте 1917 г. в качестве приложения к «В. е. в.» выходил ежемесячный ж. «Проповеднический листок: Орган проповеднического кружка Владимирской епархии», к-рый в 1914–1916 гг. редактировал ректор Владимирской ДС прот. Павел Борисовский (с 1915 архим. Павел), в 1916–1917 гг. – ректор архим. Герман (Косолапов), помощником редактора в № 4–10 за 1916 г. указан иером. священноисп. Афанасий (Сахаров). В качестве приложений к «В. е. в.» также были изданы «Сборник поучений епархиального духовенства» (1867, 1891), «Списки личного состава служащих в духовно-учебных заведениях» (1904–1905), программы преподавания, исторические материалы из архива Патриаршего приказа (1892–1899), списки членов и отчеты правосл. об-в и братств, отчеты и др. офиц. документы епархиальных съездов, комитетов и т. п.

В 20-х гг., после закрытия «В. е. в.», во Владимире издавались журналы обновленцев «Церковь и жизнь» (1922) и «Церковная жизнь» (1924).

Лит.: Экземплярский В. И. Алфавитный указ. распоряжений и известий духовного и гражданского правительства, помещенных в офиц. части Владимирских ЕВ за 15 лет их издания, 1865–1879 гг. Владимир, 1881; Извольский Д. И., свящ. Алфавитный указ. статей духовно-нравственного и религ. содержания, речей, слов и поучений... помещенных в неофиц. части Владимирских

ЕВ за 16 лет их издания, 1865–1880 гг. Владимир, 1882; Смирнов А. В. Указатель содержания неофиц. части Владимирских ГВ с 1838 по 1900 г. включительно и Владимирских ЕВ, с 1865 по 1900 г. включительно. Владимир, 1902; Указатель статей по церковно-школьному делу во Владимирских епархиальных ведомостях с 1884 по 1908 // Владимирские ЕВ. 1909. № 5. Ч. неофиц. Прил. С. 1–4; № 6. С. 72–74; Рункевич С. Г. Владимирские ЕВ // ПБЭ. Т. 3. Стб. 626–630; Андреев. Христианская периодика. № 92.

Свящ. Александр Троицкий

ВЛАДИМИРСКИЙ Александр Поликарпович (1821, Нижегородский у. Нижегородской губ. – 29.04.1906, Казань), прот., ректор КазДА. Сын священника, окончил Печерское ДУ, затем Нижегородскую ДС (1842), в 1846 г. – КазДА со степенью магистра богословия, сокурсниками В. в академии были



Прот. Александр Владимирский.
Фотография. Нач. XX в.

миссионеры Н. И. Ильминский, А. А. Бобровников. 10 окт. 1846 г. В. после присуждения ему степени бакалавра был назначен в КазДА преподавателем библейской истории и каноники. 2 нояб. 1847 г. архиеп. Владимиром (Ужинским) рукоположен во иерея. 3 сент. 1850 г. назначен профессором по кафедре правосл. богословия Казанского ун-та, преподавал также логику и психологию, с 1863 г. – философию. В 1858–1861 гг. декан 1-го историко-филологического отд-ния филологического фак-та, в 1864–1871 гг. декан историко-филологического фак-та. 16 янв. 1851 г. назначен настоятелем университетской Крестовоздвиженской ц., 13 авг. 1867 г. возведен в сан протоиерея.

В 1871–1895 гг. ректор КазДА, в 1871–1884 гг. также ординарный

профессор по кафедре основного богословия в академии, в 1884–1886 гг. ординарный профессор по кафедре введения в круг богословских наук. При содействии В. и по инициативе Ильминского, Е. А. Малова и др. в 1889 г. при академии были открыты Казанские миссионерские курсы – единственное в России духовное учебное заведение для лиц, не принадлежавших к духовному сословию. С 1871 г. В. был главным редактором ж. «Православный собеседник» и «Известий по Казанской епархии», отличался консервативными взглядами.

В. являлся почетным членом Казанского ун-та (1871), МДА (1887), неоднократно избирался членом совета *Гурья св. братства*. Награжден орденами св. Анны 3-й (1866), 2-й (1866) и 1-й степени (1885), св. кн. Владимира 4-й (1872), 3-й (1875) и 2-й степени (1892), св. Александра Невского (1896). Похоронен на Арском кладбище Казани, могила сохранилась.

В. – автор трудов, посвященных доказательству подлинности описываемых в Свящ. Писании событий, в к-рых он опирается на западноевроп. исследования. В. принадлежат переводы неск. западноевроп. работ по библеистике. Опубликованные проповеди В. имеют апологетический характер.

Арх.: НАРП. Ф. 10. Оп. 1. Док. 11578. Л. 120–123.

Соч.: Слово в день архистратига Михаила и прочих бесплотных сил // Изв. по Казанской епархии. Каз., 1867. № 23. С. 618–623; Слово в Неделю православия // Там же. 1869. № 7. С. 215–224; Клинообразные надписи в отношении к библ. ветхозаветной истории // ПС. 1873. Т. 3. Сент. С. 10–33.

Пер.: Арно А. Защита Моисеева Пятикнижия против возражений отрицательной критики // ПС. 1870. Т. 1. Март. С. 191–219; Апр. С. 276–290; Т. 2. Май. С. 13–31; Июнь. С. 101–135, 181–211; Авг. С. 279–379; Т. 3. Сент. С. 10–28; Ноябрь. С. 215–239, 315–337; Ваблиц А. Был ли ап. Иоанн в Эфесе: [Пер. кн.: Wabnitz A. Étude historique sur l'Évangile selon St. Jean, la dignité messianique de Jésus. Strasbourg, 1865] // Там же. 1872. Т. 3. С. 40–67, 484–509; Поциц А. Древность человека // Там же. 1870. Т. 1. С. 13–61.

Лит.: Знаменский П. В. История КазДА за первый (дореформенный) период ее существования (1842–1870 гг.). Каз., 1891–1892. Ч. 1–3; Терновский С. А. Ист. записка о состоянии КазДА после ее преобразования (1870–1892 гг.). Каз., 1892. С. 16–20; Юбилей административной и ученой деятельности бывшего о. ректора прот. А. П. Владимирского // ПС. 1897. Т. 1. С. 3–64, 265–309; Царевский А. А. А. П. Владимирский: Некролог // ПС. 1906. Т. 2. С. 74–119

(отд. отт.: Каз., 1906); *Журавский А. В.* КазДА на переломе эпох (1884–1921): Канд. дис. М., 2000.

Е. В. Лунаков

ВЛАДИМИРСКИЙ Фёдор Васильевич (1870, Новгород — после 1917), регент, духовный композитор, преподаватель пения, муз. критик. Сын диакона. Окончил Новгородскую ДС. В 1892–1897 гг. регент Александро-Невского собора в Баку. Певчий Синодального хора в Москве (1897–1898). С 1897 г. преподавал пение в московских учебных заведениях. С 1898 г. учился в Музыкально-драматическом уч-ще Московского филармонического об-ва (окончил в 1901). Регент соборного хора (1907–1910), учитель пения и преподаватель регентских курсов в Баку, регент войскового хора в Новочеркасске (1910–1913), Виленского (1914–1916) и Ярославского архиерейских хоров (с 1916). Преподаватель летних регентских курсов в Херсоне (1911–1913). По отзывам современников, был выдающимся регентом, под чьим управлением исполнялись произведения гл. обр. новой русской школы (за исключением неоправданно сложных по гармоническому языку, ставящих «столь трудные и неблагоприятные задачи для исполнителя-регента» — О «новой» церковно-муз. лит-ре // ХРД. 1911. № 2. С. 33–38). Боролся с рукописной «регентской» нотной лит-рой.

В.— автор статей, посвященных вопросам духовно-муз. творчества, хорового и регентского дела в России, пения в школе, рецензий на лит-ру по школьному пению в РМГ, журналах «Хоровое и регентское дело», «Музыка и жизнь». Проявил себя умеренным сторонником нового направления, выступал против «оригинальничанья» и неумелого копирования выразительных приемов, разработанных такими мастерами, как А. Д. *Кастальский*, А. Т. *Гречанинов* («Старое» и «новое» в церк. музыке // Музыка и жизнь. 1911. № 1/2. С. 17–19).

На регентских съездах В. выступал за повышение статуса регента, высказывал предложение о создании «компетентного контроля» со стороны профессиональных музыкантов, к-рые возглавляли бы церковно-певч. дело в каждой епархии, посещали бы с этой целью храмы, школы и не зависели от директоров, настоятелей храмов, старост.

Духовно-муз. сочинения В. предназначены в основном для небольших хоров (за исключением Малого славословия и «Верую»); их стиль является традиционным для 2-й пол. XIX в. Критики отмечали, что они написаны музыкально, и обычные гармонии в них «применены со вкусом и умело» (А. [Рец.] // ХРД. 1911. № 1. С. 28).

Муз. соч.: Арх.: ЦММК. Ф. 370. № 441: Тропарь Виленским мученикам, Кондак из акафиста Виленским мученикам: Для муж. хора, № 443–445: Стихи перед шестопсалмием (№ 2), Милость мира (№ 2, Вильно), Слава... Единородный Сыне: Для смеш. хора [Автограф]; Духовно-муз. соч. М., 1911: «Богородице Дево», Кафизма на утрени, «От юности моя» (знам. расп.), Малое славословие; «Верую» // ХРД. 1912. Прил.; «Разбойника благоразумного» (трио для муж. гол.). Пг., 1916.

Соч.: Пение в школе. Из Баку // РМГ. 1907. № 14. Стб. 407–408; *Владимирский Ф., Мясников Ф., Ковин А. К* регентам // РМГ. 1907. № 37. Стб. 782; Войсковые хоры // ХРД. 1910. № 11. С. 271–274; Две новинки (заметки регента) // ХРД. 1911. № 6/7. С. 165–167; Искусство на военном положении: (Войсковые хоры) // ХРД. 1911. № 11. С. 241–245; Об «авторских» композиторах церк. музыки: (Внимание Об-ва взаимопомощи регентов церк. хоров) // ХРД. 1912. № 2. С. 36–37.

Арх.: ЦММК. Ф. 370. № 446: Владимирский Ф. Письмо Гроздову Х. Н. Херсон, 1912, 8 окт.; РГАДА. Ф. 1183. Оп. 9. Ч. 1. № 48: Дело о принятии в число взрослых певчих Синод. хора окончившего курс Новгородской ДС Ф. Владимирского (1897–1898).

Лит.: [Биогр. сведения] // РМГ. 1907. № 12. Стб. 345; Хроника. Баку; [Рец.] // ХРД. 1912. № 7–8. С. 161.

Н. Ю. Плотникова

ВЛАДИМИРСКИЙ Фёдор Стратоникович (11 авг. 1875, с. Плиски Кременецкого у. Волынской губ.—?), правосл. богослов и церковный писатель.

Сын священника. Окончил Волынскую ДС (1895) и МДА (1899). С 20 янв. 1900 г.— преподаватель Свящ. Писания Волынской ДС. Магистр богословия (1913). Автор рус. перевода сочинения *Немесия* Емесского «О природе человека» (с предисловием, примечаниями, приложением краткого словаря, указателя и предисловий различных иностранных издателей Немесия в рус. переводе), а также фундаментального исследования «Антропология и космология Немезия, еп. Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе». В обе-

их работах обобщаются достижения совр. В. зап. науки по данному вопросу. «Антропология и космология Немезия, еп. Емесского...» — первый в рус. богословской науке опыт систематического изложения философии Немесия в связи с богословскими и философскими направлениями мысли патристического периода. В 1-й части работы содержится анализ философии Немесия, представлена ее связь с идеями древнегреч. и эллинистической философии, богословием александрийской школы (см. ст. *Богословские школы древней Церкви*); 2-я часть — своего рода патристическая энциклопедия по космологии и антропологии — посвящена гл. обр. раскрытию вопроса о вкладе космологических и антропологических воззрений Немесия в последующую патристическую лит-ру и о месте христ. антропологии вообще в догматическом учении Церкви. В. ставит Немесия в один ряд с *Климентом Александрийским* и свт. *Григорием*, еп. Нисским, стремившимися «сблизить философию с христианством при посредстве антропологии» (С. 444). Антропологические идеи Немесия, согласно выводам В., имели значительное влияние на последующее христ. богословие, в частности «играли важную роль в разработке христологических вопросов» (С. 446–447). Особенный интерес представляет раздел, посвященный влиянию Немесия на последующих христ. писателей — *Иоанна Филопона*, *Илию Критского*, прп. *Иоанна Дамаскина*, *Мелетия Монаха*.

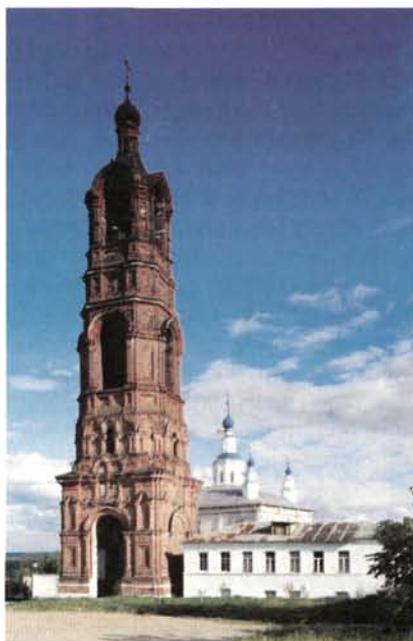
К церковно-научным трудам В. относятся также статьи «Св. Иоанн Златоуст как христианский мыслитель и экзегет», «Об избрании и постановлении епископов в первые три века», а также ряд работ по ВЗ: «Состояние души пророков при откровениях Духа Святого», «Книга Притчей Соломоновых, ее происхождение, характер и изъяснение по тексту LXX» (учебное пособие). В публичной лекции «Современный пессимизм и ветхозаветное учение о суетности всего земного», прочитанной в Мариинской жен. гимназии Житомира, В. сравнивал идею Еккл 1. 2, 14 («Суета сует... все — суета и томление духа!») и пессимистические направления философской мысли Нового времени. Источником внехрист. пессимизма, по мнению В., является учение Платона,



«считавшего внешний мир только от-носительной действительностью, по-стоянно изменяющейся, а потому — не истинной» (Х., 1905. С. 2), а так-же философия стойков, проповедо-вавших полное отречение от мира с его благами. Прямым «предшест-венником новейшего философского пессимизма в истории человеческой мысли» В. считал скептицизм (С. 3). Он пришел к заключению, что Ек-клесиаст не скептик и не пессимист, поскольку для него «отрицание всего земного, как суетного, не есть цель... а лишь путь или метод к положи-тельным выводам» (С. 39).

Соч.: Сервилизм и либерализм в воспита-нии. [Почаев], 1902; Состояние души про-роков при откровениях Духа Святого // ВиР. 1902. Т. 1. Ч. 2. С. 59–78, 235–252, 311–345; Книга Притчей Соломоновых, ее происхождение, характер и изъяснение по тексту LXX. Почаев, 1904; Психологичес-кое доказательство бытия Божия // Во-лынские Ев. 1904. № 14–17 (отд. отт.: По-чаев, 1904); Современный пессимизм и вет-хозаветное учение о суетности всего земного // ВиР. 1905. № 14. С. 33–59; № 15. С. 65–83 (отд. отт.: Х., 1905); Гип-нотизм и внушение пред судом науки и ре-лигии // ВиР. 1906. № 13. С. 12–28; № 14. С. 40–66; № 15. С. 85–104 (отд. отт.: Х., 1906); Св. Иоанн Златоуст как христиан-ский мыслитель и эзегет // ВиЦ. 1907. № 9. С. 357–381; Об избрании и постанов-лении епископов в первые три века // ВиР. 1912. № 17. С. 573–591; № 18. С. 735–756; № 19. С. 23–43; № 22. С. 480–493; Антро-пология и космология Немезия, еп. Емес-ского, в их отношении к древней филосо-фии и патристической литературе. Жито-мир, 1912 [магист. дис.]; Древняя мудрость и новая наука: Речь перед защитой дис. «Антропология и космология Немезия, еп. Емесского...» // БВ. 1913. № 6. С. 268–285; Внушение, его социальное и педагогичес-кое значение и экспериментально-психоло-гические методы исследования внушаемо-сти детей // ВиР. 1914. № 15. С. 355–383; № 16. С. 459–481 (отд. отт.: Х., 1914). Пер.: Немезий, еп. Емесский. О природе чело-века. Почаев, 1904; М.; Н. У., 1996². М., 1998³. Лит.: Попов И. В. Владимирский Ф. Немезий Эмесский // БВ. 1900. № 9. Журн. собр. Совета МДА. С. 140–142 [отзыв на канд. соч.]; *он же*. Владимирский Ф. Антропология и космология Немезия, еп. Емесского... // БВ. 1912. Журн. С. 451–463; 1913. Журн. С. 6–8 [отзывы на магист. дис.]; Соколов П. П. Антропология и космология Немезия, еп. Емесского...: Рец. // БВ. 1912. Журн. С. 463–507; 1913. Журн. С. 8–12.

ВЛАДИМИРСКИЙ АЛЕКСИЕВ-СКИЙ (НОВОАЛЕКСИЕВСКИЙ) В ЧЕСТЬ БОГОЛЮБСКОЙ ИКО-НЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ МУЖ-СКОЙ МОНАСТЫРЬ (Владимир-ской и Суздальской епархии), осно-ван решением Свящ. Синода РПЦ 7 мая 2003 г. при храме во имя равно-апостольных Константина и Елены



Алексиевский мон-рь.
Фотография. 2004 г.

во Владимире (до 1994 ц. во имя свт. Николая Чудотворца).

На месте В. А. м. в XIII–XVIII вв. существовал муж. мон-рь во имя равноапостольных Константина и Елены, а также находившийся во владении обители приходский храм во имя свт. Николая Чудотворца в с. Добром. Возможно, Константино-Еленинский мон-рь был основан при блгв. кн. Андрее Юрьевиче Боголюбском, об этом косвенно свиде-тельствует топографическое поло-жение обители — у дороги из Вла-димира в Боголюбово, в плотно заселенной местности, археологи-ческие находки на к-рой датиру-ются XI–XIII вв. Близ обители, на противоположной стороне доро-ги, в Яриловой долине, находился мон-рь во имя вмч. Феодора Страти-лата, основанный не позднее XII в. В 1276 г. игум. Константино-Еле-нинского мон-ря св. Феодор был хиротонисан во епископа Владимир-ского и Суздальского.

Запустевший в XIV в. Константино-Еленинский мон-рь ок. 1370 г. был возобновлен свт. Алексием, митр. Киевским и всея Руси. Воз-можно, тогда мон-рь стал домовым митрополичьим (позднее Патриар-ший, с 1753 синодальный). Во 2-й четв. XV в. в мон-ре была учреждена архимандрития, до 90-х гг. XV в. его настоятели были одновременно ар-химандритами митрополичьего *ни-жегородского в честь Благовещения Пресв. Богородицы муж. мон-ря*. На ко-

роткое время после пожара в 1725 г. обитель была приписана к *боголюб-скому в честь Боголюбской иконы Божией Матери (Рождества Бого-родицы) мон-рю*. В 1764 г., уже само-стоятельный, Константино-Еленин-ский мон-рь был причислен к второ-классным обителям. 11 апр. 1775 г. указ Синода предписывал упразд-нить обитель из-за ветхости един-ственного каменного храма и др. строений, настоятеля с братией пе-ревести в *Волосов во имя свт. Ни-колая Чудотворца мон-рь*. Все мона-



Церковь во имя
равноапостольных Константина
и Елены (бывш. Никольская).
Кон. XVIII — нач. XIX в.
Фотография. 2004 г.

стырское имущество было передано в Никольскую ц. в с. Добром. Ост-авшийся без надзора Константино-Еленинский храм с приделами в честь Благовещения Пресв. Бого-родицы и свт. Алексия Московского, по-видимому, вскоре разрушился или был разобран.

Впервые с. Доброе с Никольской ц. упоминается в жалованной грамоте Константино-Еленинскому мон-рю 1478 г. (АФЗХ. Т. 1. С. 181). В соот-ветствии с описанием храма 1694 г. он был деревянным, с папертью, на углу находилась деревянная коло-кольница с 3 колоколами. К 1730 г. Никольская ц. была разобрана и по указу Синода на ее месте был по-строен новый храм, также, по-види-мому, деревянный.

Сохранившаяся каменная ц. во имя свт. Николая Чудотворца с приде-лами во имя равноапостольных Кон-стантина и Елены и свт. Алексия



построена в кон. XVIII — нач. XIX в., в 1885 г. при ней была возведена многоярусная кирпичная колокольня. В кон. XIX — нач. XX в. причт Никольской ц. состоял из священника и псаломщика. В храме почиталась происходившая из Константино-Еленинского мон-ря икона равноапостольных Константина и Елены, начиная с 1771 г. ежегодно с 21 мая по 16 июня образ переносился крестным ходом во Владимир вместе с *Боголюбской иконой Божией Матери*. Никольскому храму принадлежали 2 двухэтажных дома, в к-рых располагались муж. богадельня и народное уч-ще, открытое в 1839 г. местным священником; со 2-й пол. XIX в. уч-ще с 60 учениками содержалось на средства земства.

В 1935 г. Никольская ц. была закрыта, ее заняли под склад, некоторое время там размещался клуб, затем разливающий винный цех, в 80–90-х гг. XX в. цех диафильмов областного кинопроката. На территории приходского кладбища были построены гаражи, разбиты огороды.

В окт. 1994 г. бывш. Никольский храм был переосвящен во имя равноапостольных Константина и Елены. В основанном при храме мон-ре в кон. 2004 г. жили игум. Авраамий (Павличенко) и 5 насельников, переведенных из Боголюбского мон-ря.

Арх.: РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 236 [Офицерская опись Цареконстантиновского муж. мон-ря]; ГА Владимирской обл. Ф. 556. Ист.: ПСРЛ. М., 2001. Т. 7. С. 173; СПб., 1885. Т. 10. С. 152; СПб., 1863. Т. 15. Стб. 405; СПб., 1910. Т. 20. Ч. 1. С. 168; СПб., 1910. Т. 20. Ч. 1. С. 168; СПб., 1910. Т. 23. С. 90; СПб., 1913. Т. 18. С. 75; М., Л., 1949. Т. 25. С. 151; М., Л., 1963. Т. 28. С. 61, 220; М., 1965. Т. 11. С. 32; (М., Л., 1965). Т. 30. С. 95; *Приселков М. Д.* Троицкая летопись. М.: Л., 1950. С. 333; АФЗХ. Вып. 1; ЖМП. 2003. № 5. С. 12. Лит.: *Тихонравов К. Н.* Цареконстантиновский мон-рь при с. Добром близ Владимира: Из монастырской описи 1741 г. // Владимирские ГВ. 1874. № 48; *Доброправов В., Березин В.* Ист.-стат. описание церквей и приходов Владимирской епархии. Владимир, 1893. Вып. 1. С. 234–239; Мат-лы для истории Владимирской епархии. Вып. 1: Владимирская десятина жилых данных церквей, 1628–1746 гг. Отд. 1. Владимир, 1894. С. 153, 154; М., 1911. Вып. 6. С. 81; *Масанов И. Ф.* Библиография Владимирской губ. Владимир, 1905. Т. 1; *Малицкий Н. В.* Из прошлого Владимирской епархии. Владимир, 1911. Вып. 3. С. 6–11; *Селиванов А.* Из прибежища алкоголиков в место славы Божией // Молва. Владимир, 1995. 18 мая; *Леонтьев С. Ю.* Владимирские храмы // Зап. владимирских краеведов. Владимир, 1998. Сб. 2. С. 16–18.

А. В. Маштафаров

ВЛАДИМИРСКИЙ ВО ИМЯ ВЕЛИКОМУЧЕНИКА ГЕОРГИЯ ПОБЕДОНОСЦА МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ, находился в юж. части т. н. Нового города во Владимире. Основан при храме во имя вмч. Георгия Победоносца (XII в.), возведенном на дворе кн. *Юрия (Георгия) Владимировича* Долгорукого.

Большинство исследователей XIX в. (архим. *Амвросий (Орнатский)*, В. В. *Зверинский*, Н. А. *Артлебен*) относили постройку Георгиевской ц. к 1129–1130 гг., основываясь



Монастырь во имя вмч. Георгия. Фрагмент плана Владимира. 1715 г. (БАН. Картогр. 3092)

на ст. «А се князи русьстии» (XV в.) в Комиссионном списке НПЛ, сообщающей, что кн. Юрий Долгорукий во Владимире «поставил... церковь каменну святого Георгия за 30 лет до Богородичия ставления» (ПСРЛ. М., 2000. Т. 3. С. 467; М., 2000. Т. 16. Стб. 309). Иером. Иоасаф (Гапонов), К. Н. Тихонравов, а также большинство историков и археологов XX в. (Н. Н. *Ворошич*, П. А. *Раппопорт* и др.) считали более достоверными известия др. летописей, в к-рых Георгиевская ц. упоминается или под 6660 (1152) г.— среди храмов, построенных на Суздальской земле кн. Юрием Долгоруким (ПСРЛ. М., 2000. Т. 4. Ч. 1. С. 153; М., 2001. Т. 7. С. 57; М., 1965. Т. 9. С. 196, 197; СПб., 1910. Т. 20. Ч. 1. С. 116; М.; Л., 1949. Т. 25. С. 56; М., 1978. Т. 34. С. 75; М., 1994. Т. 39. С. 60), или, как в Летописи Авраамки, под 6665 (1157) г.: «Поставлена бысть в Володимере церковь князем Георгием во имя святого мученика Георгия» (ПСРЛ. Т. 16. Стб. 44, 45). Сокращенные Московские летописные своды 1493 и 1495 гг. уточняет,

что в 1157 г. «священа бысть церкви в Володимери святыи мученик Георгий а заложена бысть Георгием церкви камена» (ПСРЛ. М., 1962. Т. 27. С. 233, 319). Т. о., возможно, Георгиевская ц. была заложена в 1152 г., а освящена в 1157 г.

Согласно данным археологических раскопок, проведенных Ворониным, и изображениям храма на плане Владимира 1715 г., древняя Георгиевская ц. представляла собой почти квадратную одноглавую постройку с 4 крещатыми столбами, плоскими лопатками на фасадах и 3 массивными гладкими апсидами. Цоколь храма из хорошо обтесанных белокаменных квадров не был профилирован, фундамент сложен из булыжников и обломков туфа на известковом растворе. Фасады имели обычное трехчастное деление. В верхнем ярусе здания размещались по 3 узких высоких окна. В церкви имелись хоры, на их уровне фасады, вероятно, членились поясом аркатуры с поребриком. Порталы, как и в др. белокаменных храмах, были, очевидно, перспективными. Находка в культурном слое фресковых гвоздей свидетельствует о существовании в Георгиевской ц. стеной росписи. В XVI–XVII вв. храм подвергся значительным перестройкам. На плане 1715 г. церковь имела 3 шатровых завершения: один главный шатер над центром здания и 2 малых над алтарными апсидами. На фасадах были пробиты новые окна, позакомарное покрытие заменено 4-скатным, с запада у входа пристроено крыльцо. В 1-й пол. XVIII в. в Георгиевской ц. существовал деревянный трапезный придел в честь Введения во храм Пресв. Богородицы, перестроенный в 1739 г. и в 1761 г. замененный каменным.

Возможно, уже в XII в. при храме сложилась монашеская община. Впервые В. Г. м. упоминается в докладной мировой грамоте 1498 г. (АСЭИ. Т. 3. С. 123). Наиболее ранняя из сохранившихся писцовых книг г. Владимира 1624–1625 гг. лаконично описывает В. Г. м.: «Монастырь Егорьевский, церковь камена» (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. № 71. Л. 65). Грамотой царя *Иоанна IV Васильевича* о порядке поминальных служб «по владимирских князех и владыках» повелевалось служить в В. Г. м. заупокойные службы по блгв. кн. *Феодору Ярославичу*, «литургии служити протопопу да прото-



дьякону, да дьякону, да боголюбовскому игумену с дьяконом, дмитриевскому попу, да двум дьяконом, а всего двадцати шести человекам апреля в 8 день».

В. Г. м. владел расположенной к северу от Владимира дер. Роганово с пустошами, доходы от к-рой, согласно грамоте 1615/16 г. царя *Михаила Феодоровича*, обитель использовала «на воск, и на ладан, и на вино». В 1678 г. в Роганове числилось 12 дворов, на городской монастырской земле в XVII в. находилось еще 13 дворов (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. № 71. Л. 66 об.). В кон. XVII в. игумену с братией выплачивалось 3 р. 26 алтын и 4 деньги «панихидных» денег. С 1627/28 г. с Георгиевской ц. «в земляной осыпи» в Патриаршую казну поступал налог — 6 алтын 4 деньги, после 1655/56 г. — 14 алтын с деньгой. Малолюдный и небогатый В. Г. м. «на посаде в Зарядье» в 1692 г. был приписан к *владимирскому в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-рю*, между 1712 и 1715 гг. упразднен, храм обращен в приходский.

Монастырские постройки после 1715 г. Во время городского пожара 28 июля 1778 г. Георгиевская ц. обрушилась. К 1784 г. на фундаменте старого храма был выстроен и освящен новый храм. К 1796 г. закончилась его роспись, в церкви установили 5-ярусный иконостас.

Сохранившийся до наст. времени храм 1784 г. представляет собой одноапсидный четверик с 4-скатной кровлей и 3-ярусным верхом, состоящим из 2 убывающих восьмериков (попеременно один световой, один глухой), завершение — луковичная главка. На фасаде четверика лопатки, карниз, 2 яруса окон с особой для каждого яруса формой наличников. В 1847 г. с сев. стороны к церкви был пристроен придел во имя равноап. кн. Владимира, алтарь к-рого занял часть церковной паперти. Во 2-й пол. XVIII в. к храму пристроили невысокую каменную колокольню, состоящую из восьмигранного столпа, выступающего над входом в трапезную; ярус звона переходит в восьмигранный шатер, на каждой грани к-рого по 2 небольших окна — «слуха» с наличниками, завершающиеся луковичной главкой.

В 1715 г. причт Георгиевской ц. состоял из священника и диакона, в 1872 г. — священника, дьячка и пономаря, в 1894–1917 гг. — священника и диакона-псаломщика. В 1872 г.

доход храма составил 891 р. 30 к., в 1913 г. — 1773 р. 10 к. К нач. XX в. в церкви хранились 2 почитаемые иконы из В. Г. м.: вмч. Георгия и блгв. кн. Александра Невского. В юго-зап. и сев.-зап. частях храма находились гробницы с надписями о том, что здесь похоронены кнг. Феодосия Мстиславна (в иночестве Евфросиния), мать св. кн. Александра Невского, и его брат св. кн. Феодор Ярославич. В 1900 г. при ремонте пола в храме гробницы были обследованы членами Владимирской архивной комиссии. Гробница кн. Феодора оказалась пустой, в др. гробнице найдены кости жен. скелета и скелета младенца. Захоронения кнг. Феодосии и кн. Феодора найдены археологом М. К. Каргером при раскопках в 1933–1935 гг. в Георгиевском соборе *Юрьева новгородского мон-ря*.

21 июня 1922 г., в ходе кампании по *изъятию церковных ценностей*, из Георгиевской ц. были конфискованы богослужебная утварь, оклады богослужебных книг и икон. Постановлением президиума Ивановского облисполкома 24 июня 1930 г. храм был закрыт с целью сохранения его как «ценного архитектурного и исторического памятника». Однако при рассмотрении вопроса о передаче храма Владимирскому музею было указано, что здание «ветхое и не является музейной ценностью». В сент. 1931 г. горсовет предполагал снести церковь, т. к. она «мешает движению...». Несмотря на то что в списке архитектурных памятников высшей категории Владимира и района, составленном ок. 1931 г., Георгиевская ц. считалась закрепленной за Владимирским музеем, храм передала конторе Заготзерно. С марта 1936 г. в церкви размещалась артель «Электрик», после 1945 г. — ансамбль «Вишенка», с кон. 70-х гг. здание занимал Владимирский камерный хор, с 1988 г. Театр хоровой музыки (в 1992 преобразован в Гос. концертно-образовательное учреждение «Центр хоровой музыки Владимирско-Суздальской Руси»).

Арх.: ГА Владимирской обл. Ф. 556 [Владимирская духовная консистория]. Р-19, Р-24, Р-36; РГАДА. Ф. 281; Ф. 350. № 68; Ф. 1209. Оп. 1. № 71. Ист.: ПСРЛ. Т. 3; 4; 7; 9; 16; 20. Ч. 1; 21. Ч. 1–2; 25; 27; 34; 39; АСЭИ. 1964. Т. 3. С. 123. № 91; *Бакмейстер*. Известия. 1772. Т. 1. Ч. 2. С. 118; *Новосельский* А. А. Роспись крестьянских дворов, находившихся во владении высшего духовенства, мон-рей и думных людей по переписным книгам 1678 г. // ИА. 1949. С. 106.

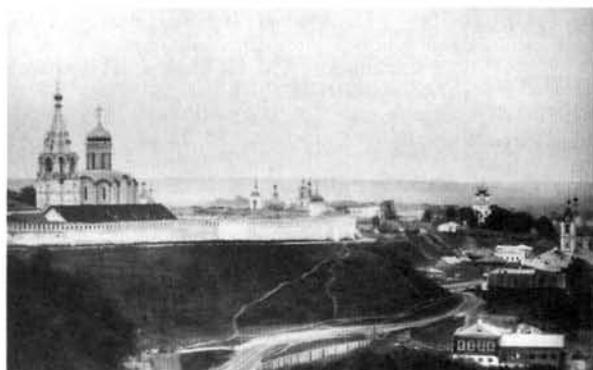
Лит.: [*Способин* И. И.] Владимирский Георгиевский упраздненный муж. мон-рь // Владимирские ГВ. 1844. № 4. Ч. неофиц.; [*Тихонраов*] К. [Н]. Георгиевская ц. во Владимире // Владимирские ГВ. 1856. № 10. Ч. неофиц. С. 78, 79; *Иоасаф* (Ганюнов), иером. Церк.-ист. описание владимирских достопамятностей. Владимир, 1857. С. 105–107; *Березин* В. М., *Добронраов* В. Г. Ист.-стат. описание церквей и приходов Владимирской епархии. Владимир, 1893. Вып. 1. С. 58–63; *Холмогоровы* Г. И., В. И. Мат-лы для истории Владимирской епархии. Вып. 1: Владимирская десятина жилых данных церквей, 1628–1746. Отд. 1. Владимир, 1894. С. 21–24, 309, 312; *Сперанский* М. А. Древняя гробница Георгиевской ц. в губ. г. Владимире // Тр. Владимирской учен. арх. комис. 1902. Кн. 4. Сообщ. С. 1–28; *Воронин* Н. Н. Зодчество Сев.-Вост. Руси. М., 1961. Т. 1. С. 91–100, 510; *Раннопорт* П. А. Рус. архитектура: X–XIII вв. Л., 1982. С. 55, 56; *Янин* В. Л. Некрополь Новгородского Софийского собора. М., 1988. С. 94–118; *Леонтьев* С. Ю. Георгиевская ц. // Зап. владимирских краеведов. Владимир, 1998. Сб. 2. С. 25–27; *Тимофеева* Т. П. Ретроспектива музейно-реставрационного дела во Владимирском крае: 1918–1941 гг.: Избр. докум. свод из фондов ГА Владимирской обл. // СРМ. 1998. Вып. 9. С. 314, 323, 327; Город Владимир кон. XIX — 1-й пол. XX в. в фотографиях и почтовых открытках из собр. музея. Церкви: Кат. / Сост. Т. П. Тимофеева, Т. Е. Маркова. Владимир, 2002. С. 12–13; СПАМИР: Владимирская обл. М., 2004. Ч. 1. С. 18, 110, 111, 115, 151, 152, 154, 157, 159, 168, 172–178, 185, 198, 199, 201, 243, 433–438.

А. В. Маштафаров

ВЛАДИМИРСКИЙ В ЧЕСТЬ РОЖДЕСТВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Владимирской и Суздальской епархии), основан между 1197 и 1206 гг. во Владимире кн. *Всеволодом (Димитрием) Юрьевичем* Большое Гнездо. Юж. и вост. границей В. Р. м. служил вал т. н. Печерного города, на западе к мон-рю примыкала резиденция князя, а также соборы *Димитрия вмч.* и *Успения Пресв. Богородицы*. В наиболее раннем описании Владимира — писцовой книге И. А. Головленкова и В. Львова 1624–1625 гг. — эта местность названа «кремлем» (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. № 71. Л. 1 об.).

В. Р. м. в кон. XII–XVIII в. Мн. исследователи считают временем основания В. Р. м. год закладки каменной ц. в честь Рождества Богородицы — 1192-й (указание летописей) или 1191-й (в кладке зап. стены храма (до его разрушения в 1930) находился камень с надписью, очевидно XVII в.: «Начало Рождествена монастыря лета 6699»). Однако в летописных статьях о закладке (1192)





В 1263 г. в соборе В. Р. м., в юго-зап. углу под хорами, был погребен св. кн.

*Мон-рь в честь
Рождества
Пресв. Богородицы.
Фотография. Кон. XIX в.
(ГИМ)*

Александр Ярославич Невский, в 1380 г. мощи были положены «на вскрытии» в том же гробу и на том же месте. 1 июля 1697 г. мощи переложили в новую серебряную позолоченную раку, к-рую на средства Патриаршего ризничего иеродиак. Боголепа изготовил Н. М. Пшеничный «со товарищи» (в наст. время рака находится в собрании ГЭ). Гробница была поставлена у юж. двери собора, к-рая была заложена внизу, вверху обращена в окно. В февр. 1722 г. мощи

поставления на кафедру управляли В. Р. м. В 1389 г. во епископа Коломенского был хиротонисан архим. В. Р. м. Павел. В 1517 г. настоятель обители архим. Геннадий стал епископом Суздальским. Настоятели мон-ря принимали участие в церковных Соборах. В 1555 г. архим. Закхей присутствовал на Московском Соборе по случаю учреждения Казанской епархии и поставления свт. *Гурия* Казанским архиепископом. Архим. Иоаким участвовал в Московском Соборе 1580 г., архим. Герман присутствовал на Соборе в 1584 г. В 1598 г. архим. Варлаам подписал соборную грамоту об избрании на царство *Бориса Феодоровича Годунова*. В 1613 г. архим. Исаия первым после епископов подписал утвержденную грамоту на царство царя *Михаила Феодоровича*. 24 июня 1619 г. архим. Исаия участвовал в поставлении на Патриарший престол *Филарета (Романова)*, 28 сент. 1645 г. архим. Иона — в чине венчания на царство *Алексея Михайловича*. На *Большом Московском Соборе 1666–1667 гг.* архим. Филарету поручили доставить грамоту Патриарху *Никону* о прибытии его из *Новоиерусалимского мон-ря* в Москву, в дек. 1666 г. архим. Филарет присутствовал при низложении Патриарха *Никона*. Последние архимандриты В. Р. м. — Павел и *Платон (Петрункевич)* — являлись членами Святейшего Синода.

В. Р. м. посещали Патриархи Московские и всея Руси. 8 мая 1629 г., находясь «в Володимере в походе», Патриарх Филарет пожертвовал «пять колодок гвоздей луженых» для обивки бархатом «в чудотворцеве раке изнутри» (РГАДА. Ф. 235. Оп. 2. № 3. Л. 328 об.). Патриарх *Иосиф* 30 янв. 1643 г. в мон-ре «за стол» повелел дать 5 р. и нищим 10 денег (Там же. № 15. Л. 515 об.). 23 янв. 1653 г. Патриарх Никон служил в мон-ре литургию, угощал за трапезой братию и одарил ее денежной милостыней (Там же. № 34. Л. 112 об.).

Сведения о числе насельников обители до XVIII в. не сохранились. В 1701 г. во В. Р. м. жили 72 монаха, в 1715 г. — 64 насельника: архимандрит-настоятель, архимандрит на покое, 6 иеромонахов, 5 иеродиаконов, 51 монах. В приписном мон-ре во имя вмч. Феодора Стратилата насчитывалось 20 монашествующих (РГАДА. Ф. 350. Оп. 1. № 68. Л. 12–

и об освящении (1197) Рождественского храма не говорится об учреждении при нем мон-ря (ПСРЛ. М., 2001. Т. 1. Стб. 409, 413). Впервые игумен В. Р. м. упоминается в летописи под 1206 г. Под 1212 г., в некрологе вел. кн. Всеволоду, летописец сообщает: «И монастырь созда, в нем церковь камену Рождество Святыя Богородица» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 424, 437). (При описании погребения в 1175 св. кн. *Андрея Юрьевича* Боголюбского в Лаврентьевской и Ипатьевской летописях упоминается «игумен святое Богородицы Володимерьское» Феодул, к-рый привез тело убитого князя из Боголюбова во Владимир (ПСРЛ. М., 1962. Т. 1. Стб. 370; М., 1998. Т. 2. Стб. 593). Нек-рые историки, ошибочно считая Феодула игуменом В. Р. м. (он являлся, по-видимому, настоятелем владимирского Успенского собора), полагали основателем мон-ря кн. Андрея Боголюбского.)

Первое время В. Р. м. управляли игумены, между 1227 и 1230 гг. в обители была учреждена *архимандрития*. В 1238 г., при взятии Владимира татарами, мон-рь был разграблен и сожжен, архим. сщмч. *Пахомий* убит, вероятно, погибли и др. иноки (*Приселков М. Д.* Троицкая летопись. М.; Л., 1950. С. 316). В. Р. м. считался старшей рус. обителью до 1561 г., когда по грамоте Московского митр. св. *Макария* первенство перешло к Троице-Сергиеву мон-рю. В «Лествице о соборных властях» 1599 г. и «Лествице Патриарха Иоасафа I» 1635–1637 гг. В. Р. м. стоит на 2-м месте среди рус. обителей. В 1667 г. настоятелю мон-ря архим. Филарету было пожаловано право ношения скрижали на мантии, архиерейского посоха и именование «преподобнейший». К В. Р. м. были приписаны в 1682 г. Феодоровский мон-рь в вост. предместье города, в 1692 г. *владимирский во имя вмч. Георгия Победоносца мон-рь*.



*Погребение
блв. кн. Александра Невского.
Гравюра. 1893 г.
(РГБ)*

были освидетельствованы Новгородским архиеп. *Феодосием (Яновским)* и архим. Сергием, в 1724 г. перенесены в Александро-Невский мон-рь в С.-Петербурге.

В. Р. м. пострадал от пожаров в кон. XIV в. и в 1491 г., когда «и церковь Пречистые Рождество в мон-ре внутри града выгоре», «и внутрь церкви тоя все выгоре и с людьми» (ПСРЛ. Т. 4. С. 530; Т. 6. С. 38; Т. 8. С. 221). В 1536 г. сгорела «половина монастыря».

Мн. настоятели В. Р. м. занимали епископские кафедры. Первые Суздальско-Владимирские архиереи — свт. *Симон* (1214/15–1226) и сщмч. *Митрофан* (1227–1238) — до своего



13 об.). В 1741 г. в В. Р. м. значились 35 насельников, при мон-ре служили 65 чел. В обители также жили 8 отставных военных (ГА Владимирской обл. Ф. 556. Оп. 1. № 13. Л. 11 об.— 12).

В 1722 г. на территории мон-ря было открыто 1-е в городе учебное заведение — цифирная школа, где обучались 7 мальчиков.

Указом имп. *Елизаветы Петровны* 16 июля 1744 г. В. Р. м. в связи с образованием Владимирской епархии был упразднен и превращен в резиденцию Владимирского архиерея. С 6 мая 1788 по апр. 1798 г., когда Суздальский и Владимирский еп. Виктор (Онисимов) и все епархиальные учреждения находились в Суздале, мон-рь принадлежал «казенному ведомству» и оставался «праздным», в служебных зданиях архиерейского дома размещалась администрация Владимирского наместничества (позднее губернии). Указом имп. Павла I от 14 апр. 1798 г. Суздальскому епископу предписывалось «немедленно» вернуться во Владимир «для пребывания в... Рождественском монастыре».

Материальное обеспечение. Никоновская летопись в статье, сообщающей о смерти кн. Всеволода Большое Гнездо, пишет, что князь, создав В. Р. м. во Владимире, наделил его «селы, и бортми, и озера, и реками и многим имением удоволи» (ПСРЛ. М., 1965. Т. 10. С. 65). Наиболее ранними из известных документов о пожаловании обители населенных земель являются жалованные грамоты вел. кн. Юрия Даниловича 1317–1322 гг. на с. Борисоглебское во Владимире, а также села Весское, Васильевское (Васильково) и Улолское в Суздале (РГАДА. Ф. 248. Оп. 1. № 126. Л. 392 об., 397; АСЭИ. М., 1964. Т. 3. № 86). В кон. XIV — нач. XV в. св. кнг. *Евдокия* (в иночестве Евфросиния) дала В. Р. м. села Арбузово во Владимире и Баскаково в Суздале (РГАДА. Ф. 248. Оп. 1. № 126. Л. 390, 396; ГВСМЗ ОР. Вкладная книга В. Р. м. № В-5636/511. Л. 10 об.). В 1-й пол. XV в. вел. князь *Василий I Дмитриевич* и *Василий II Васильевич* пожаловали В. Р. м. мельницу на р. Рпень, села Новгородское, Горицы и Ильинское близ Владимира (РГАДА. Ф. 248. Оп. 1. № 126. Л. 375 об., 393, 393 об.; Вкладная книга. Л. 9 об.). В XVI в. были пожалованы вел. кн. Василием III

Иоанновичем высокорецкие деревни и починки, царем Феодором Иоанновичем Новгородские дуга по р. Рпень у Владимира и с. Шахово Московского у. Царь Михаил Феодорович на поминание матери старицы Марфы Иоанновны дал вотчину в Курмышском у. и благовестный колокол (Вкладная книга. Л. 11–13). Согласно переписным книгам 1678 г., за В. Р. м. числилось 1613 дворов в Московском, Владимирском, Юрьев-Польском, Суздальском и Муромском уездах; кроме того, мон-рю принадлежали вотчины в Алатырском, Казанском, Курмышском, Симбирском и Шацком уездах (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 488. Ч. 1).

Начиная с XVI в. В. Р. м. получал значительные вклады деньгами, вещами и продуктами. Царь *Иоанн IV Васильевич* по казенным и убитым в опричнину «опальным» людям дал в обитель 1150 р. и 10 ногайских кобылиц, поминальный вклад по царце Марии Темрюковне составил 70 р. В 1605 г. царь Борис Годунов пожертвовал 150 р. Колокол весом 300 пудов пожаловал в мон-рь в 1636 г. царь *Алексей Михайлович*. В 1678 г. царь Федор Алексеевич «дал во святую церковь плащаницу большую». Крупными вкладчиками были Ростовский митр. Иона, передавший в 1606/7 г. в мон-рь вещей и денег на сумму 1750 р., Рязанский и Муромский архиеп. Варлаам, пожертвовавший обители в 1616/17 г. 500 р., Н. Пушкин (в иночестве Нифонт), вклад к-рого составил 600 р., архим. Троице-Сергиева мон-ря Викентий, Патриарший ризничий иеродиак. Боголеп, окольный Н. И. Акинфов (Там же. Л. 11 об., 12 об., 14, 21 об.— 23 об., 25, 30–33 об., 66 об.— 69 об., 70 об.— 73 об., 74 об.— 81 об.).

В описи монастырского архива имеется упоминание о несохранившейся жалованной ружной грамоте обители царя Иоанна IV 1576/77 г., предписывавшей «давать на чудотворцев канун меду на год по пяти пуд» (Там же. Ф. 248. Оп. 1. № 126. Л. 375 об.). В XVII в. архимандрит с братией получали «панихидные» 35 р. 7 алтын 3 деньги, на освященный мед за 5 пудов — 2 р. 20 алтын.

В 1741 г. денежные доходы мон-ря составляли 703 р. 90,5 к., хлебные доходы — 611 четв. Из этих денег 35 монахам и жившему в обители белому духовенству выдавалось 175 р. и 175 четв. хлеба, 65 служителям-

бельцам — 98 р. 56 к. и 455 четв. и 6 четвериков хлеба, находившимся в мон-ре на пропитании 8 военным — 103 р. 97,5 к., 38 четв. 2 четверика хлеба. В доход Коллегии экономии мон-рь собирал 830 р. 20 к. и 515 четв. ржи, овса, пшеницы, ячменя, гороха и гречи (ГА Владимирской обл. Ф. 556. Оп. 1. № 13. Л. 10 об.— 12).

Библиотека В. Р. м., согласно описи степенных мон-рей 1653 г., насчитывала 93 книги. Наиболее древние из них — списки XV в. Окоиха, Скитского патерика и Творений прп. Дионисия Ареопагита. Историческую ценность представляет вкладная книга мон-ря, написанная мон. Симеоном Златописцем в 1684/85 г., при архим. Иосифе (ГВСМЗ ОР. № 511).

Часть рукописных и старопечатных книг монастырской б-ки после 1917 г. хранилась в собрании ГВСМЗ. Книги, происходящие из В. Р. м., имеются и в др. рукописных собраниях России. В Лаврентьевской летописи, к-рую большинство ученых считают копией Владимирского летописного свода 1305 г., на 1-м листе имеется запись XVI — нач. XVII в.: «Книга Рожесвенского монастыря Володимерьскаго» (РНБ. Ф. IV. 2), по мнению А. Н. *Насонова*, именно во В. Р. м. мон. Лаврентий составлял свою летопись, здесь же была написана Троицкая летопись. В кон. XVI в. настоятель В. Р. м. архим. *Иона (Думин)* вложил в обитель крупное собрание рукописных книг, в т. ч. список Воскресенской летописи (ГИМ. Син. № 144) и список «Книги степенной царского родословия» (РГАДА. Ф. 381. № 346). На одном из списков Владимирского летописца имеется запись о принадлежности его В. Р. м. (ГИМ. Син. № 793), список Царской Софийской I летописи принадлежал в XVIII в. приказным стряпчим мон-ря (ГИМ. Увар. № 248). В описи книг степенных мон-рей указано, что в обители помимо Степенной книги имелось 5 «летописцов», «гранограф», «книга царственная» и «книга греческая царственная».

В. Р. м. связан с историей рус. агиографии. До 1214/15 г. игуменом мон-ря был свт. Симон, один из авторов Киево-Печерского Патерика. Вероятно, во В. Р. м. в 80-х гг. XIII в. была создана первоначальная редакция «Повести о житии Александра Ярославича Невского». К соборному



прославлению блгв. князя в 1547 г. по благословению Московского митр. св. Макария инок В. Р. м. Михаил создал службу святому и «Слово похвальное благоверному великому князю Александру». Пространную редакцию жития и службы св. князю написал архим. Иона (Думин), он же составил собрание сочинений прп. *Максима Грека*. В XVII в. архим. Викентий переделал редакцию Жития архим. Ионы. Мон. Михаил помимо службы св. Александру Невскому написал службу св. Константину Муромскому и дополнил службу святым Петру и Февронии Муромским.

Опись *архива В. Р. м.* XVIII в. фиксирует ок. 170 актов XIV — нач. XVII в. Значительная часть документации В. Р. м. утрачена. К 2004 г. сохранилось ок. 60 подлинных и копийных текстов, большая часть вотчинных документов XVII—XVIII вв. хранится в фонде «Грамоты Коллегии экономии» РГАДА, нек-рые источники XVI—XVIII вв. в составе фондов др. архивов Москвы и С.-Петербурга.

А. В. Маштафаров

Постройки мон-ря. Храмы. Собор в честь Рождества Пресв. Богородицы XII в. представлял собой одно-



Собор в честь Рождества Пресв. Богородицы. Фотография. Кон. XIX в. (ГИМ)

главый 4-столпный 3-апсидный храм с хорами. Длина его составляла ок. 20,5 м, ширина — 15,2 м, толщина стен — 1,2 м. Фасады, разделенные на 3 прясла сложнопрофилированными

пилястрами с полуколоннами, оканчивались закомарами и имели по одному окну в верхнем ярусе, на зап. фасаде — еще 2 небольших окна внизу для освещения внутреннего пространства под хорами. Центральную апсиду освещали 3 щелевидных окна, боковые апсиды имели по одному окну. По стенам апсид тянулись тонкие полуколонны: 4 на средней апсиде, по 2 на боковых, вверху проходил аркатурно-колончатый пояс. Колонны пилястр венчались резными капителями с листовным орнаментом. На уровне хоров храм опоясывал городчатый с поребриком фриз. 3 входа в собор были украшены перспективными порталами с гладкими колонками и резным архивольтом. Орнамент капителей этих колонок и обломов архивольта не имеет аналогов в др. белокаменных храмах владими́ро-суздальского зодчества. Профили порталов по сравнению с др. храмами сер. и кон. XII в. упрощены и сближаются с суздальским собором в честь Рождества Богородицы XIII в.: последний облом архивольта опирался не на полуколонку с капителью, а на прямоугольный блок с орнаментальной лентой. Считается, что собор не имел изобразительных рельефов на фасадах. Однако, вероятно, убранству храма принадлежали белокаменные фигурные водометы (со звериной лапой на боковой грани, с растительным орнаментом и человеческой рукой), опубликованные Н. А. *Артлебен*ом, а также фрагмент круглой скульптуры (грифон с вздыбленным крылом), обнаруженный во время раскопок в 1997–1999 гг. Внутри храма столпы крещатой формы поддерживали световой барабан и соединяли подпружные арки друг с другом и со стенами, на стенах им отвечали плоские лопатки.

В 1219 г. собор был заново освящен, что могло быть связано с его росписью. Вероятно, тогда были сделаны пристройки из кирпича-плинфы, найденные при раскопках в 1997–1999 гг., когда были обнаружены фундаменты и основания галерей из белого камня, к-рые имели с юж. и, по-видимому, сев. сторон небольшие круглые пристройки (типа певниц). Внутри и вблизи галерей обнаружен обширный некрополь: ок. 30 погребений, 17 из них в белокаменных саркофагах XII–XIV вв., прочие датируются XVI–XVIII вв.



«Вид церкви Рождества Богородицы. До возобновления». Литография. 1869 г. (РГБ)

В XVII в. собор и галереи перестраивались. В 1678 г. архим. Троице-Сергиева мон-ря Викентий (впосл. архимандрит В. Р. м.) пожертвовал 100 р. «на строение каменной паперти с полатками, что у трапезы», с к-рой Н. Н. *Воронин*, К. Н. Тихонов и Артлебен отождествляли перестроенные из кирпича галереи собора, сохранявшиеся до сер. XIX в. в виде одноэтажной паперти с запада и разновысотных «палаток» с юга и севера. К юго-зап. углу примыкала также 2-ярусная башня шириной в одно прясло. В зап. стене собора были пробиты на месте окон еще 2 большие арки, древний белокаменный портал с резным архивольтом и капителями вынут и встроен в зап. паперть. Сев. портал также был превращен в большую арку. Вероятно, в 1681 г. собор был увенчан 5 главами, покрытыми черепицей, с железными золочеными крестами. После пожара в 1683 г. архим. Викентий в продолжение неск. лет обновлял интерьер собора: были созданы новые местный и денсусный ряды иконостаса, архим. Викентий пожертвовал в собор 12 месячных Миней, 12 праздничных икон, 13 разных икон в 3 киотах, образ Божией Матери «Знамение», дорогие ткани на «ризное украшение».

Согласно переписной книге В. Р. м. 1701 г., в пятиглавом Рождество-Богородицком соборе помимо главного престола были 2 придела: во имя вмч. Георгия Победоносца в юж. галерее и в честь Рождества Христова — на хорах и в юго-зап. башне, соединившейся с хорами. На месте пребы-



вания в соборе мощей св. кн. Александра Невского после 1723 г. была поставлена «на вид гроба» железная крашенная решетка с натянутым на нее раскрашенным холстом, на холсте положен образ св. князя, писанный на атласе. На стене помещалась икона Божией Матери «Знамение» XVI в. в драгоценном уборе (ныне в ГВСМЗ), под ней в киоте — икона св. Александра Невского с частицей мощей.

После ремонта храма в 1785 г. боковые главы и одна из пристроенных ранее «палаток» были разобраны, собор стал вновь одноглавым. После пожара в 1770 (или в 1781) г. ок. 10 лет собор оставался без иконостаса и икон. В 1799–1800 гг. в храме установили новый 3-ярусный резной иконостас, изготовленный служащим владимирского архиерейского дома Н. Серёгиным, иконы написал диакон суздальской Богоявленской ц. Е. Михайлов. После ремонта 1800 г. Рождественский и Георгиевский приделы в соборе не упоминаются. Между 1805 и 1815 гг. в юж. галерее храма был устроен придел во имя св. кн. Александра Невского.

С 1843 г. из-за аварийного состояния собора богослужения в нем не совершались. При посещении Владимира в авг. 1858 г. имп. Александр II Николаевич повелел восстановить храм в древнем виде. На возобновление собора император пожертвовал 40 тыс. р., столько же дали частные лица, 10 тыс. р. — Святейший Синод. Епархиальный архит. Артлебен и губ. архит. Д. А. Корицкий составили проект и выполнили обмер храма — единственные сохранившиеся свидетельства о древнем здании. Артлебен предложил не ломать храм, а реставрировать с сохранением плана, фундамента и многих уцелевших древних частей (вост. пары столбов, участки белокаменной кладки на фасадах) и восстановить утраченные детали по аналогиям. В 1859–1861 гг. были разобраны стены. При строительстве и облицовке стен использовались частично старый кирпич и белый камень. Внутреннее убранство храма было выполнено по эскизам Артлебена, настенные росписи принадлежали боголюбовскому иконописцу И. Шорохову, иконы написал московский худож. Н. Г. Степанов.

22 июля 1869 г. состоялось освящение Рождество-Богородицкого

собора. После перестройки это был одноглавый 4-столпный 3-апсидный белокаменный храм с 3-членным делением фасадов на прясла, завершенные полуциркульными закомарами. Пластика апсид и барабана, профили закомар, цоколя и пилястр выполнены по аналогии с др. храмами XII в. во Владимире. Фасады были опоясаны городчатым с поребриком поясом, к-рый подняли несколько выше, чем обычно. В нижнем ярусе окна были устроены не только на зап. фасаде, но и на 2 дру-



«Вид церкви Рождества Богородицы. По возобновлении». Литография. 1869 г. (РГБ)

гих. В порталах использованы древние резные камни архивольта и капителей, и по их шаблону изготовлены новые. После перестройки собора в нем сохранялась рака св. Александра Невского. Вероятно, это был деревянный гроб, поставленный в правой части собора. В «Описи имуществу, принадлежащему Рождественскому монастырю и хранящемуся во дворе указанного монастыря» 16 авг. 1922 г. значится



«деревянное надгробие, стоящее на месте, где был похоронен Александр Невский (в виде ящика)» (совр. местонахождение гробницы неизвестно).

В 1879 г. при соборе начало работу просветительско-миссионерское братство во имя блгв. кн. Александра Невского.

В сев. линии ограды В. Р. м. находилась каменная трапезная церковь, впервые упомянутая в писцовой книге 1624–1625 гг., в нек-рых документах она именуется крестовой. В переписной книге 1701 г. впервые назван престол церкви — во имя Св. Троицы, а также уточняется, что «на церкви шатер каменный». В 1763 г. трапезная церковь уже именовалась Христорождественской, в 1791 г. была перестроена, вместо шатра поставлена «глава чешуйчатая деревянная». Согласно описанию Рождественской ц. 1800 г., в ней находились «архиерейское место с балдахинном... Два амвона, один архиерейский с кафедрой, а другой диаконский» (ГА Владимирской обл. Ф. 565. Оп. 1. Д. 421. Л. 6–7). В описи 1805 г. Рождественской ц. упомянут находившийся за левым клиросом «образ в киоте резной Александра Невского с мощами... в оном образе означенные мощи вставлены в серебряный футляр без подписи» (Там же. Д. 427. Л. 9). В 1814 г. эта икона находилась в приделе Александра Невского в Рождество-Богородицком соборе (Там же. Д. 426. Л. 55).

В 1825 г. в Христорождественском храме был освящен придел в честь Иверской иконы Божией Матери в память принесения ее и Владимирского образа во Владимир и в Муром в 1812 г. После значительной перестройки храма по проекту архит. Артлебена Владимирский архиеп. св. Феофан Затворник освятил церковь 2 февр. 1866 г. Новый золоченый резной иконостас был выпол-

нен по рисункам Артлебена, иконы написаны московским худож. Степановым. После пожара

Церковь в честь Рождества Христова. 1864–1866 гг. Архит. Н. А. Артлебен. Фотография. 2004 г.

1896 г. иконостас был отремонтирован, живопись поновлена, деревянный пол заменен каменным,



17 дек. 1896 г. состоялось освящение храма. В нач. XX в. в Рождественской ц. находилась еще одна памятная рака св. Александра Невского, с частицей мощей и изображением св. князя на крышке. В сент. 1920 г. имущество мон-ря, в т. ч. «рака с частицей мощей», было передано в приходскую Троицкую ц., куда перешел служить последний настоятель В. Р. м. архим. священноисп. *Афанасий (Сахаров)*. Эта рака 2 окт. 1923 г. попала в Успенский собор. В наст. время частица мощей св. Александра Невского из нее пребывает в соборе, в др. золоченой раке, на сев. стороне центрального нефа.

С 1886 г. в помещении под Христорождественской (крестовой) ц. располагалось древлехранилище братства св. Александра Невского, где находились памятники церковного искусства, рукописи, старопечатные книги. В древлехранилище поступило большое количество предметов из ризницы В. Р. м.: 2 серебряных вызолоченных блюда для освящения хлебов работы западноевроп. мастеров XVII в. (ныне в ГВСМЗ), 2 серебряных диска нач. XVII в. — вклад Ростовского митр. Ионы (Думина) (ныне в ГВСМЗ), серебряное с позолотой кадило в виде одноглавого храма — вклад 1663 г. царя Алексея Михайловича (ныне в ГВСМЗ), 5 напрестольных крестов XVII в. — вклады царя Михаила Феодоровича, Патриарха Филарета, семьи М. Я. Черкасского, а также Н. И. Акинфова и стольника Ф. В. Шилова, серебряная вызолоченная панагия XII в. с образом вмч. Димитрия Солунского, украшенная жемчугом и «червчатями» камнями (ныне в ГВСМЗ), богато украшенная панагия с Нерукотворным образом Спасителя — вклад Веррийского митр. Аверкия 1631 г., деревянный потир XVII в. с живописными изображениями Спасителя, Божией Матери и Иоанна Крестителя, а также восьмиконечного креста с орудиями Страстей Христовых, позолоченные рипиды — вклад 1590 г. Вологодского архиеп. Ионы (Думина), серебряная с позолотой водосвятная чаша — поминальный вклад 1600 г. кн. И. Шуйского. Среди памятников шитья примечательны шелковая пелена с изображением св. Александра Невского, вышитым золотом и серебром, — вклад 1612/13 г. Прасковьи Соловой, 2-й супруги царевича Иоанна Иоанновича (ныне в ГВСМЗ), покров на гроб-

ницу Александра Невского сер. XVII в. (ныне в ГРМ), покров 70–90-х гг. XVII в. работы строгановской мастерской г. Сольвычегодска (ныне в СПГИАХМЗ), покров, изготовленный в московской мастерской боярыни А. П. Бутурлиной, — ее поминальный вклад в мон-рь 1710 г. (ныне в ГРМ).

В сев. линии ограды В. Р. м. над св. воротами находилась шатровая ц. во



Колокольня. 1654 г.
Фотография И. Ф. Барщевского.
Нач. XX в.

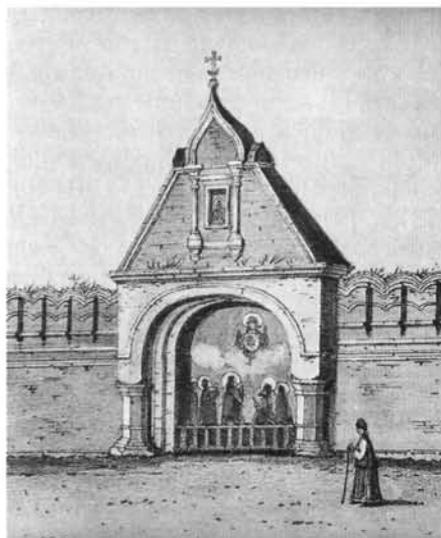
имя св. кн. Александра Невского, ус-троенная, по-видимому, бывш. Ростовским митр. Ионой (Думиным) в 1607 г.; к 1797 г. Александро-Невская ц. была упразднена. В 1694–1695 гг. при больничных кельях на юж. стороне мон-ря была построена ц. во имя св. Иоанна Предтечи на средства москвича И. Ф. Евстигнеева, похороненного под алтарем храма; позднее храм не упоминается. Ц. во имя мучеников Фотия и Аникиты появилась в обители в сер. XVIII в., стояла к северу или к востоку от собора, однако, возможно, существовала ранее, т. к. на плане мон-ря 1715 г. в этом месте обозначен некий малый храм. В 1763 г. церковь упоминалась как «неслужащая», в 1800 г. разобрана. В ризнице В. Р. м. хранились написанные на железе иконы Вседер-

жителя и Благовещения Божией Матери из этого храма.

Другие постройки. В 1654 г. владимирские посадские люди В. А. Хмылов и С. И. Пузов построили каменную 3-ярусную шатровую колокольню к юго-западу от собора. В 1763 г. на ней было 13 колоколов, в 1800 г. — 11, в 1814 г. и позже — 8 колоколов. На средства Хмылова и Пузова также были сооружены каменные кельи. До сер. XVII в. келейные корпуса и хозяйственные службы В. Р. м. были деревянными. В 1659 г. были сооружены сев. служительские (экономические, или казенные) каменные кельи, в 1681 и 1689 гг. на средства архим. Викентия — юж. каменные братские и больничные корпуса, вост. келейный корпус, часть к-рого в 1750–1789 гг. и после 1800 г. занимали Владимирская ДС и консистория (к 2004 сохр. в перестроенном виде).

Ограда мон-ря до 1700 г. была деревянной. В древности, когда существовали крепостные валы и рубленые стены на валах, ограда мон-ря с юж. и вост. сторон находилась ниже валов, внутри насыпи; в 1719 г. ограда внутри насыпи сгорела и была поставлена новая на валах. В 1700–1701 гг. часть ограды с сев. и зап. сторон была отстроена в камне. Каменные сев. св. врата, очевидно построенные в 1607 г. вместе с надвратной Александро-Невской ц., были расписаны сценами Страшного Суда, на выступах изображены владимирские чудотворцы и вмч. Димитрий Солунский (вкладная книга упоминает о росписи св. врат в 1637 и «в прежних годах»; к 2004 росписи забелены). Фрески имели, по мнению Тихонравова, сходство с росписями собора *владимирского Княгинина мон-ря* и работами прп. *Андрея Рублёва* в Успенском соборе. Вост. ворота мон-ря были заложены после выноса мощей св. Александра Невского. Каменная арка этих ворот также была украшена росписью: изображением Богородицы «Знамение» с предстоящими справа Киевским митр. св. *Максимом*, св. князьями Андреем Юрьевичем и Глебом Андреевичем, слева — св. Александром Невским, вел. кн. Георгием Всеволодовичем и мч. Авраамием Болгарским. К 1763 г. вся ограда была каменной, с 4 воротами и 4 угловыми башнями.

В 1748 г. в зап. части мон-ря построили здание архиерейского дома, вполн. неоднократно реставрирован-



«Восточные ворота
Рождествена монастыря».
Литография К. Эргота. 1880 г.
(РГБ)

шееса. С 1763 г. при архиерейских палатах существовала пристроенная к каменному зданию деревянная крестовая Благовещенская ц., очевидно упраздненная после переезда архиерея в Суздаль. В 1828 г. в сев. части нижнего этажа была устроена крестовая Троицкая ц., не действовавшая уже в 1850 г. Еп. Иустин (Михайлов) освятил домовую ц. во имя св. Александра Невского, в посл. также упраздненную. В архиерейском доме была освящена ц. в честь Всех святых, сохранившаяся до наст. времени.

В. Р. м. и архиерейскому дому принадлежали постройки и владения за пределами мон-ря, в частности на территории Владимирского кремля (осадный двор, слободы и «старый» конюшенный двор с постройками, известные с XVII в., к сер. XIX в. в одном из домов размещалась семинарская больница), гостиница за Ивановскими воротами Владимира (известна с 1701). В 1763 г. близ кафедрального Успенского собора находился летний архиерейский дом с крестовой ц. во имя свт. Алексия Московского, упраздненный в 1789 г. Загородный архиерейский дом во 2-й пол. XVIII — сер. XIX в. находился в с. Добром. Подворье В. Р. м. в Москве, на Воскресенской ул., в Китай-городе, упоминается во вкладной книге 1690 г. Позднее архиерейскому дому принадлежали в Москве 2 квартала на Рождественской и Софийской улицах.

Т. П. Тимофеева

Здания В. Р. м. в 1918–1990 гг.

В июле 1918 г. помещения В. Р. м. частично были заняты войсками внутренней охраны ГубЧК, в авг. Владимирский архиерей вместе со служащими архиерейского дома был выселен в странноприимный дом при Успенском соборе. В окт. 1918 г. власти закрыли крестовую ц., в к-рой разместился танцевальный зал. 20 июля 1920 г. между группой верующих во главе с заместителем В. Р. м. архим. священноисп. Афанасием (Сахаровым) и органами местной власти было подписано соглашение о передаче общине безвозмездно в пользование Рождество-Богородицкого собора, Всехсвятской ц., колокольни и 2 часовен (близ св. ворот мон-ря и на Борисоглебской ул. Владимира). Однако 15 июля 1920 г. губ. исполком постановил передать все здания мон-ря в ведение ВОХР ГубЧК, к авг. того же года постановление было исполнено.

В 1922 г. весь мон-рь был занят ОГПУ. В 1924 г. губ. отдел народного образования предлагал снести Рождество-Богородицкий собор, кирпич использовать для постройки школы в с. Спасском Владимирского у. Вызванный исполкомом архит. П. Д. Барановский не допустил сноса храма,



«Архиерейский дом
во Владимире Кляземском».
Литография К. Эргота. 1880 г.
(РГБ)

сев. ограды и башни (ученый оценивал перестройку собора в XIX в. как «одну из первых научных реставраций памятников архитектуры в России»). Собор и колокольня были разобраны по инициативе начальника Владимирского губотдела ОГПУ, несмотря на протесты специалиста Главнауки Н. Левинсона, в июне — июле 1930 г. В 30–70-х гг. территория и все здания мон-ря принадлежали ОГПУ, НКВД и КГБ, лишь в бывш. крестовой ц. в 1967–1984 гг.

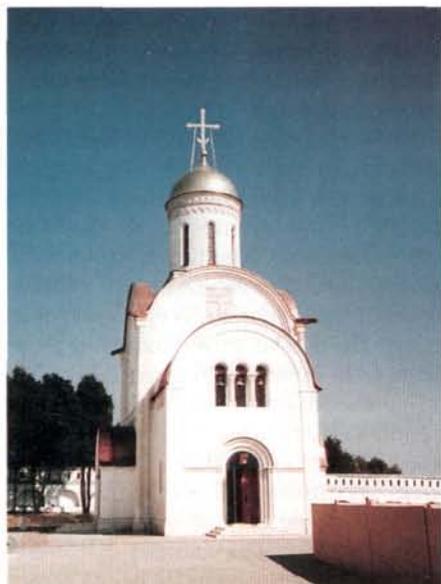
размещались на нижнем этаже б-ка Владимирского музея и городской шахматный клуб, на верхнем этаже — спортивный зал.

Возрождение В. Р. м. в 1991–2004 гг. 21 сент. 1991 г., в праздник Рождества Пресв. Богородицы и в связи с 800-летием В. Р. м., был совершен крестный ход во главе с Владимирским еп. Евлогием (Смирновым) из Успенского собора в обитель. На месте уничтоженного собора был освящен памятный крест. 21 сент. следующего года в обители возобновилось богослужение. Первым заместителем мон-ря стал архим. Иустиниан (Саган), с 17 июля 2001 г. заместителем обители является архим. Нил (Сычёв). В 1993 г., после передачи Церкви всего комплекса В. Р. м., еп. Евлогий распорядился «сосредоточить при монастыре епархиальное управление с архиерейским домом, учебную деятельность и общественно-церковную жизнь». 30 окт. 1993 г., в день памяти жертв политических репрессий, в саду В. Р. м. был открыт памятный поминальный белокаменный крест, а на монастырской стене — мемориальная доска в память о расстрелянных на территории обители в 30–40-х гг. XX в. К 2004 г. в келейных корпусах В. Р. м. располагаются епархиальное управление, Владимирская Свято-Феофановская ДС.

С окт. 1992 г. богослужения во В. Р. м. совершались на переносном престоле, затем был отремонтирован и в 1994 г. освящен храм Рождества Христова. В сент. 1995 г. посетивший В. Р. м. Патриарх Московский и всея Руси Алексий II освятил закладной камень собора в честь Рождества Пресв. Богородицы. Восстановлению храма предшествовали археологические раскопки, проведенные в 1995–1999 гг., во время к-рых было найдено большое количество деталей собора XII в., полностью раскрыт и обмерен фундамент. В 1999 г. начались работы по строительству нового собора, являющегося храмом-памятником, работы велись епархиальным управлением совместно с администрацией Владимирской обл. 21 авг. 2004 г. освящение собора совершили Калужский митр. Климент (Капалин) и Владимирский архиеп. Евлогий.

29 окт. 2000 г. крестным ходом из Князь-Владимирского кладбищенского храма во В. Р. м. были перенесены мощи священноисп. Афанасия





Церковь
в честь Рождества Пресв. Богородицы.
Фотография. 2004 г.

(Сахарова). В мон-ре хранятся также частицы мощей св. Александра Невского, прп. Алексия (Соловьёва) и прот. священноисп. Петра Челыцова.

Совместно с Владимирским обл. фондом культуры, Владимирским отд-нием Русского Географического об-ва, В. Р. м. осуществляет просветительские программы. В 1997 г. обитель возобновила издательскую деятельность, в 2000 г. вышел в свет составленный во В. Р. м. Патерик с жизнеописаниями святых, связанных с обителью. К нач. 2005 г. во В. Р. м. жили ок. 15 насельников.

А. В. Маштафаров

Арх.: РГАДА. Ф. 235, 237, 280, 281; РГИА. Ф. 796, 815; ГА Владимирской обл. Ф. 15, 40, 244, 445, 556, 565; Р-19, Р-24, Р-358, Р-445, Р-1826; ГВСМЗ ОР (г. Владимир). Вкладная книга мон-ря. № 5636 / 511.

Ист.: Вкладная книга владимирского Рождественского мон-ря // Тр. Владимирского губ. стат. ком-та. 1864. Вып. 3. С. 1–46 (Отд. отд.: Владимир, [1864]); *Артлебен Н. А., Корицкий Д. А.* Пояснительная записка к проекту возобновления в древнем виде ц. Рождества Пресв. Богородицы при Владимирском архиерейском доме // *Вороши Н. Н.* Зодчество Сев.-Вост. Руси. М., 1962. Т. 2. С. 475–480; *Антонов А. В.* Вотчинные архивы владимирских мон-рей и соборов XIV – нач. XVII в. // Рус. дипломатий. М., 1998. Вып. 4. С. 183–204; *Маштафаров А. В.* Вновь открытые монастырские акты XV – нач. XVII в. // Там же. С. 39–43; *Тимофеева Т. П.* Ретроспектива музейно-реставрационного дела во Владимирском крае (1918–1941 гг.): Избр. докум. свед-я из фондов ГА Владимирской обл. // СРМ. 1998. Вып. 9. С. 311, 312; *Кустерев С. Н.* Владимирский Рождественский мон-рь в док-тах XVI – нач. XVII в. // Рус. дипломатий. М., 2000. Вып. 6. С. 90–147; Патерик Владимирского Богородице-Рожд-

ственского мон-ря. Владимир, 2000; *Большакова Н. В.* Древний Покров. М., 2003. С. 215–216, 226–231.

Лит.: Мон-ри, соборы и приходские церкви Владимирской епархии, построенные до нач. XX ст. Владимир, 1906. Ч. 1. С. 3–20; Зодчество Сев.-Вост. Руси. М., 1961. Т. 1. С. 378–392, 549–551; *Булаши Д. М.* Владимирский Рождественский мон-рь как культурный центр Древней Руси // ТОДРЛ. 1981. Т. 36. С. 71–79; *Ратнопорт П. А.* Рус. архитектура X–XIII вв.: Кат. памятников. Л., 1982. С. 54–55. (Археология СССР: Свод археол. ист.); *Трофимова Н. Н.* Рус. прикладное искусство XIII – нач. XX вв.: Из собр. ГВСМЗ. М., 1982; *Мозговая Е. Б.* Дело «О перенесении мощей св. блгв. кн. Александра Невского из Володимирского Рождества мон-ря во Александро-Невский мон-рь» // «Когда Россия молодая мужала с гением Петра»: Тр. всерос. науч. конф., 1992. Переславль-Залесский, 1992. Вып. 2. С. 107–114; *Еремича Т. С.* Мир рус. икон и мон-рей: История и предания. М., 1998. С. 296–327; *Тимофеева Т. П.* «Лежит в развалинах Твой храм...». Владимир, 1999. С. 23–34; она же. Христорождественские церкви г. Владимира // Роль правосл. Церкви в истории и культуре Владимирской земли: Мат-лы обл. краеведч. конф., 19 мая 2000 г. Владимир, 2001. С. 20–26; она же. Владимирские раки и гробницы Александра Невского // Владимирский некрополь: Князь-Владимирское кладбище. Владимир, 2002. Вып. 5. С. 90–95; *Тихомиров К. Н.* Богородице-Рождественский мон-рь во Владимире. Владимир, 1997; *Торопов А. В.* Достояние истории: Кн. традиции Владимирского Богородице-Рождественского мон-ря // Владимир: Лит.-худож. сб. Владимир, 1997. Кн. 10. С. 7–8; *Завоурина Т. В.* Храм Рождества Богородицы // Зап. владимирских краеведов. Владимир, 1998. Вып. 2. С. 9–13; *Максимова Н. Д.* Владимирский Рождественский мон-рь // Там же. С. 8–9; О кн. изд-ях Владимирского Богородице-Рождественского мон-ря // Владимирский обл. информ. бюл. 2002. № 3(5). С. 49–50; *Лихачёва Л. Д.* Шитый покров с изображением Александра Невского из Александро-Невской лавры // ПКНО, 2001. М., 2002. С. 398–402; СПАМИР: Владимирская обл. М., 2004. Ч. 1. С. 313–321.

ВЛАДИМИРСКИЙ ЗОЛОТОВОРОТСКИЙ [у Золотых ворот, Златовратский] **В ЧЕСТЬ ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ**, основан после 1238 г. – ранее кон. XV в. на юго-западе Владимира у земляного вала, примыкавшего к Золотым воротам.

Н. Н. Вороши предполагал, что В. З. м. был создан на месте двора блгв. кн. *Андрея Юрьевича* Боголюбского, где в 1164 г., по сообщениям Лаврентьевской и Радзивилловской летописей, был заложен Преображенский храм (ПСРЛ. М., 2001. Т. 1. Стб. 351; Л., 1989. Т. 38. С. 130). В более поздних летописях закладка храма датируется 1160 и 1162 гг. (ПСРЛ. М., 1965. Т. 9. С. 221; Пг., 1922. Т. 15.

Стб. 234). Ряд историков, начиная с Н. М. Карамзина, обратили внимание на известие Львовской летописи под 1108 г. о создании кн. *Владимиром (Василием) Всеволодовичем* Мономахом во Владимире каменной «церкви Святого Спаса» (ПСРЛ. СПб., 1910. Т. 20. Ч. 1. С. 103). Об этом же говорится в ст. «А се князи Русьстии» Комиссионного списка НПЛ (ПСРЛ. М., 2000. Т. 3. С. 467). В родословце Супрасльской летописи уточняется, что Спасский храм стоял «у Златых врат» (ПСРЛ. СПб., 1907. Т. 17. С. 1). Летопись Авраамки и хронограф редакции 1512 г. датируют постройку храма 1116/17 г. (ПСРЛ. СПб., 1911. Т. 22. Ч. 1. С. 386; СПб., 1889; М., 2000. Т. 16. Стб. 43). В ходе раскопок, проводившихся Ворониным в 1953 г. у стен совр. Преображенской ц., не обнаружены следы здания времен кн. Владимира Мономаха.

Последнее упоминание Спасского храма в летописях содержится в сообщениях о взятии Владимира монголо-татар. войсками в 1238 г. (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 517). Наиболее подробно об этом рассказывает Троицкая летопись: «И ту убьен бысть Пахомий, архимандрит монастыря Рожества святые Богородицы, и Данило, игумен Успенский, Феодосий Спасский и прочии игумени, и черньци, и черницы, и попы, и дьяконы» (*Приселков*. С. 316). На основании этого сообщения можно



Златоворотский мон-рь.
Фотография. 2004 г.

было бы допустить, что к 1238 г. при Спасском храме уже существовал мон-рь. Однако в летописи назван также «игумен Успенский» (Даниил), а во Владимире не существовало муж. Успенского мон-ря. Следов., можно предположить, что речь идет о клириках владимирских соборов – Успенского и Спасского. В таком



случае возникновения мон-ря при Спасском храме нужно отнести ко времени после 1238 г.

Дата и обстоятельства учреждения В. З. м. неизвестны. Жалованная грамота вел. кн. *Василия III Иоанновича* мон-рю 1506 г., подтверждающая права В. З. м. на села Хотенское и Новосёлки с деревнями и пустошами в Опольском и Ильмехотском станах Владимирского у., свидетельствует о существовании обители в XV в. Взамен земель, изъятых у мон-ря для владимирских ямщиков, царь *Иоанн IV Васильевич* в 1557 г. пожаловал В. З. м. Высокорецкие бочарные деревни в Клековском стане.

В 1685 г. в В. З. м. жили игумен, иеромонах, иеродиакон, 10 монахов, 4 сторожа, в 1741 г. — 2 монаха, в нач. 50-х гг. XVIII в. — 5 монахов, в 1763 г. — игумен, 3 иеромонаха, иеродиакон, монах, «крылосный» белец, а также подьячий, надсмотрщик, 2 конюха, 2 столяра, пекарь, истопник, сторож и 8 отставных военных «на пропитании».

К 1700 г. мон-рю принадлежало 100 крестьянских и 37 бобыльских дворов, 90 десятин пашенной земли, сенокос на 1300 пудов сена, годовой окладной доход обители составлял 116 р. 1 алтын. В 1741 г. мон-рь владел 507 крестьянами, доход из окладных и неокладных сумм составлял 126 р. 99,5 к., хлебный доход — 207 четв. и 2 четверика ржи, овса, ячменя, гороха, гречи, конопли. По ружным книгам за 1675–1699 гг., игумен и братия ежегодно получали «панихидных» денег 10 р. 18 алтын и 4 деньги.

Указом Монастырского приказа 2 янв. 1702 г. В. З. м. был упразднен, храмы обращены в приходские, 11 монахов вместе с монастырским имуществом были переведены во владимирский Рождество-Богородицкий мон-рь. 5 авг. 1728 г. указом Синода В. З. м. был возрожден, в 1764 г. упразднен окончательно.

Монастырские постройки. Согласно абрису на чертеже Владимира 1715 г. и материалам раскопок 1953 г., Спасский собор во 2-й пол. XII–XIII в. представлял собой 4-столпную почти квадратную в плане одноглавую церковь, завершавшуюся барабаном и куполом с крестом. По пропорциям, декорации фасадов и композиции интерьеров храм напоминал ц. *Покрова на Нерли* или Рождественский собор в Боголюбском мон-ре. Об этом, в частности, свидетельствуют най-

денные при раскопках фрагменты разноцветных майоликовых плиток, некогда украшавших церковный пол. Особый интерес представляет экземпляр массивной, с зеленой поливной плитки, встречающейся также в убранстве пола дворцового храма Боголюбова.

По описи 1685 г., в Спасском храме существовал придел в честь Усекновения главы Иоанна Предтечи, в «офицерской» описи 1763 г. храм значится однопрестольным. Деисус в иконостасе на «белом



Золотоворотский мон-рь.
Фрагмент плана Владимира. 1715 г.
(БАН. Картогр. 3092)

немецком» железе был написан в 1647/48 г. на средства владимирского посадского человека В. Обросимова, к-рый пожертвовал в обитель большое медное паникадило и серебряные потир, дискос, звезду, лжицу, 3 блюда, кадило. В алтаре хранились печатное Евангелие в серебряном окладе и серебряный крест — вклад в 1653/54 г. «москвитина посадского» И. Федосеева.

В переписной книге Владимира 1-й четв. XVII в. среди построек В. З. м. упомянута деревянная трапезная ц. свт. Николая Чудотворца (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. № 71. Л. 64). В 1677/78 г. на средства «владимирского посадского» С. И. Пузова на ее месте был построен каменный теплый Никольский храм с колокольней. 3 из 4 ярусов иконостаса, большая часть церковной утвари и колокол также являлись «строением» Пузова. Никольская ц. представляла собой одноапсидный бесстолпный кубический храм с карнизом по фасадам из полуциркульных кокошников, с 4-скатной кровлей и луковичной главой на круглом глухом барабане. В XIX в. окна храма были расширены, древнюю форму сохра-

нило только сев. окно, наличник к-рого украшен с применением сложных профилей лекального кирпича. Фасады колокольни, представляющей собой 4-гранную башню, украшены слепыми арками и поясом глубоких профилированных квадратных ниш-ширинок со вставленными в них зелеными изразцами. Возможно, колокольня первоначально имела шатровое покрытие, в наст. время увенчана шпилем, очевидно устроенным в XIX в. К храму примыкают трапезная на западе, колокольня на севере. В казенной келье при церкви хранился монастырский архив.

В 1683/84 г. на средства «мирских всяких чинов людей и на монастырскую казну» в мон-ре были построены св. врата. В XVII в. во В. З. м. имелись также деревянные игуменская келья, 5 братских келий, каменная «хлебня», хозяйственные постройки. В XVIII в. в обители находились деревянные настоятельская и 4 братские кельи, амбары, погреб, пивоварня с погребом и др. 8 окт. 1761 г. в ведение мон-ря перешла деревянная часовня у Золотых ворот.

После упразднения В. З. м. его храмы стали приходскими, имущество обители было передано во владимирский Успенский собор и в Рождественский собор в Суздале. В бывш. монастырских зданиях, частично переданных гарнизонному батальону, разместились комендант и канцелярия военно-сиротской школы.

Во время городского пожара в 1778 г. Спасская ц. разрушилась, на ее фундаменте в посл. четв. XVIII в. построили одноименный храм, сохранившийся до наст. времени. Его архитектурные формы характерны для владимирских церквей кон. XVIII в.: четверик с карнизом у основания с выпуклой, слегка овальной кровлей, завершающийся 2 ярусами убывающих барабанов, нижний — световой восьмерик, верхний — глухой, увенчанный луковичной главкой с крестом. К четверику примыкает алтарная апсида с главкой, на западе — паперть с крыльцом. В отделке фасадов применены необычные для XVIII в. мотивы владимиро-суздальской архитектуры. Пытаясь подражать формам древнего здания, строители повторили в огрубленном виде аркатурно-колончатый пояс, членение лопатками, перспективные порталы входов, имитировали в штукатурке «блокаменную» кладку. В 1872 г. причт Преображенской ц.



состоял из священника, диакона и пономаря, в кон. XIX — нач. XX в. — священника и псаломщика. В 1913 г. церковь не владела землей, клирики состояли на казенном жалованье.

В 1849 г. в Никольской ц. был освящен придел в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость», в авг. 1872 г. при храме открылась б-ка.

20 июля 1920 г. между местными органами советской власти и верующими было подписано соглашение о безвозмездной передаче прихожанам Спасского и Никольского храмов, приходы к-рых принадлежали к Патриаршей («тихоновской») Церкви. В ходе кампании по *изъятию церковных ценностей* из храмов 14 мая 1922 г. была конфискована серебряная утварь.

На заседании президиума Владимирского городского совета 28 июля 1938 г. было принято решение о «ликвидации Спасской летней и зимней церквей». В сент. храмы были закрыты. Спасский храм передали владимирской конторе Заготзерно, к 1948 г. оба храма использовал трест Облгаготзерно. В 50-х гг. Никольский храм был уничтожен. В 80-х — нач. 90-х гг. Спасская ц. использовалась как склад декораций Владимирского обл. драмтеатра. Летом 1993 г. церковь была возвращена РПЦ, освящена 15 марта 1997 г. К 2000 г. близ Спасской ц. возведена часовня. Арх.: ГА Владимирской обл. Ф. 556. Р-19, Р-24; РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 518; Ф. 281; РГБ ОР. Ф. 256. № 52; Ф. 704. К. 5. № 32; ГИМ ОПИ. Ф. 54. № 321.

Ист.: ПСРЛ. Т. 1, 3, 7, 9, 15–17, 20. Ч. 1, 22. Ч. 1, 38; *Бакмейстер*. Известия. 1772. Т. 1. Ч. 2. С. 119; Акты юрид. быта. СПб., 1864. Т. 2. Стб. 795; ОДБМЮ. 1869. Т. 1. Отд. 2. С. 21, 22; ОДС. Т. 3. № 309; Т. 8. № 474; Ведомость, сколько по переписным 1700 г. книгам состояло за мон-рями и духовным ведомством крестьянских дворов // *Иванов П.* Описание гос. архива старых дел. М., 1850. С. 348; ПСПыР. 1889. Т. 6. № 2165; Мат-лы для истории Владимирской епархии. Владимир, 1894. Вып. 1. Отд. 1. С. 36, 37, 309, 312; Мат-лы для истории церквей Владимирской губ. М., 1911. Отд. 3. Вып. 6. С. 32, 67; *Новосельский А. А.* Роспись крестьянских дворов... по переписным книгам 1678 г. // ИА. 1949. С. 106; *Приселков М. Д.* Троицкая летопись. М.; Л., 1950. С. 316; *Шумилов В. Н.* Обзор мат-лов ЦГАДА по истории СССР периода феодализма XI–XVI вв. М., 1954. С. 120.

Лит.: *Тихоново* К. [Н.] Мон-ри, бывшие во Владимире // Владимирские ГВ. 1854. № 25. Ч. неофиц. С. 192; *он же*. Спасский Златовратский мон-рь во Владимире в 1741 г.; *Доброправов В. Г., Березин В. М.* Ист.-стат. описание церквей и приходов Владимирской епархии. Владимир, 1893. Вып. 1. С. 87–89; *Ворошич Н. Н.* Зодчество Сев.-Вост. Руси. М., 1961. Т. 1. С. 39–44,

198–200; *он же*. Владимир. Боголюбово. Суздаль. Юрьев-Польской. М., 1965. С. 35; *Раппопорт П. А.* Рус. архитектура: X–XIII вв. Л., 1982. С. 56; *Карамзин Н. М.* История гос-ва Российского. М., 1988. Кн. 1. Т. 2. Примеч. 238; Т. 3. Примеч. 27, 364; *Родина М. Е.* О неизв. погребении XII в. из раскопок Н. Н. Воронина возле церкви Спаса во Владимире // Уваровские чтения, 2-е. М., 1994. С. 222–225; Памятники истории и культуры Владимирской обл. Владимир, 1996. С. 55, 56; *Антонов А. В.* Вотивные архивы Владимирских мон-рей и соборов XIV — нач. XVII в. // Рус. дипломатий. М., 1998. Вып. 4. С. 214–215; *Леонтьев С. Ю.* Спасская ц. // Зап. владимирских краеведов. Владимир, 1998. Сб. 2. С. 27–29; Город Владимир кон. XIX — 1-й пол. XX в. в фотографиях и почтовых открытках из собр. музея: Церкви: Кат. / Сост. Т. П. Тимофеева, Т. Е. Маркова. Владимир, 2002. С. 8–11; СПАМИР: Владимирская обл. М., 2004. Ч. 1. С. 17, 22, 44, 45, 109, 150, 154, 157, 168, 170, 172, 174–178, 185, 198, 201, 216, 428–431.

А. В. Маштафаров

ВЛАДИМИРСКИЙ КНЯГИНИН В ЧЕСТЬ УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Владимирской и Суздальской епархии) во Владимире. Основан в кон. 90-х гг.



Княгинин мон-рь
в честь Успения
Пресв. Богородицы.
Фотография. Кон. XIX в.
(ГИМ)

XII в. супругой кн. *Всеволода (Димитрия) Юрьевича* Большое Гнездо блгв. кнг. *Марией Шварновной* в зап. части средневек. Владимира, у его сев. валов, обращенных к р. Лыбедь. Никоновская летопись и «Книга степенная царского родословия» сообщают, что вскоре после рождения последнего сына Иоанна в 1198 г. кнг. Мария тяжело заболела, возможно, с этим обстоятельством связано ее решение основать обитель. 2 марта 1206 г. она приняла монашеский постриг с именем Марфа, 19 марта 1206 г. скончалась и была похоронена во В. К. м. (гробница находится в Успенском соборе, в правой стене

алтаря Благовещенского придела, под сводом ниши).

XIII — нач. XX в. В 1200 г. в мон-ре по повелению кн. Всеволода Юрьевича была заложена каменная ц. в честь Успения Пресв. Богородицы, освященная 9 сент. 1202 г. Ростовским еп. св. *Иоанном* в присутствии вел. князя и его детей *Константина Всеволодовича, Георгия (Юрия) Всеволодовича* и *Владимира Всеволодовича*. В 1230 г. в Успенский собор В. К. м. были принесены мощи мч. *Авраамия Болгарского*, помещенные в каменной гробнице.

В 1238 г. мон-рь был razoren монголо-татарами, вскоре возродился и в XIII в. служил усыпальницей представительниц великокняжеской семьи. В Успенском соборе В. К. м. погребены сестра кнг. Марии Шварновны супруга новгородского кн. Ярослава Владимировича Елена (1201), дочь Всеволода Юрьевича и Марии Шварновны Елена (1203), 2-я жена кн. Всеволода Анна, к-рая, по сообщению В. Н. *Татищева*, приняла постриг во В. К. м. после смерти супруга. Перед иконостасом Рождественского придела, справа, находится гробница супруги св. кнг. *Александра Ярославича* Невского кнг. Александры († 1251)

и их дочери кнг. Евдокии, слева — гробница 2-й супруги кнг. Александра кнг. Вассы. В XVII в. останки кнг. Евдокии почивали «на вскрытии»,

вероятно, в XVIII в. они были помещены в одну гробницу с останками матери и оказались под спудом. В сер. XVI в. царь *Иоанн IV Васильевич* Грозный установил порядок поминовения княгинь и княжон, чьи останки покоятся во Владимире. Архимандрит *владимирского в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря* и протопоп Успенского собора ежегодно служили панихиды: 1 марта — по кнг. Евдокии, 19 марта — по кнг. Марии, 21 авг. — по кнг. Вассе, 3 февр. — по кнг. Анне.

В XIV в. В. К. м. оставался наиболее почитаемым среди жен. обителей, о чем свидетельствует статья



*Успение Божией Матери.
Икона из Успенского собора мон-ря.
XVII в. Вклад Патриарха Иосифа*

Степенной книги о закладке вел. кнг. московской св. *Евдокией* (в иночестве Евфросинией) в Москве каменного Вознесенского храма, к-рый «сотворила паче всех княгинь великих, разве только Мария, княгиня Всеволода, внука Мономахова, что во Владимире». В XV в. В. К. м. запустел, Успенский собор обрушился. Возобновление иноческой жизни в обители относится, по-видимому, к нач. XVI в., поскольку в жалованной грамоте вел. кн. *Василия III Иоанновича* 1512 г. мон-рь, утративший именование «Княгинин», назван «новым», в грамоте царя *Иоанна Грозного* 1557 г. он также именуется «новым», в сер. XVII в. обитель утратила это именование.

Согласно жалованной грамоте вел. кн. *Василия III* 1512 г., подтвержденной грамотой царя *Иоанна IV* 40-х гг. XVI в., в обители жили игуменья, 36 монахинь, 4 священника, 2 диакона, пономарь и просвирница. В кон. XVII в. в мон-ре помимо игуменья находились 62 монахини, 4 священника, 2 диакона. В 1715 г. насельницами В. К. м. являлись игуменья, казначая, уставщица, 26 «крылошанок», 88 «старicc». В описи мон-ря 1763 г. значатся игуменья, казначая, 2 соборные монахини, 8 «крылошанок», 21 монахиня и 6 мирянок, готовившиеся к постригу. При мон-ре также жили 5 священников, 2 диакона, канонарь, стряпчий, 20 служителей, а также 10 отставных военных на пропитании и 3 колодницы.

В XIII в. обители принадлежал огород, данный «по великой княгине Евдокее да по великой княгине Вас-

це, как они тот Успенский девичий монастырь строили». Основные земельные владения В. К. м. были получены по жалованным грамотам вел. князей и царей в XVI — 1-й пол. XVII в. К 1678 г. мон-рь владел во Владимирском и Юрьевском уездах 1460 дес. земли, на к-рых находился 151 двор (проживал 471 чел. муж. пола). По ружным книгам 1675–1699 гг., обители полагалось 87 р. 11 алтын 2 деньги и «панихидных» 50 р. 6 денег, 170 четв. с осминой ржи и 168 четв. с четвериком овса. К кон. XVII в. мон-рь был особно-жительным.

Во В. К. м. делали вклады Патриархи *Иосиф* (иконы, утварь, книги, «воздвизальный» крест с частицами мощей) и *Адриан* (книги), цари *Алексей Михайлович*, *Иоанн* и *Петр Алексеевичи*, значительный вклад в 1692–1693 гг. сделала царица *Марфа Матвеевна* за упокой души царя *Феодора Алексеевича*.

В 1764 г. В. К. м. был отнесен ко 2-му классу, в 1900 г., по случаю 700-летия, причислен к 1-му классу с возвращением именованья «Княгинин». В 1916 г. по штату в мон-ре полагалось 17 насельниц, жили 37 монахинь, 76 послушниц, 79 белиц. После 1764 г. мон-рь владел незначительными земельными угодьями. В XIX — нач. XX в. важной статьёй дохода обители наряду со штатной суммой стали арендные платежи и проценты с ценных бумаг за 1915 г. поступило дохода штатной суммы 461 р. 70 к., по церковным и неокладным доходам, в т. ч. процентам с бумаг, — 11 523 р. 43 к. 12 окт. 1882 г. в мон-ре была установлена общая трапеза, с нач. XX в. Владимирская городская дума вносила ежегодно в мон-рь 100 р. на трапезу для бедных сестер. В авг. 1876 г. в мон-ре начала работу богадельня-больница на 10 чел., 15 марта 1883 г. — аптека. В янв. 1889 г. игум. *Маргарита* открыла в обители церковноприходскую школу для беднейших девочек *Владимира*. Летом 1901 г. при В. К. м. было основано об-во хоругвеносцев.

Монастырский архив, несмотря на многочисленные утраты, сохранился в удовлетворительном состоянии, особенно за XVII–XX вв. После 1764 г. часть вотчинных документов была изъята и поступила на хранение в Коллегию экономии. Бóльшая часть монастырского архива составила отдельный фонд ГА Владимир-

ской обл., нек-рые акты хранятся в ОР РНБ (С.-Петербург), ГИМ (Москва). Из небольшого рукописного собрания, находившегося в б-ке В. К. м., следует отметить монастырский синодик 1710 г. (ГВСМЗ. Отд. ркп. и старопечатных книг № 289).

Постройки мон-ря. Храмы. Успенский собор нач. XIII в., согласно археологическим исследованиям XX в., был 4-столпным одноглавым храмом, сложенным из тонких кирпичей-плинф на цемяночном растворе и окруженным с 3 сторон галереями.



*Собор в честь Успения
Пресв. Богородицы. Сер. XVI в.
Фотография. 2004 г.*

Столбы имели крещатую форму, их закрестиям соответствовали лопатки на внутренних стенах храма. Найденные во время раскопок лекальные кирпичи позволяют предположить, что снаружи стены собора были разделены пучковыми лопатками по аналогии с хронологически близкими памятниками — храмами во имя вмц. *Параскевы Пятницы* в Чернигове и во имя арх. *Михаила* в Смоленске. Успенский собор имел профилированные порталы, в его декорации использовались белокаменные резные детали. Полы были выложены поливной керамической плиткой желтого, зеленого, коричневого, белого и черного тонов.

Время разрушения собора и строительства на его месте нового, сохранившегося до наст. времени неизвестно. По предположению *Н. Н. Воронина*, с к-рым согласны мн. др. исследователи, собор пострадал в 1411 г. при набеge царевича *Талыча* и был перестроен в кон. XV — нач. XVI в. (Зодчество. Т. 1. С. 441). Однако особенности архитектурного облика храма (композиция фасадов, характер декора и трактовка интерьера) указывают на то, что он был



нием в объем храма нижних участков стен нач. XIII в., утолщенных кирпичной обкладкой. Логи-

*Интерьер собора
в честь Успения
Пресв. Богородицы.
Фотография. 2004 г.*

ку построения внутреннего пространства акцентируют импосты, отмечающие на столпах пяты

подпружных арок и арок, перекинутых от опор к боковым стенам. Им соответствуют импосты на внутренней поверхности стен храма. Карниз проходит и в основании пят алтарных сводов. В 1781 г. на существовавшем с XVI в. барабане храма был надстроен восьмерик с новой луковичной главой из белой жести.

В XVII в. на юж. стене собора находился деревянный киот с образом Успения Богородицы («стенное письмо»), в «офицерской описи»

построен в 40–50-х гг. XVI в.— период расцвета монастырского строительства, связанного с увеличением доходов не только крупных, но и средних обитателей за счет земельных вкладов, пожалований, выдачи царем Иоанном IV руги из казны. В эти годы были воздвигнуты каменные соборы *дмитровского во имя святых Бориса и Глеба, киржачского в честь Благовещения Пресв. Богородицы, московского в честь Рождества Пресв. Богородицы и Симонова мон-рей, Медведевой пуст., клинской Успенской обители* и др. Эти постройки возникли после прекращения деятельности на Руси итал. мастеров и знаменовали возврат к традициям среднерус. зодчества XV в.

План сохранившегося Успенского собора определен конфигурацией храма XIII в. Собор, как и др. значительные храмы сер. XVI в., перекрыт повышенными подпружными арками, несущими одну световую главу. Стены собора венчают закомары с килевидным завершением, над к-рыми поставлен 2-й ряд кокошников. 3-й ряд образуют кокошники, декорирующие постамент барабана. Характер профилировки архивольтов закомар и кокошников, а также карнизов апсид и барабана аналогичен убранству соборов киржачского Благовещенского, дмитровского Борисоглебского и московского Рождество-Богородицкого мон-рей. С двумя последними Успенский собор объединяет и присутствие в декоре «городков» — своеобразных кронштейнов, помещенных в этих постройках в основаниях карнизов. Еще более сближает Успенский собор с др. храмами сер. XVI в. важная деталь — повтор цоколя, отделяющего подклет от основного яруса. В соборе подклет отсутствует, но под окнами апсид помещен имитирующий его профилированный цоколь. Вероятно, такой прием был вызван включе-

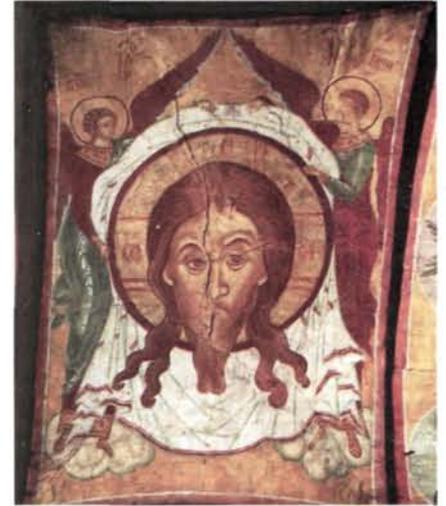


*«Церковь Успения Пресвятой Богородицы в девичьем монастыре во Владимире».
Литография. 2-я пол. XIX в.
(РГБ)*

1763 г. сообщается о киотах с 3 сторон храма — с 2 иконами Успения и образом мч. Авраамия Болгарского.

Вероятно, во 2-й пол. XVI — 1-й пол. XVII в. к собору были пристроены приделы: сев. в честь Благовещения Пресв. Богородицы и юж. в честь Рождества Христова. Захоронения княгинь и княжон, находившиеся в XIII в. в вост. частях галереи, окружавшей собор, в XVII в. оказались в приделах. Во 2-й пол. XVII в. в Благовещенском приделе, на правой стороне у царских врат, почивали мощи мч. Авраамия (в закрытой

деревянной гробнице, верхняя доска к-рой была украшена изображением святого). В 1711 г. мощи переложили в деревянную раку и установили «на вскрытии у северной стороны правого столба» храма. В 1796–1806 гг. для святыни была изготовлена серебряная рака, к-рую установили у юго-зап. столпа храма под деревянным вызолоченным балдахином. Во время пожара 12 июля 1855 г. мощи мч. Авраамия перенесли в кафедраль-



*Нерукотворный образ Спасителя.
Мастер Марк Матвеев.
Роспись собора в честь Успения
Пресв. Богородицы. 1647–1648 гг.*

ный Успенский собор, 17 июля крестным ходом их вернули во В. К. м. В 1865 г. для них была изготовлена из латуни новая рака, в 1897 г. над мощами установили деревянную резную позолоченную сень. В шкафу у раки хранились железные вериги и цепи, по преданию принадлежавшие святому. По указу Синода 22 апр. 1916 г. ежегодно 25 сент. мощи должны были переносить из собора, в к-ром до весны прекращались богослужения, в юж. придел теплой Казанской ц. Обратной святыню переносили в 4-ю неделю по Пасхе, а в случае ранней Пасхи — 11 мая.

В 1647–1648 гг. Успенский собор был расписан по заказу Патриарха Иосифа артелью под рук. «государева иконописца» Марка Матвеева. После пожара 1855 г. фрески в нек-рых местах были промыты и поправлены владимирским иконописцем Иваном Перфиловым, в 1866 г. росписи вновь поновлялись. В 1874 г. живопись нижнего яруса в алтаре была переписана масляными красками. Росписи храма расположены в неск. ярусов и разде-



лены на отдельные клейма. В куполе собора находилось изображение Господа Вседержителя, в барабане помещены фигуры праотцов, прародителей и евангелистов, в медальонах угловых крестовых сводов находятся Нерукотворный образ Спасителя, изображения Спасителя Эммануила и Богоматери «Знамение». Росписи в коробовых сводах посвящены двенадцатым праздникам. В верхней части подпружных арок изображены херувимы, фигуры святых, поясные и в рост. На 2 столпах — фигуры святителей и св. князей суздальских. В конхе центральной апсиды помещается большая композиция «Да молчит всякая плоть человека», изображающая Великий вход, ниже на стене — «Евхаристия» (Причащение Христом апостолов). В росписи алтарной части использованы темы из Пролога. В жертвеннике имеются изображения св. Иоанна Предтечи, на арке — композиции на тему из жития прп. Герасима Иорданского. Лицевую сторону алтарной арки занимает праздничная фреска Успения Божией Матери. Богородичная тема продолжена в росписях, начиная с 3-го ряда на юж. стене и переходя на северную. Особо выделяются иллюстрации к Акафисту Божией Матери. Зап. стена собора занята композицией Страшного Суда.

Иконостас Успенского храма, выполненный в сер. XVII в. на средства Патриарха Иосифа, ок. 1767 г. был заменен новым. Работы по его позолоте и окраске выполнил живописец архиерейского дома Я. С. Серёгин. Фрагменты старого иконостаса (царские врата, иконы Спасителя, Божией Матери, Иоанна Предтечи, неск. икон апостолов, пророков и праотцов) были проданы церкви в с. Красном Владимирского у. В 1819 г. иконостас был покрыт червонным золотом, в 1874–1876 гг. выкрашен белой масляной краской и дополнительно украшен резьбой. Все иконы, за исключением нек-рых местных, написаны в 60-х гг. XVIII в., в местном ряду сохранялись образа XVI–XVII вв.

В 1895 г. в Благовещенском приделе был устроен новый иконостас, в том же году заново расписан Рождественский придел. В приделах хранились иконы XVII–XVIII вв., представлявшие собой фрагменты старинных монастырских иконостасов. На сев. стене Рождественского придела помещался шитый золотом и шелком Владимирский образ Бо-



Впервые постройка упоминается как «трапеза каменная» в писцовой книге Владимира 1624–1625 гг.,

Придел во имя свт. Иоанна Златоуста в Казанском храме. Фотография. 1926 г. (ГВСМЗ)

впрочем, из текста неясно, идет ли речь о здании столовой палаты или о храме (историки архи-

тектуры усматривают в основных объемах храма помещение 2-столпной трапезной палаты, сооруженной в 1-й пол. XVI в.).

Опись сер. XVII в. упоминает «церковь теплую во имя Иоанна Златоустого и трапезу каменные». В 1747–1789 гг. в юж. части мон-ря находилась построенная на средства помещицы Ф. А. Пашковой 2-этажная каменная пш. в честь Казанской иконы Божией Матери, верхний престол к-рой был освящен во имя блгв. царевича Дмитрия Московского. После того как в 1789 г. Казанскую ц. разобрали «за ветхостью», бывш. Златоустовский храм был освящен в честь Казанской иконы Божией Матери. В сер. XIX в. обветшавший и грозивший падением храм перестраивался, в 1850 г. в нем были поставлены 3 новых иконостаса.

Другие постройки. Расходная книга 1629 г. упоминает в мон-ре помимо иноческих келий «царицны хоромы». По описи 1665 г., в обители значатся 45 келий «соборных и рядовых стариц», в 1697 г. — келья игуменни, кельи у Святых и у задних ворот («воротные»), 48 «старых и новых» келий, к-рые «строили от себя сами старицы на свои деньги». В 1763 г. в обители стояли игуменские и 42 сестринские кельи. В кремле Владимира, «подле валу», за мон-рем числился «осадный двор», на к-ром находился колодец с тесовым шатром, устроенный «по

обещанию» Патриархом Иосифом. После пожара 1855 г. были выстроены новые деревянные флигели-кельи.

Храм в честь Казанской иконы Божией Матери. Фотография. 2002 г.



Храм в честь Казанской иконы Божией Матери. Фотография. 2002 г.



В 1665 г. ограда мон-ря была деревянной, с кирпичной юж. стеной. В 1789 г. из кирпича разобранной Казанской ц. сложили вост. стену, в 1799–1809 гг. др. стены также были заменены на кирпичные, к 1894 г. ограда имела 7 башен.

1917–1992 гг. В февр. 1919 г. в связи с передачей части зданий В. К. м. под детский приют гос. комиссия произвела вскрытие мощей мч. Авраамия Болгарского, в июне 1923 г. рака с мощами была передана в губ. музей г. Владимира. С осени 1918 г. во В. К. м. проводились неоднократные обыски и изъятия имущества. В ходе кампании по *изъятию церковных ценностей* из обители была конфискована церковная утварь весом более 8 пудов 15 фунтов.

В 1923 г. В. К. м. был закрыт, сестры выселены, игум. Олимпиада (Медведева) неск. раз подвергалась



Ковчег с частицей мощей мч. Авраамия Болгарского в Успенском соборе мон-ря. Фотография. 2004 г.

арестам и ссылкам, поддерживала связь с находившимся в заключении и ссылках Ковровским еп. священноисп. *Афанасием (Сахаровым)*.

В переданном Владимирскому музею монастырском Успенском соборе был устроен склад, с 1931 г. — зернохранилище. После осмотра в 1924 г. собора П. Д. Барановским началась реконструкция здания, в 50–60-х гг. храм был восстановлен в формах XVI в., реставрационные работы проводились под рук. А. В. и И. А. Столетовых; в 1967–1983 гг. группа реставраторов под рук. А. И. Некрасова раскрыла

росписи XVII в. В 1945 г. в храме разместилась Владимирская реставрационная мастерская, с 1958 г. Успенский собор принадлежал ГВСМЗ, в 1985 г. в соборе открылась экспозиция музея.

В Казанской ц. в 1928–1997 гг. располагалось хранилище документов ГА Владимирской обл. Бывш. монастырские кельи стали собственностью жилищно-арендного кооперативного товарищества. По инициативе товарищества было уничтожено монастырское кладби-



Мч. Авраамий Болгарский. Икона. Кон. XIX в. (Успенский собор мон-ря)

ще, на территории к-рого появилась спортивная площадка. В 1928 г. была снесена бóльшая часть ограды, в 1932 г. — колокольня.

Возрождение В. К. м. в 1993–2004 гг. 22 марта 1993 г. Успенский собор В. К. м. был передан Церкви. Определением Свящ. Синода 11 июня 1993 г. В. К. м. был возрожден, настоятельницей утверждена мон. *александровского в честь Успения Божией Матери жен. мон-ря* Антония (Шаховцева), возведенная в 1995 г. в сан игумении. В 1997–1999 гг. в Успенском соборе был установлен новый резной 2-ярусный иконостас, в местном ряду находится икона Успения Божией Матери (XVII в., вклад Патриарха Иосифа), переданная мон-рю на хранение Владимиро-Суздальским музеем. Воссозданы поврежденные и уничтоженные росписи нижнего яруса собора. В соборе пребывает *Боголюбская икона Божией Матери*, перенесенная весной 1992 г. из ГВСМЗ. В 1993 г. крестным ходом из кафедрального Успенского собора во В. К. м.

был перенесен ковчежец с частицей мощей мч. Авраамия Болгарского. Из собора в мон-рь поступила вышитая золотом икона мч. Авраамия Болгарского кон. XIX в. работы монастырских мастериц, по преданию принадлежавшая игум. Олимпиаде. По благословению Владимирского еп. *Евлогия (Смирнова)* насельницы В. К. м. составили тропарь и кондак благоверным княгиням, чьи останки почивают в обители. Казанский храм был возвращен мон-рю в окт. 1998 г.

10 сент. 1995 г. В. К. м. посетил Святейший Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*. В 1998 г. в мон-рь была принесена написанная на Афоне икона вмч. Пантелеимона. С 1997 г. при обители существуют епархиальная регентская школа с 3-годовалным обучением (40 учениц), правосл. приют. Открыты Никольский скит в с. Новом Юрьев-Польского р-на и подворье в с. Арбузове Собинского р-на. В дек. 2004 г. во В. К. м. жили ок. 25 насельниц.

Арх.: ГА Владимирской обл. Ф. 556, 568; РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 690.

Ист.: ПСРЛ. М., 2001. Т. 1. Стб. 415, 421; М., 1965. Т. 10. С. 33, 48; М.: Л., 1949. Т. 25. С. 100; М., 1965. Т. 15. С. 293.

Лит.: Сведения о церк. и мон-рских землях Владимирской губ. Владимир, 1870; 700-летний юбилей владимирского Успенского Княгинина жен. мон-ря: 15 июля 1200–1900. Владимир, 1900; Ист. описание первоклассного Княгинина Успенского жен. мон-ря в губернском г. Владимире. М., 1900; *Порфирий [Виноградов]*, архим. Древние гробницы во владимирском кафедральном Успенском соборе и Успенском Княгинином девичьем мон-ре и погребенные в них князья, княгини и святители. Владимир, 1903. С. 98–119; *Косаткин В. В.* Мон-ри, соборы и приходские церкви Владимирской епархии, построенные до нач. XIX ст.: Кр. ист. сведения. Владимир, 1906. Ч. 1: Мон-ри. С. 199–219; *Столетов А. В.* Памятники архитектуры Владимирской обл. Владимир, 1958. С. 59–64; *Ворошич Н. Н.* Зодчество Сев.-Вост. Руси XII–XV вв. М., 1961. Т. 1. С. 438–445; *он же.* Строители Княгинина собора // Памятники истории и культуры. Ярославль, 1983. Вып. 2. С. 107–109; *Столетов И. А.* Результаты исследования памятника архитектуры XIII–XVI вв. Успенского собора Княгинина мон-ря во Владимире // Там же. 1976. Вып. 1. С. 88–95; *Куприянова Н. В.* Феодальная вотчина владимирского Княгинина мон-ря в XVI — 1-й пол. XVIII вв. // Вопр. соц.-экон. истории Владимирского края периода феодализма. Владимир, 1979. С. 17–36; Успенский Княгинин мон-рь во Владимире. М.; Владимир, 1995; *Антонов А. В.* Вотчинные архивы Владимирских мон-рей и соборов XIV — нач. XVII в. // Рус. дипломатический. М., 1998. Вып. 4. С. 213–214; Успенский собор Успенского (Княгинина) мон-ря // Зап. владимирских краеведов. Владимир, 1998. Вып. 2. С. 22–24; *Мишин С. Н.* Как монахини Княгинина мон-ря спасли «женку Фетюшку» от верной гибели // Там же. Владимир, 2000. Вып. 3.

С. 100–104; Св.-Успенский жен. мон-рь во Владимире, 1200–2000. Владимир, 2000; Яганов А. В. К вопросу о датировке собора Благовещенского Киржачского мон-ря // ДРИ: Рус. искусство позднего средневековья — XVI век. М., 2003. С. 130–145; СПАМИР: Владимирская обл. М., 2004. Ч. 1. С. 321–337.

А. Л. Баталов, А. В. Маштафаров

ВЛАДИМИРСКОЕ ВЕЛИКОЕ КНЯЖЕСТВО, главное княжество Сев.-Вост. Руси в кон. 50-х гг. XII — нач. 60-х гг. XIV в. Первоначально было уделом внутри Суздальского княжества, выделенным Юрием Владимировичем Долгоруким своему 3-му сыну блгв. кн. Андрею Юрьевичу Боголюбскому. Лаврентьевская летопись сообщает о том, что после поражения Юрия Долгорукого под Киевом и Переяславлем Русским в 1151 г. Андрей оставил отца и братьев «и иде в свою волость Володимерью». Очевидно, Владимир-на-Клязьме был центром его владений в Суздальской земле. Наделение кн. Андрея Владимирской «волостью» произошло, вероятнее всего, ок. лета 1149 г., когда от киевского кн. Изяслава Мстиславича в Суздаль вернулся старший сын Юрия Долгорукого Ростислав, за год до этого не получивший от него «части» в Суздальской земле, а потому ушедший к противнику отца в Киев. После возвращения Ростислава Юрий, по-видимому, чтобы не сориться с сыновьями, выделил им владения в Сев.-Вост. Руси, в их числе и Владимир — кн. Андрею.

Владимир и административно подчинявшаяся ему территория оставались за кн. Андреем и позднее.



Изображение г. Владимира (справа), Успенского собора времени кн. Андрея Боголюбского и великокняжеского терема (слева). Миниатюра из Радзивилловской летописи. Кон. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 230)

В 1155 г., окончательно разойдясь с отцом из-за его стремления закрепить в Киеве и вообще в Юж. Руси, Андрей покинул киевский пригород Вышгород и ушел во Владимир. В 1157 г., после смерти Юрия Долгорукого, Андрей Юрьевич наследовал отцовские суздальские

владения, но своей княжеской столицей он вместо Суздаля сделал Владимир. Так образовалось обширное Владимирское княжество, при Андрее Боголюбском ставшее единственным во всей Сев.-Вост. Руси. Оно было монолитным, поскольку Андрей изгнал большинство братьев и племянников, а оставшиеся с ним братья Ярослав, Святослав и Борис собственных владений во Владимирском княжестве не имели. Стремясь в своей политике единовластия опереться на Церковь, Андрей Боголюбский безуспешно пытался отделить Владимирское княжество от митрополии всея Руси и поставить во Владимире особого митрополита, а на Ростовской кафедре, единственной в то время в Сев.-Вост. Руси, иметь послушного своей воле епископа.

Гибель кн. Андрея Боголюбского 29 июня 1174 г. в результате боярского заговора привела почти к 3-летней борьбе за его наследие. Старшие племянники умершего князя — Мстислав и Ярополк Ростиславичи — соперничали с его младшими единокровными братьями — Михалком и Всеволодом Юрьевичами. В этой борьбе выявилась возросшая роль Владимира, сохранявшего значение княжеского столярного центра, 2-го по значению в Сев.-Вост. Руси в период осени 1174 — лета 1175 г. (1-м тогда стал Ростов) и 1-го в последующее время, после победы кн. Всеволода (Димитрия) Юрьевича Большое Гнездо над своими соперниками.

При Всеволоде Большое Гнездо территория Владимирского княжества расширилась, появились такие города,

как Устюг, Кострома, Нерехта, Соль Великая, Унжа, Зубцов, окончательно оформились владимирские части в граничивших с Новгородом землях Торжка и Волока Ламского.

Расширение территории княжества, рост его людских и материальных ресурсов дали возможность кн. Всеволоду Большое Гнездо выде-



Блгв. кн. Андрей Боголюбский. Роспись Успенского собора Княгинина мон-ря во Владимире. 1647–1648 гг.

лить владения всем своим сыновьям. Еще при жизни, в 1207 г., он передал старшему сыну Константину 6 городов: Ростов, Ярославль, Углич, Белоозеро, Мологу и Устюг — по существу все обширнейшие земли к северу от оз. Неро. Желание Всеволода видеть старшего сына на главном столе княжества — владимирском и стремление Константина вернуть своему удельному Ростову значение главного города всей Сев.-Вост. Руси привели к резкому конфликту между отцом и сыном-первенцем. За неск. месяцев до смерти Всеволод Большое Гнездо был вынужден созвать «всех бояр своих с городов и с волостей, епископа Иоана, и игумены, и попы, и купце, и дворяны, и вси люди, и да сыну своему Володимерью по себе, и води всех к кресту, и целоваша вси людие на Юрьи; приказа же ему и братию свою». Т. о., Всеволод своему 2-му сыну — блгв. кн. Георгию (Юрию) Всеволодовичу — передал и главный стол Владимирского княжества, и его младшую «братью». Всеволод сделал Георгия старшим среди своих детей. Это решение 57-летнего князя подкреплялось крестным целованием в пользу Георгия различных групп населения, в т. ч. белого и черного духовенства, что должно было обеспечить ему широкую общественную поддержку.



15 апр. 1212 г. кн. Всеволод Большое Гнездо скончался. Его смерть означала владельческое и политическое дробление прежде единого Владимирского княжества. Собственно Владимирское княжество оказалось в руках Юрия Всеволодовича. В состав княжества помимо стольного Владимира вошли Суздаль, Москва, Городец-Радилов, Кострома, Соль Великая, Боголюбов. В руках 3-го сына Всеволода Большое Гнездо — блгв. вел. кн. *Ярослава (Феодора) Всеволодовича* — оказались Переяславль Залесский, Нерехта, Дмитров, Тверь, Кснятин, Зубцов, Шоша, Дубна, владимирские части Торжка и Волока Ламского; 4-й сын — блгв. кн. *Владимир (Димитрий) Всеволодович* — получил Юрьев-Польской, но с 1217 г. стал править в Стародубе-на-Клязьме; 5-й сын — блгв. вел. кн. *Святослав (Гавриил) Всеволодович* — через полгода после смерти Всеволода Большое Гнездо получил от брата Георгия княжение в Юрьеве-Польском. Владение 6-го из братьев — кн. Иоанна — неизвестно, но в 1238 г. за ним в вотчину был закреплен Стародуб-на-Клязьме. Старший из Всеволодовичей — Константин — остался правителем выделенного ему отцом Ростовского княжества.

После смерти Всеволода Юрьевича между его детьми началась междоусобная борьба. Она шла за главный стол Владимирского княжества между Юрием и Константином. Первого из них твердо поддерживали братья Ярослав и Иоанн. Менее стойкими оказались Владимир и Святослав. Владимир, сначала принявший сторону Юрия, затем перешел в лагерь Константина. Святослав, наоборот, от ростовского князя ушел в стан Юрия. Каждая из сторон стремилась использовать в своих интересах Церковь. Это привело к тому, что в 1214 г. Ростовский еп. св. *Иоанн* был вынужден оставить свою кафедру. Новым епископом стал духовник кн. Константина *Пахомий*. В 1214/15 г. Юрий Всеволодович поставил на Суздаль и Владимир собственного епископа — бывш. игум. *владимирского в честь Рождества Пресв. Богородицы монаха свт. Симона*. Т. о., политическое дробление в недавнем прошлом единого Владимирского княжества вызвало разделение Ростовской епархии. Злая вражда сыновей Всеволода Большое Гнездо привела к кровопро-

литной битве 21 апр. 1216 г. на Липицком поле у Юрьева-Польского, в к-рой Юрий, его братья Ярослав, Святослав и Иоанн вместе с союзниками потерпели сокрушительное поражение от войск блгв. кн. новгородского *Мстислава (Феодора) Мстиславича*, его псковских и смоленских союзников, ростовских дружин кн. Константина. Последний вскоре занял владимирский стол, а Юрий вместе с семьей, дружиной и Суздальским еп. Сином был сослан в пограничный с мордов. землями Городец-Радилов.

Однако уже осенью 1216 г. Константин пошел на соглашение с побежденным братом. Он вернул Юрия из Городца, дав ему в княжение Суздаль. Вместе с ним 11 сент. 1216 г. в город вернулся и свт. Симон. Но главное заключалось в том, что братья договорились о возвращении Юрия на владимирский стол после смерти Константина. Константин умер 2 февр. 1218 г. Перед смертью он успел выделить уделы 2 старшим сыновьям: блгв. кн. *Василий (Василько) Константинович* получил Ростов, а блгв. кн. *Всеволод (Иоанн) Константинович* — Ярославль; 3-й сын — *Владимир (Димитрий) Константинович* — позднее стал угличским князем. Наделение Константиновичей названными землями весьма показательно, поскольку речь шла о вотчинных землях Константина, полученных им в 1207 г. Владимирские земли целиком вновь передавались Юрию Всеволодовичу. В последующее время дети и потомки Константина Всеволодовича не претендовали на Владимирское княжество, к-рое стало достоянием исключительно младших ветвей потомства Всеволода Большое Гнездо.

В действиях Юрия Всеволодовича после 1218 г. ярко проявились черты, к-рые следует определять как прерогативы владимирского князя, закрепленные за носителями данного титула и в последующее время. В 1218 г., когда он сел «в Володимери на столе», то и «Симон, епископ его, вниде тогда опять в свою епископию». В 1226 г. Юрий с Василием и Всеволодом Константиновичами ходили на помощь к блгв. кн. *Михайлу Всеволодовичу*, чьи права на Чернигов оспаривал курский кн. Олег. Осенью 1231 г., рассорившись с Михаилом, Юрий совершил поход на принадлежавший черниговским князьям г. Серенск (на р. Серёне,

притоке впадающей в Оку Жиздры). До Серенска Юрий не дошел, но город пожгли «Ярослав же и Костянтиновичи», т. е. младший брат владимирского князя и 3 его племянника. Очевидно, что Юрий как владимирский князь возглавлял объединенное войско правителей Сев.-Вост. Руси, а эти князья по его приказу были обязаны вести военные действия и без его непосредственного участия.

Право владимирского князя посылать др. князей в походы ярко демонстрируют летописные упоминания о посылке Юрием Всеволодовичем младшего брата Святослава с владимирскими, переяславскими и ростовскими полками на Волжскую Булгарию в 1220 г., племянника Василька Ростовского для участия в битве на р. Калке в 1223 г., брата Владимира Стародубского и племянника Всеволода Ярославского на Новгород в 1224 г., братьев Святослава и Иоанна на мордву в 1226 г. Весьма характерно летописное сообщение о походе на мордву зимой 1232/33 г.: «Посла великий князь Георги сына своего Всеволода на Мордву, а с ним Феодор Ярославич». Полным именем и отчеством назван старший сын кн. Ярослава Переяславского блгв. кн. новгородский *Феодор Ярославич*, к-рому в февр. 1232 г. исполнилось 12 лет. Посылка в поход 2 княжичей отразила норму, косвенно зафиксированную в более поздних рус. междукняжеских договорных грамотах XIV в.: в случае если вел. князь не шел в поход сам, то он посылал на войну своих родственников или воевод. Находившийся от него в вассальной зависимости князь тогда также мог послать вместо себя родственников или воевод. Князей-родичей, участвовавших в военных походах, владимирский князь вознаграждал материально.

Правитель Владимирского княжества не только стоял во главе вооруженных сил своих родственников, но и был верховным руководителем их внешней политики. Так, накануне Липицкой битвы новгородцы и их союзники отправили послов не к Ярославу Всеволодовичу, к-рый был реальным организатором враждебных действий против них, а к его брату и «отцу» Юрию, от власти к-рого зависело, кончить дело войной или миром. Победенные в 1220 г. кн. Святославом волжские





булгары обращались с неоднократными предложениями мира не к нему, а к занимавшему владимирский стол Юрию Всеволодовичу. В кон. 1222 г. новгородцы испрашивали себе князя также у правителя Владимирского княжества.

Эти весьма существенные военные, дипломатические и политические функции владимирского князя, отличавшие его от др. князей, дополнялись рядом иных, возможно не столь важных и постоянных, но тем не менее значимых. Так, в 1213 г. Юрий вывел из Москвы младшего брата Владимира, к-рого послал на княжение в Переяславль Русский, «на стол на отчину свою». В 1227 г. Юрий Всеволодович посадил в том же городе Всеволода Ярославского, а в следующем году его сменил Святослав Юрьевский. Очевидно, что управление отдаленными землями-анклавами на юге Руси было сосредоточено в руках владимирского князя. Так же решался вопрос и с завоеванными землями. Они отходили в распоряжение правителя Владимира, к-рый строил в них свои города, как было, напр., в 1221 г., при основании Юрием Всеволодовичем в подчинившихся ему мордов. землях Н. Новгорода. Владимирский князь имел право на наследование выморочных княжеств. Когда 6 янв. 1228 г. скончался кн. Владимир Всеволодович, то его Стародубское княжество было вновь присоединено к владимирской территории. От правителя Сев.-Вост. Руси зависело и наделение родственников владениями. В 1238 г. новый владимирский кн. Ярослав Всеволодович дал братьям Святославу Суздаль, а Иоанну Стародуб.

Наконец, владимирский князь определял назначения епископов в расположенные в Сев.-Вост. Руси *Владимирскую* и *Ростовскую* епархии. Так, в 1227 г. по воле Юрия Всеволодовича на кафедру «Суждалю и Володимерю, Переяславлю» вместо скончавшегося свт. Симона был поставлен бывш. игум. владимирского Рождество-Богородицкого мон-ря сщмч. *Митрофан*. В 1230 г. с согласия князя бывш. игумен того же мон-ря св. *Кирилл II* был поставлен епископом Ростова.

Между тем из свидетельств источников не видно, чтобы владимирский князь распоряжался финансами княжеств Сев.-Вост. Руси или по меньшей мере номинально был

их главным распорядителем. Финансовых повинностей в его пользу жители др. княжеств в домонг. время не несли.

Положение стало иным в результате завоевания Руси ханом Батыем. После гибели в нач. 1238 г. Юрия Всеволодовича и его сыновей прежние владения нового владимирского кн. Ярослава Всеволодовича Переяславского слились с территорией Владимирского княжества. Власть кн. Ярослава распространилась на значительно большее число городов Сев.-Вост. Руси, но ее объем и прерогативы существенно сузились.

С 1242 г. рус. князья, в т. ч. владимирский, стали утверждаться на своих столах ханами, выдававшими князьям ярлыки на их владения. В княжеские стольные города посылались ордынские наместники — баскаки — во главе военных отрядов. В частности, в летописи под 1269 г. упоминается «баскак велик володимирьский именовъ Амираган», к-рый пришел со своим войском помогать новгородцам против ливонских немцев. Система закрепления княжеств по ярлыкам и введение института баскачества означали потерю суверенитета рус. князьями, владимирским в их числе.

Однако за владимирским князем сохранилось верховное командование вооруженными силами всех княжеств Сев.-Вост. Руси, положение руководителя их общей внешней политики, а также право на наследование выморочных уделов. До нач. XIV в. владимирские князья сохраняли за собой право на раздел территории Владимирского княжества между детьми и ближайшими родственниками. Последние после наделения их владениями закрепляли новые земли за собой, получая на них в Орде ханские ярлыки. Однако в нач. XIV в., при хане Узбеке, право владимирских князей наделять родственников уделами из числа земель Владимирского княжества было ликвидировано. С этого времени высший контроль над его территорией стал осуществляться ханской властью, сажавшей на княжеский стол во Владимире младших потомков Всеволода Большое Гнездо по своему усмотрению. После 1247 г. владение Владимирским княжеством закрепилось за потомством Ярослава Всеволодовича. Прочие Рюриковичи, даже близкие по кровным узам, теперь

не имели возможности претендовать на владимирский стол.

Начиная со 2-й пол. XIII в. влияние владимирских князей на выбор кандидатов в епископы для умножившихся епархий Сев.-Вост. Руси существенно уменьшилось, и лишь назначение Владимирских епископов во многом определялось ими. После переноса в 1299 г. митрополичьей кафедры из Киева во Владимир резко возросла роль владимирского князя при избрании митрополита всея Руси. Однако, как и раньше, он не смог сосредоточить в своих руках финансовые средства, даже те, к-рые должны были собираться в пользу ордынцев и выплачиваться им.

В нач. XIV в. князь, стоявший во главе Владимирского княжества (им был тогда блгв. вел. кн. *Михаил Ярославич Тверской*), официально принял титул вел. князя всея Руси, т. е. старшего среди потомков Всеволода Большое Гнездо. С этого времени Владимирское княжество стало называться великим. Его территория в послемонг. время претерпела ряд крупных изменений. В 1247 г. из этой территории в качестве самостоятельных княжеств были выделены Галич Мерский (часть ранее единого Галицко-Дмитровского княжества), Костромское княжество и неск. позднее — Суздальское. После смерти блгв. кн. *Александра Ярославича Невского* (1263) территория Владимирского княжества сузилась еще больше: самостоятельность обрели Городец-Радилов и Москва. Однако к сер. XIV в. границы В. в. к. расширились: были присоединены выморочные Костромское, Переяславское и Юрьевское княжества, окончательно сформировалась великокняжеская территория в Вологде. За 3 незначительными исключениями, владимирские князья постоянно, начиная с Александра Невского, владели новгородским столом. Чаще всего в Новгороде они держали своих наместников, а не родственников (братьев или сыновей), как это было раньше. Все это создало то «великое княжение Владимирское и Великого Новгорода», о к-ром в XV в. писали рус. летописцы.

Борьба между рус. князьями за В. в. к., сулившая обладание обширной и богатой территорией, высшими княжескими правами, в т. ч. правом княжить в Новгороде, была ожесточенной и упорной. Соперничали





князя Твери, Москвы и Н. Новгорода: в 1305–1317 гг. владимирский стол занимал тверской кн. Михаил Ярославич, в 1317–1322 гг. – московский кн. *Георгий (Юрий) Данилович*, в 1322–1325 гг. – блгв. вел. кн. тверской *Димитрий Михайлович*, а после его мученической кончины в Орде его младший брат блгв. вел. кн. *Александр Михайлович* (1326–1327). В 1328–1331 гг. во Владимире на княжении сидел суздальский кн. Александр Васильевич, с 1332 по 1359 г. владимирский великокняжеский стол занимали князя московской династии: *Иоанн I Данилович* Калита и его дети – *Симеон Иоаннович* Гордый и *Иоанн II Иоаннович* Красный. В 1360 г. Орда передала ярлык на В. в. к. нижегородскому кн. *Димитрию (Фоме) Константиновичу*. Пользуясь тем, что в Орде между Чингисидами началась ожесточенная междоусобная война, за обладание В. в. к. начали борьбу москвичи. Борьба между правителями Сев.-Вост. Руси завершилась в кон. 1362 г. присоединением В. в. к. к владениям блгв. вел. кн. *Димитрия Иоанновича*, к-рый объявил Владимирское княжество своей отчиной, т. е. наследственным неотъемлемым владением. С этого времени В. в. к. как особое гос. образование прекратило свое существование, хотя борьба за него тверского кн. Михаила Александровича с вел. кн. Димитрием Донским продолжалась с перерывами вплоть до нач. 80-х гг. XIV в. и была окончательно урегулирована только московско-тверским договором 1399 г.

Ист.: ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2–3. М., 1997; Т. 2. СПб., 1843; М., 1998; Т. 3. М., 2000; Т. 6. Вып. 1. М., 2000; Т. 15. Вып. 1. М., 2000; Т. 18. СПб., 1913; Т. 25. М.; Л., 1949; Т. 38. Л., 1989; Т. 41. М., 1995; Т. 42. СПб., 2002; Радзиловская летопись. СПб.; М., 1994. Т. 1–2; ДДГ; ГВНИГ; *Кучкин В. А., Сумникова Т. А.* Древнейшая редакция Сказания об иконе Владимирской Богородицы // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. М., 1996. С. 501–509.

Лит.: *Пресняков А. Е.* Образование Велико-рус. гос-ва. Пг., 1918; *Насонов А. Н.* Монголы и Русь. М.; Л., 1940; *Черепнин Л. В.* Образование Рус. централизованного гос-ва в XIV–XV вв. М., 1960; *Ворошич Н. Н.* Зодчество Сев.-Вост. Руси XII–XV вв. М., 1961. Т. 1–2; *Кучкин В. А.* Формирование гос. территории Сев.-Вост. Руси в X–XIV вв. М., 1984; *Лимонов Ю. А.* Владимиро-Суздальская Русь. Л., 1987; *Горский А. А.* Рус. земли в XIII–XIV вв.: пути полит. развития. М., 1996.

В. А. Кучкин

В XV–XVI вв. Владимир сохранял авторитет как один из древнейших политических и церковных

центров Сев.-Вост. Руси, что нашло отражение в титулатуре московских вел. князей и рус. царей, неизменно включавшей титул «князь владимирский», в ряде сочинений древнерус. книжников (в наиболее полном виде в цикле «Сказаний о князьях владимирских» 10–30-х гг. XVI в., послесловии/предисловии к «Великому миротворному кругу» новгородского свящ. *Агафона* 1539–1542 гг. и в др. текстах).

Цикл «Сказаний о князьях владимирских» включает Послание митр. *Спиридона–Саввы*, к-рое позднее использовалось в чинах венчания рус. царей, отдельные сюжеты из него вошли в Воскресенскую летопись, «*Книгу степенную царского родословия*». «Сказание» имело целью утвердить глубокие исторические корни правящей московской династии Рюриковичей, возводя ее (на легендарном уровне) к рим. имп. *Августу* и противопоставляя московских правителей литов. Гедиминичам, имевшим менее знатных предков. В рус. части генеалогии, изложенной в «Сказании», ключевой фигурой среди владимирских князей является *Владимир (Василий) Всеволодович* Мономах, чей вотчиной был Владимир-на-Клязьме, где в 1108 г. князь построил крепость. Владимир Мономах, по версии «Сказания», получил от визант. имп. *Константина IX Мономаха* царские инсигнии («венеч царский»), «и от того часа тем венцем царским... венчаются все великие князи владимирские, егда ставятся на великое княжество Русское». В. в. к. представлено в памятнике как ступень к «великому княжеству Русскому».

Рассказ о передаче на Русь царского венца не подтверждается историческими фактами, не были современниками киевский кн. Владимир Мономах (1113–1125, род. 1053/54) и визант. имп. Константин IX Мономах (1042–1055). Однако в новейших исследованиях отмечается, что основа для формирования предания о визант. царских дарах появилась в домонг. время (*Назаренко А. В.* Владимир (Василий) Всеволодович // ПЭ. Т. 8. С. 684, 686).

В послесловии/предисловии свящ. Агафона к «Великому миротворному кругу» митрополия Сев.-Вост. Руси называется «Владимирской и всея Руси», при этом утверждается преемство рус. столиц от Киева че-

рез Владимир к Москве. В иностранном титуле митр. *Иоасафа* (1539–1542), в святительство к-рого был создан памятник, названа ц. Успения Богородицы «в царствующем граде новом Риме Москве, матере градовом святейшиа митрополия Владимирския и всеа Русии».

Такое же отношение к Владимиру проявилось в кон. XVI в. при учреждении Патриаршества. Когда К-польскому Патриарху *Иеремии II* было предложено стать первым Русским Патриархом, местом его возможного пребывания был назван Владимир. Однако Патриарх не согласился, т. к. был убежден, что его престол может находиться лишь в столице.

Ист.: *Дмитриева Р. П.* Сказание о князьях владимирских. М.; Л., 1955; Идея Рима в Москве, XV–XVI вв.: Источники по истории рус. обществ. мысли. Р., [1993]; *Хорошкевич А. Л.* Графическое оформление комплекса «Сказания о князьях владимирских» в Медоварцевском сб. // История и палеография. М., 1993. С. 56–89.

Лит.: *Гольдберг А. Л.* К истории рассказа о потомках Августа и о дарах Мономаха // ТОДРЛ. 1976. Т. 30. С. 204–216; *Синицына Н. В.* Третий Рим: Истоки и эволюция рус. средневековой концепции. М., 1998.

Н. В. Синицына

ВЛАДИМИРСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ

(Вятской и Слободской епархии), в с. Пиксур Даровского р-на Кировской обл. Основан решением Свящ. Синода РПЦ 5 окт. 1994 г. при приходской Владимирской ц., построенной в 1899 г. Закрытый в 1939 г. храм был открыт в 1948 г. К кон. 2004 г. во В. м. были построены 2-этажный келейный корпус, профессорная, пекарня, действует золотощвейная мастерская, близ мон-ря открыта богадельня. Среди хранящихся в обители святынь – ковчег с частицами мощей Оптинских старцев и прп. *Кукиши (Величко)*. В мон-ре живут 16 сестер, настоятельница – игум. Варвара (Скворцова).

Арх.: ЦНЦ.

Лит.: *Крысов О.* В глубине вятских лесов: [Интервью с архим. Серафимом (Левитских)] // Вятский епарх. вестн. 2000. № 1. С. 3.

ВЛАДИМИР ЯРОСЛАВИЧ

(1020/21 — 4.10.1052, Новгород), блгв. кн. новгородский (пам. 4 окт. и в неделю 3-ю по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских святых), сын киевского кн. *Ярослава (Георгия) Владимировича* Мудрого. В. Я. был первенцем от заключенного в 1019 г. брака Ярослава и принцессы



Ингерд (*Ирины*), дочери швед. кор. Олава Шётконунга (ок. 994/5 — 1021/22). В новгородской традиции, фиксируемой не ранее 1-й пол. XIV в., матерью В. Я. считается блгв. кнг. Анна, к-рая была, вероятно, 1-й супругой Ярослава. Ошибочное представление о В. Я. как о сыне Анны возникло, вероятно, вслед того, что с сер. XI в. раки обоих находились рядом в новгородском Софийском соборе.

Согласно разным редакциям ПВЛ, с 1034 или с 1036 г. и до конца жизни В. Я. занимал новгородский стол в качестве наместника своего отца. Для княжения В. Я. характерно активное каменное строительство в Новгороде: город был обнесен крепостной стеной (ок. 1044), в 1045–1050 гг. в нем был возведен кафедральный *Софии Святой собор*, освященный Новгородским еп. св. *Лукой Жидятой* в 1050 г. По мнению ряда исследователей, эта дата была выбрана не случайно: В. Я. и Анна уподоблялись равноапостольным имп. *Константину Великому* и царице *Елене*. Тогда же, как считает И. А. Стерлигова, в Софии появился серебряный Иерусалим (малый новгородский сион) — модель храма-ротонды, построенного святыми



родский, «позлати гроб князя Володимера... и

Поход на Ямь. Марш коней в войске кн. Владимира. Миниатюра из Радзивилловской летописи. Кон. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 88 об.)

ца возглавил рус. поход на К-поль — последний в череде масштабных военных предприятий Руси против Византии в период между сер. IX и сер. XI в. В науке ведется затянувшийся спор о причинах конфликта. Итоги этого похода не были утешительны для киевского князя. На подходе к Царьграду рус. флот разметала буря, в результате чего часть войска, выброшенная на берег, попала в плен. В. Я. с остатками флота после стычки с греч. кораблями был вынужден вернуться на Русь. Он скончался еще при жизни отца, его потомки оказались по древнерус. династической традиции князьями-изгоями, т. е. лишенными собственной вотчины и обреченными довольствоваться тем, что им выделено старшими князьями. Единственный известный сын В. Я. — Ростислав, кн. тму-

подписа... и покров положи, и память им (В. Я. и Анне. — *Е. Р.*) устави творити на всякое лето месяца октября в 4» (НПЛ. С. 420). Более подробно об этих событиях повествуется в «Сказании о гробнице Иоанна Новгородского» из Жития свт. Иоанна (самый ранний список основной редакции по классификации Л. А. Дмитриева — РНБ. Солов. № 500/519, 1494 г.). Новая рака была поставлена в Корсунской паперти, где она известна по росписи 1617 г. еще как деревянная, а в 1634 г. — уже как каменная. Торжественное празднование панихидной памяти В. Я., безусловно, стало началом его канонизации. Царь *Иоанн IV Васильевич* Грозный в грамоте 1556 г., подтверждая установившуюся в XV в. традицию, повелел поминать «государевых прародителей» и служить панихиды по В. Я. и блгв. кнг. Анне. В «Описании новгородской святыни» прот. Максима 1634 г. сообщается, что от нетленных мощей В. Я. и кнг. Анны происходят исцеления, но отдельных служб святым не установлено (*Янин*. С. 221). В Чиновнике Софийского собора 1-й пол. XVII в. содержится описание панихид, совершаемых по создателям собора: «На создателях поставляют: на великого князя Владимирове гробе и великие княгини Анны 2 стопы, а в них меду по пол 3 крушки, да на 2 блюдцах кутьи с ягоды» (*Голубцов*. Чиновник. С. 38). 13 авг. 1654 г. Новгородский митр. *Макарий* снова сменил раку В. Я. и перенес ее к юж. входу в собор, в Мартириевскую паперть. Вероятно, к сер. XVII в. относится местная канонизация В. Я., именно в это время его имя под 4 окт. является в святцах: «Преставление благоверного князя Владимира Ярославича, иже созда церковь святей Софеи, Премудрости Божин, в великом Новеграде» (ГИМ. Барс. № 723. Л. 40 об., сер. XVII в.). В списках «О святых благоверных князех новгородских», к-рые наряду со списками Новгородских святителей и



Кн. Ярослав благословляет сына на княжение в Новгороде. Поставление на Новгородское епископство свт. Луки Жидяты. Миниатюра из Радзивилловской летописи. Кон. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 86 об.)

Константином и Еленой над Гробом Господним в Иерусалиме. По заказу В. Я. в 1047 г. свящ. Упирь Лихой переписал пророческие книги с толкованиями (запись писца вместе с текстами толкований скопирована в более поздних списках Библии: ГИМ. Син. № 915, 1499 г. и Син. № 30, XVI в. и ряд отдельных кодексов Книг 16 прор. с толкованиями — *Горский, Невоструев*. Описание. Т. 1. С. 112, 113 и др.).

В. Я. участвовал в наступательной политике отца на сев.-зап. рубежах Руси. В 1042 г. он во главе новгородского войска совершил поход на фин. племя емь (на сев. берегу Финского зал.). В 1043 г. В. Я. по воле от-

тараканский († 3 февр. 1067), — родоначальник 1-й ветви галицких князей.

В. Я. был погребен в новгородском Софийском соборе, по археологическим данным, вероятно, у юж. стены Рождественского придела. Рядом, согласно описям 1617 и 1634 гг., находилась гробница кнг. Александры, якобы супруги В. Я., сведения о к-рой в посл. теряются. Получившая известное хождение в науке гипотеза Н. А. фон Баумгартена о браке В. Я. с Одой Штаденской (из рода маркграфов саксонской Сев. марки) неверна.

А. В. Назаренко

Почитание. В 1439 г. свт. *Евфимий II (Вязицкий)*, архиеп. Новго-



преподобных (ГИМ. Барс. № 237, 1-я треть XVIII в.; Барс. № 1103, сер. XVIII в.), видимо, явились подготовительными материалами для установления Собора Новгородских святых (Собор известен с 1831), о святом сказано: «Положен бысть в соборной церкви Софии Премудрости, в пределе Иоанна Богослова, мощи наверху, службы ему несть» (ГИМ. Барс. № 237. Л. 216). Память В. Я. под 4 окт. отмечена и в «Описании о российских святых» (кон. XVII–XVIII в.). Имена В. Я. и кнг. Анны внесены в «Слово воспоминательное о святых чудотворцах, в России просиявших, яко о святости жития, тако о преславных чудесах их», составленное старообрядческим книжником С. Денисовым в 30-х гг. XVIII в. (ГИМ. Муз. № 1510; изд.: Служба всем русским святым. Гродно, 1786). 7 сент. 1862 г., в ходе празднований 1000-летия России, в Софийском соборе был освящен особый Владимирский



придел, а мощи святого переложены в серебряную раку. На верхней доске раки был изображен В. Я., на правой стороне — встреча князя его супругой, сыном и жителями Новгорода после войны с греками, на левой — закладка Софийского собора. Архиеп. Димитрию (Самбикину) была известна рукописная служба святому. Имя В. Я. внесено в Собор Новгородских святых, празднование к-рому окончательно установлено в 1981 г. по благословению митр. Ленинградского и Новгородского Антония (Мельникова).

Е. В. Романенко

Иконография. Наиболее ранние изображения В. Я. представлены в миниатюрах Радзивилловской летописи (БАН. 34.5.30, кон. XV в.), к-рая могла иметь ранний иллюстрированный протограф нач. XIII в. (Подобедова. С. 50–53; Радзивилловская летопись: Текст, исслед., описание миниатюр. М., 1994. С. 269–280).

В этой исторической хронике В. Я. показан в связи с его вокняжением в Новгороде (1034/36), походами на фин. племя емь (1042) и на К-поль (1043). На 1-й миниатюре (Л. 86 об.) слева в архитектурных колонках изображены кн. Ярослав Владимирович, благословляющий сына на княжение в Новгороде, и В. Я., принимающий из рук отца свиток — грамоту на княжение; в правой части связанное с первым сюжетом повествование на Новгородское епископство свт. Луки Жидятя. Одежда князей — длинное платье с охристым оплечьем, поручами и подолом, шапка с меховой оторочкой — различается только цветом: у В. Я. зеленое платье и красная шапка, у кн. Ярослава красное платье, зеленая шапка. Первоначальная последовательность миниатюр, иллюстрирующих текст о походах князя, была нарушена. 2-й художник предпринял попытку восстановить согласованность рассказа и сопровождающих его миниатюр. Так, внизу л. 88 поверх первоначальной миниатюры «Книгописная мастерская при Софийском соборе в Киеве», к-рая иллюстрировала текст о мудром правлении кн. Ярослава, появилась наклейка с миниатюрой «Поход на

*Сражение русских с греками.
Возвращение
кн. Владимира Ярославича
с дружиной на Русь.
Миниатюра
из Радзивилловской летописи.
Кон. XV в.
(БАН. 34.5.30. Л. 89, низ)*

Ямь. Мор коней в войске Владимира». В ней 2-й мастер повторил в основном

композицию своего предшественника, представленную на л. 88 об. внутри текста о походе на К-поль (также была скрыта соответствующей тексту наклейкой), отказавшись от изображения в левой части фигуры князя. Этот рисунок 1-го мастера был в точности повторен им же на л. 95 об., слабо согласуясь с текстом о нестроениях на Руси (усобицы, нашествия, знамения), в посл. его закрыли наклейкой с изображением знамения о «Младенце, выловленном неводом». На л. 89 1-й мастер представил эпизоды К-польского похода: сверху — «Взятие кн. Владимира на корабль воеводы Ивана Творимича» (В. Я. помогают взойти на ладью; платье князя красного цвета подобрано выше колен, чтобы не замочить в воде); справа — фигуры оставленных на берегу воинов; внизу — «Победа Владимира над греками. Отплытие на Русь». 2-й мастер переместил эти сюжеты на один верх (Л. 88 об., Л. 89 верх), создав наклейки, аналогичные по иконографии первоначальным рисункам. На оставленном

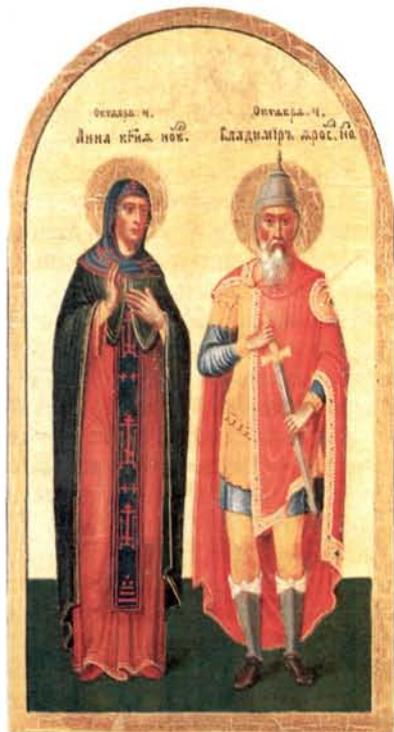
внизу на л. 89 «свободном месте» он поместил изображение, завершающее историю К-польского похода В. Я., — «Ослепление греками русских пленных. Возвращение воеводы Вышаты в Киев».

Сведений о написании образа В. Я. в связи с установлением его почитания в 1439 г. свт. Евфимием II не имеется. Опись новгородского Софийского собора 1749 г. содержит подробное описание деревянной раки, раскрашенной, местами вызолоченной. На мощи был возложен воздух из золотной парчи с изображением креста; упоминаются 2 покрова (нелицевых) из зеленой тафты и золотной парчи. На крышке раки «писан образ во имя его [В. Я.] красками» (Опись имущества новгородского Софийского собора XVIII — нач. XIX в. 1775 г. Вел. Новгород, 1993. Вып. 2. С. 74–75). Над ракой, по описи 1751 г., находилась икона «Спас Нерукотворный»; в дополнении к описи указано, что при мощах святого (на столпе?) был образ В. Я., «писан красками в резбы золоченой» (Там же. С. 143). В описи 1775 г. содержится не упомянутая в ранее составленных описях икона: в ц. в честь Входа Господня в Иерусалим, «подле южных дверей, к стене образ святого Владимира и матере его Анны новгородских чудотворцев писан красками» (Там же. Вып. 3. С. 29. № 5).

Существует предположение (см. кн.: Антонова, Мнев. Каталог. Т. 2. № 521. Примеч. 1. С. 133), что В. Я. изображен на иконе «Благословенно воинство Небесного Царя» (после 1552, ГТГ) в сонме рус. христ. воинства среди др. князей, канонизированных незадолго до написания этой иконы на Соборе 1549 г. (напр., блгв. кн. Всеволода (Гавриила) Мстиславича Псковского, блгв. кн. Мстислава (Георгия) Ростиславича Новгородского и др.).

С распространением в кон. XVII в. икон Собора святых образ В. Я. включается в состав новгородских чудотворцев. На иконах этого извода рядом с князем изображается кнг. Анна, напр., на прориси с иконы XVIII в. «Новгородские чудотворцы» (предстоят иконе «София Премудрость Божия») В. Я. и кнг. Анна — первые слева (в зеркальном переводе) в 5-м ряду, в нимбах надписи: «Кн. Анна» и «Кн. Владимир». В. Я. — средовек с короткой бородой, вьющимися длинными волосами, головной убор отсутствует, голова кнг. Анны покрыта платом; на иконе письма архиеп. Сергия (Голубцова) «Собор всех святых Новгородских», 2-я пол. XX в., из ц. ап. Филиппа в Вел. Новгороде — слева в 5-м ряду в отличие от др. князей, изображенных в шапках или без головного убора, В. Я. в городчатой короне, в правой руке держит крест. Образы В. Я. и кнг. Анны представлены и в составе святых на переводе с иконы 1814 г. «Собор





Прп. кнг. Анна
и блгв. кн. Владимир Новгородские.
Фрагмент иконы «Собор святых великих
князей, княгинь и княжон». XIX в.
(собор во имя равноап. кн. Владимира,
С.-Петербург)

русских святых» мастера Петра Тимофеева (ЦАМ СПбДА, не сохр.) – В. Я. в фerezее и шапке с меховой оторочкой; в нимбах надписи: «С<вятый> князь Владимир Новгородский», «С<вятая> кня<ги>ня Анна мати Владимирова». Описание облика В. Я. в иконописных подлинниках, в т. ч. поздних, не представлено.

С перенесением митр. Макарием в 1654 г. (или со следующим за ним периодом) гробниц В. Я. и кнг. Анны из Корсунской в Мартириевскую паперть связывают фрагмент фрески в Мартириевской паперти, выполненной на светло-голубом фоне, с частью одежд и надписью вязью: «[Бла]говѣрны[и]» – «эпитетом, определяющим чин святости, относимый к правителям – князьям или царям» (Лифшиц Л. И. Собор Св. Софии (кон. XI – нач. XII в.; 1009 г.) // Монументальная живопись Вел. Новгорода: Кон. XI – 1-я четв. XII в. С. 204. Примеч. 1).

В 1893–1896 гг. Мартириевская паперть была расписана художниками артели Н. М. Сафонова. В. Я. изображен на зап. грани вост. столпа у сев. стены паперти, т. е. в изголовье раки, как основатель Софийского собора с моделью храма в одной руке, с крестом в другой; облачен в княжескую одежду, на голове шапка. Неск. икон той же иконографии (иногда крест заменен мечом – атрибу-

том княжеской власти), написанных во 2-й пол. XX в., находится в Софийском новгородском соборе; на раке святого – икона работы А. Васильева; в руках В. Я. крест и меч, святой изображен в рост.

Ист.: ПСРЛ. Т. 1–3; Т. 4. Вып. 1; Т. 6. Вып. 1; Т. 7. М., 1997–2000; Т. 42. СПб., 2002; Т. 43. М., 2003 (по указ.); Описание о российских святых. С. 31, 32; Две «Росписи новгородских святых» времени митр. Киприана (1626–1634) // Янин В. Л. Некрополь Новгородского Софийского собора. М., 1988. С. 218, 221; Макарий (Миролюбов), архим. Археологическое описание церк. древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Ч. 1. С. 82 [грамота Иоанна IV]; он же. Древние церк. обряды в Новгороде по указанию письменного архиерейского чиновника или устава // ЧОИДР. 1861. С. 23, 24; Голубцов. Чиновник; Тихомиров М. Н. Новгородский хронограф XVII в. // НИС. Вып. 7. С. 85, 88; Опись Новгорода 1617 г. / Подгот.: В. Л. Янин и М. Е. Бычкова. М., 1984. С. 33. (Памятники отеч. истории; Вып. 3); Макарий. История РЦ. Кн. 3. С. 445–447; Описи Новгородского Софийского собора. Новгород, 1993. Вып. 2. С. 74, 75, 143; Вып. 3. С. 29.

Лит.: Голубицкий. Канонизация святых. С. 73, 74, 544; Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 308; Дмитрий (Самбикин). Месяцеслов. 1893. Окт. С. 31–34; ЖСв. Кн. доп.: Сент.–дек. М., 1908. С. 197–199; Баумgarten Н. А. Родословные отрывки, V–VIII. М., 1908. С. 3, 4; Подобедова О. И. Миниатюры рус. ист. рукописей. М., 1965. С. 59, 60, 71, 72; Poppe A. La dernière expédition russe contre Constantinople // Bsl. 1971. Vol. 32. P. 1–29, 233–268; Shepard J. Why did the Russians Attack Byzantium in 1043? // BNGJ. 1978. Bd. 22. S. 147–212; Янин В. Л. Некрополь Новгородского Софийского собора. С. 123–140; Дмитриев Л. А. Житийные повести Рус. Севера как памятники лит-ры XIII–XVII вв. Л., 1973. С. 160–162; Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 77. № 104; Т. 1. № 198, 231; Литаврин Г. Г. Византия, Болгария, Др. Русь: (IX – нач. XII в.). СПб., 2000. С. 214–276; Брюсова В. Г. София Новгородская – памятник рус. воинской славы // Зап. ОР РГБ. 2000. Вып. 51. С. 369–379; Назаренко А. В. Древняя Русь на междунар. путях. М., 2001. С. 506–519; Приселков М. Д. Очерки по церк.-полит. истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 2003². С. 55, 58, 67; Свердлов М. Б. Домонгольская Русь: Князь и княжеская власть на Руси VI – 1-й трети XIII в. СПб., 2003 (по указ.); Царевская Т. Я. О царьградских реликвиях Антония Новгородского // Восточнохрист. реликвии. М., 2003. С. 405–409; Стерлигова И. А. Иерусалимы как литург. сосуды в Др. Руси // Иерусалим в рус. культуре. М., 1994. С. 51.

Э. В. Шевченко

ВЛАДИСЛАВ [тронное имя – Владислав Стефан] (ок. 1200 – 11 нояб. между 1264 и 1281), св. серб. король (1234–1242) (пам. 24 сент.). Внук Стефана Немани (см. Симеон Мироточивый), 3-й сын Стефана Первовенчанного (см. Симон монах) от брака с Евдокией, дочерью визант. имп. Алексея III Ангела. В. женился ок. 1234 г., вероятно

во 2-й раз, на Белославе, дочери болг. царя Иоанна Асеня II. От этого брака имел сыновей Стефана и Десу, а также дочь, имя к-рой не сохранилось, выданную замуж за кн. Чуру Качича, владетеля Омиша в Сев. Далмации. До восшествия на престол В. был соправителем старшего брата Радослава, они совместно подтвердили в 1230 г. жалованную грамоту г. Котору. Через 4 года, после битвы при Клокотнице (1230), в к-рой болг. войска Иоанна Асеня II разгромили армию эпирского имп. Феодора Ангела, на дочери к-рого был женат кор. Радослав, В., опираясь на серб. вельмож, сверг с престола старшего брата, лишившегося поддержки тестя. Архиеп. св. Савва I, не одобряя этих действий, но и не видя выхода из ситуации, короновал В. и способствовал заключению его брака с болг. царевной – дочерью сильнейшего в то время государя на Балканах.

Серб. агиографические источники (Житие св. Саввы – см. статьи Доментиан, Феодосий Хиландарец) и восходящие к ним позднейшие родословия характеризуют В. в сравнении с братьями очень положительно (Наумов. Господствующий класс. С. 242–243). По благословению св. Саввы В. ок. 1234 г. начал возведение и роспись своей задужбины, мон-ря-мавзолея Милешева. В. участвовал в церковном Соборе в Жиче, на к-ром св. Савва передал обязанности Главы Сербской Церкви своему преемнику – архиеп. Арсению I, и щедро снабдил св. Савву средствами для благотворительности и раздачи милостыни во время путешествия по св. местам.

После изгнания из страны Радослава В. заключил мирный договор с Дубровником, а 23 июля 1237 г. со Сплитом. В. так же, как Радослав, титуловал себя «кралем всех сербских и поморских земель», при нем было впервые документально зафиксировано употребление титула «самодержец» применительно к серб. государям (не исключено, что этот титул использовался и раньше) (Острогорски. Автократор. С. 326, 327, 329; Наумов. Господствующий класс. С. 232–233); есть также сведения об именовании В. царем (Там же. С. 242). В. выдал ряд жалованных грамот (хрисовулов), содержащих привилегии и льготы (Там же. С. 115–119); мон-рю Богородицы на Бистрице, основанному Стефаном

Неманей, островному Вранина на Скадарском (Шкодер) оз. (1242) и, вероятно, мон-рю Милешева. В 1237 г. В. организовал перенесение из Тырнова в Милешеву мощей св. Саввы. Иоанн Асень II желал оставить мощи святого в своей столице, В. пришлось лично уговаривать тестя вернуть их на родину и сопровождать перенесение святыни. Очевидно, В. наряду с архиеп. Арсением был инициатором написания проложного Жития св. Саввы и служб на его усупение и перенесение мощей (см.: *Трифуновић Ђ.* О делима у Србљаку // О Србљаку: Студије. Београд, 1970. С. 273–276).

В последние годы правления В. заметно ослабили его позиции в Приморье, возможно, в результате монг. набега 1241 г., но нельзя исключать, что он мог уступить нек-рые земли, пытаясь найти союзника в грядущей междоусобице: с 1241 г. источники вновь упоминают изгнанного из Зеты в правление кор. Радослава его двоюродного брата Георгия Вукановича, сначала как князя в Улцине, а в 1242 г. как короля. Вскоре после смерти Иоанна Асень II (1241) В., лишившийся поддержки тестя, был свергнут младшим братом Урошем I, к-рый дал ему в удел с сохранением королевского титула юж. часть серб. приморских владений в Зете со столицей в Шкодере. В качестве удельного соправителя В. играл значительную роль в политической жизни региона, во всяком случае в Далмации: в договоре болг. царя Михаила II Асеня, заключенном с Дубровником в 1253 г. и направленном против Сербии (см.: *Стојановић Љ.* Стари српске повеље и писма. Сремски Карловци, 1934. Књ. 1. Дно 2. С. 206–207), В. фигурирует наряду с Урошем в качестве основного противника. По преданию, В. умер на руках своего племянника *Милутина*.

В. был погребен во внешнем притворе (припрате) Вознесенского собора мон-ря Милешева. «Проявление» мощей В. произошло в правление кор. Уроша V (1356–1371), известна дата события — 30 июня. По свидетельству венецианского путешественника П. Контарини, относящемуся к 1580 г., гробница В. находилась к востоку от раки св. Саввы (*Contarini P.* Diario del viaggio da Venezia a Constantinopoli... nel 1580. Venezia, 1856. P. 19). В посланиях милешевских иноков в

Москву 1587 и 1652 гг. упоминается о том, что мощи В. находятся в мон-ре (в наст. время их местонахождение неизвестно).

Краткое житие В. было написано во 2-й четв. XIV в. архиеп. *Даниилом II* и вошло в агиографический сб. «Жития кралей и архиепископов сербских». Службы В. в ср. века и раннее Новое время, видимо, не существовало. Память преставления В. как ктитора мон-ря впервые встречается в месяцеслове пергаменного серб. Апостола 1-й трети XIV в. (РНБ. Гильф. № 13; СКСРК, XIV. № 12), привезенного А. Ф. Гильфердингом в 1857 г. из мон-ря Милешева, начиная с сер. XIV в. помещается в ряде серб. списков Иерусалимского устава (Афон. Хиландар. № 165. Л. 45 — см.: *Богдановић Д.* Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Београд, 1978. С. 98).

В России личность и деяния В., прежде всего его участие в перенесении мощей св. Саввы, стали известны в 1-й четв. XVI в. благодаря Житию св. Саввы, написанному Феодосием (принесено в Москву с Афона в 1517), и родословию серб. правителей в Житии деспота Стефана Лазаревича *Константина Костеничского*, послужившими источниками Русского Хронографа (1518–1522), а через него Никоновской летописи (ПСРЛ. Т. 10. С. 45–48; 1911. Т. 22. Ч. 1. С. 392–395). Почитание В. в России как святого началось не ранее посл. четв. XVI в. и связано с достаточно регулярными (упом. в 1587, 1628, 1635, 1638, 1647, 1652, 1657, 1659, 1664, 1667, 1688) посольствами за «милостыней» в Москву иноков мон-ря Милешева (Сношения России с Востоком по делам церковным. Ч. 1. С. 187; *Бантыш-Каменский Н. Н.* Реестры греч.

делам Моск. архива Коллегии иностр. дел (РГАДА. Ф. 52. Оп. 1). М., 2001. С. 52, 68, 74, 92, 111, 114, 155, 198). Возможно, почитанию В. отчасти способствовало смешение его с соименным венг. королем из популярной на Руси «Повести о убиении Батя» (см. ст. *Пахомий Логофет*), по легенде обращенным в Православие св. Саввой Сербским. В 1751 г. иноки афонского мон-ря св. Павла приносили в Россию ставротекку, изготовленную по заказу В. (*Леонид [Кавелин]*, архим. Словеносрпска књижица на св. Гори Атонској у манастиру Хиландару и св. Павлу // Гласник Српског ученог друштва. Београд, 1877. Књ. 44. С. 270).

Прижизненный портрет молодого В. сохранился в росписях Вознесенского собора мон-ря Милешева в наосе в ктиторской композиции с моделью храма в руках, сопровождаемый Богоматерью, во внутреннем притворе, на вост. стене со своими предками и братьями и, возможно, на юж. стене в царском облачении. Прижизненное изображение В. также могло находиться на ставротекке, изготовленной по его заказу и снабженной надписью: «И мене грешнаго недостойнаго раба твоего Стефана, сотворившаго и принесшаго тебе кръсть сеи милостью же твоею и помощию и силою честнаго кръста, краля всьсех рашкскихъ земель и поморскихъ Владислава сохрани и помилуи» (*Стојановић.* Записи. Књ. 3. С. 36. № 4930); до 2-й пол. XIX в. реликвия хранилась в мон-ре св. Павла на Афоне (в наст. время местонахождение ее неизвестно). Раннее посмертное изображение В. находится в стенописях мон-ря *Арилье* (1296). Изображение В. включено в состав агиодинастической композиции «Лоза Неманичей»

в росписях притворов соборных церквей в *Грачанице* (ок. 1320), *Пече* (ок. 1330), *Дечанах* (ок. 1350) и *Ораховице* (1594).

Христос благословляет кор. Владислава. Роспись ц. Вознесения мон-ря Милешева. До 1228 г.



В. изображен как король в зубчатом царском венце на миниатюрах Лаптевского тома Лицевого летописного свода 70-х гг.



XVI в. (РНБ. Ф. IV. 233), в сюжетах, посвященных серб. истории XIII в., как святой — на гравюре в «Стематографии» Христофора Жефаровича (Вена, 1741. Л. 5). Описание иконографии В. содержится в списках рус. *Иконописного подлинника* сводной редакции XVIII в. под 7 июля: «...сед, кудряв в царском венце, брада Афанасия Александрийского, в порфире, в правой руке крест, а в левой свиток: величит душа моя Господа и возрадовася дух мой» (*Большаков*. Подлинник иконописный. С. 113).

Лит.: *Марковић В.* Православно монаштво и манастири у средњовековјој Србији. Сремски Карловци, 1920. Горни Милановац, 2002^н. С. 78–80; *Руvaraц И.* Краљице и царице српске // *Зб. Илариона Руvaraца: Одабрани ист. радови*. Београд, 1934. Св. 1. С. 5–8; *Мошин В.* Повеле краља Владислава Богородичном манастиру у Бистрици и златне буле краља Уроша // *Гласник Скопског научн. друштва*. Скопље, 1940. Т. 21; *Павловић Л.* Култови лица код Срба и Македонаца: Ист.-етногр. расправа. Смедерево, 1965. С. 189; *Острогорски Г.* Автократор и самодржац // *Он же*. Сабрана дела. Београд, 1970. Књ. 4. С. 326–329; *Радојичић С.* Милешева. Београд, 1971. С. 9–10, 20–21, 30, 32–33, 38–40; *Наумов Е. П.* Господствующий класс и гос. власть в Сербии XIII–XV вв. М., 1975. С. 117–119, 226–229, 232–236, 238–243; *Богдановић Д.* Кратко житије Св. Саве // *Зб. МСКЈ*. 1976. Књ. 24. № 1. С. 7, 14, 28–30; *Војовић В. I.* L'idéologie monarchique dans hagio-biographies dynastiques du moyen Âge serbe. R., 1995; *Марјановић-Душанић С.* Владарска идеологија Неманића: Дипломатичка студија. Београд, 1997.

А. А. Турилов

ВЛАДИСЛАВ (Ягайло) (50-е гг. XIV в.— 1.06.1434, Краков), вел. кн. литов. (1377–1386), кор. польск. и вел. кн. литов. (1386–1434), 3-й сын вел. кн. литов. *Ольгерда* от 2-го брака с тверской кнж. *Иулианией Александровной* († 1392). В отличие от детей от 1-го брака, посаженных отцом на «русских» землях и принявших Православие, Ягайло и его родные братья находились с отцом в Литве и были язычниками.

Ягайло вступил на престол в трудной обстановке. В кон. 70-х гг. XIV в. усилилось наступление на литов. земли *Тевтонского ордена*, к-рый опирался на поддержку всего европ. рыцарства, охотно участвовавшего в крестовых походах против язычников. Против нового вел. князя стали выступать старшие братья, недовольные предпочтением, оказанным ему отцом. Литов. власть над «русскими» землями стала ослабевать. Попытка Ягайло укрепить

свое положение, заключив союз с фактическим правителем Орды темником Мамаем против вел. кн. св. *Димитрия Иоанновича* Донского, не привела к успеху и способствовала падению авторитета литов. правителя. В окт. 1381 г. Ягайло был свергнут с престола своим дядей трокским кн. Кейстутом и получил в удел Витебск и Крево. Летом 1382 г. с помощью родных братьев Ягайло вернул себе престол в Вильно, а свергнутый Кейстут был задушен в тюрь-



Владислав (Ягайло), кор. польский и вел. кн. литовский.

Гравюра из кн.: *Guagnini A. Sarmatiae Europaeae descriptio*. P. 33v. (РГБ)

ме. Эти смуты еще больше ослабили *Литовское великое княжество*. Сын Кейстута *Витовт* нашел приют у нем. крестоносцев, что грозило продолжением смут.

Под влиянием матери Ягайло пытался преодолеть трудности, заключив союз с Димитрием Донским. Он обязался принять Православие и жениться на дочери московского вел. князя. В дальнейшем, однако, Ягайло и литов. знать приняли решение искать союза с католич. Польшей. В 1385 г. было выработано соглашение, по к-рому Ягайло должен был жениться на наследнице польск. трона Ядвиге, дочери умершего венг. и польск. кор. Людовика I Анжуйского, и вступить на польск. трон. Ягайло принял обязательство вместе со своими подданными-язычниками принять католичество, освободить всех пленных христиан, использовать все силы для возвращения Польше утраченных земель и присоединить (appli-care) навечно к ней Литовское великое княжество.

15 февр. 1386 г. литов. правитель вместе с др. князьями крестился в кафедральном соборе Кракова, приняв



Бракосочетание Владислава и Ядвиги. Гравюра. 2-я пол. XIX в. (РГБ)

христ. имя Владислав. 18 февр. был заключен его брак с Ядвигой, 4 марта состоялась коронация. В 1387 г. последовало принятие католичества литовцами — сначала знатью, сохранившейся в Вильно, а позднее (во время объезда страны королем) и простым народом. В февр. 1387 г. было основано католич. еп-ство в Вильно под патронатом св. Станислава, наделенное крупными земельными владениями (свыше 600 крестьянских дворов) и большими привилегиями (свобода от всех налогов, полная судебная власть над подданными). Тогда же были заложены католич. храмы в главных городах Литвы. В том же году литов. боярам-католикам была гарантирована свобода распоряжаться своими земельными владениями, из княжеских «работ» (labores) в их обязанности входило строительство и ремонт крепостей.

Благодаря объединению Польши и Литвы удалось добиться достижения 2 важных целей — со временем были подавлены сепаратистские движения на «русских» землях, восстановлена утраченная ранее зависимость Смоленского княжества от Литвы. Одновременно в состав Польши была возвращена ранее занятая венграми Галицкая земля. Но со временем в отношениях между странами возникли проблемы. Польск. знать при поддержке В. рассматривала Литву как владение, зависимое от Короны. Все документы, касавшиеся Великого княжества Литовского, исходили из польск.



королевской канцелярии, а русско-литов. князья должны были принести присягу на верность В., Ядвиге и Короне королевства Польского. Тогда же в Вильно появились польск. наместник и гарнизон.

Все это вызывало недовольство литов. боярства. Оно стало переходить на сторону Витовта, к-рого в борьбе с В. поддерживал Тевтонский орден. Положение было опасным, т. к. крестоносцы, несмотря на Крещение литовцев, продолжали военные походы на Литву, их войска неоднократно подходили к Вильно. В. был вынужден пойти на уступки. По соглашению, заключенному в Острове 4 авг. 1392 г., Витовту были возвращены владения отца, ему пе-



решал военную помощь от ордена. В. также высылал против русских значительные отряды во главе с первыми вельможами Короны. Лишь когда эти походы оказались безуспешными, а в Жямайтии началось восстание против крестоносцев, В. и Витовт сосредоточили силы на борьбе с орденом. В. командовал соединенным польско-литов. войском, к-рое в битве под Грюнвальдом 15 июля 1410 г. разгромило войско крестоносцев. Ордену был нанесен удар, от к-рого он уже не смог оправиться. Однако В. не воспользовался плодами победы. По миру, заключенному 1 февр. 1411 г., крестоносцы уступили Великому княжеству Литовскому только Жямайтию и лишь на время жизни В. и Витовта.

*Грюнвальдская битва.
Гравюра. XVI в.
Фрагмент*

редавалось управление Великим княжеством Литовским. Титул «великий князь» и верховную власть над Литвой В. сохранил за собой. В дальнейшем в отношениях между Польшей и Литвой, В. и Витовтом, бывали трения, подчас достаточно серьезные (как, напр., в 1398, когда в ответ на требования денежных выплат в знак зависимости литов. бояре на о-ве Салин провозгласили Витовта «королем Литвы»), но связи оказались достаточно устойчивыми. Они укрепились в 1401 г., когда Витовт получил от В. Великое княжество Литовское в пожизненное держание, а также великокняжеский титул. В., однако, сохранял за собой верховную власть, во время регулярных объездов страны он каждую зиму проводил в Литве.

Прочность отношений между гос-вами, согласие литов. боярства признать зависимость своей страны от Польши были связаны с общей заинтересованностью знати обоих гос-в в борьбе с экспансией Тевтонского ордена. Правда, в кон. 90-х гг.

XIV в. крестоносцы заключили мир с Литвой, но во время предшествовавших смут ими была захвачена Жямайтия. Эта победа позволила соединить прусские и ливонские владения ордена и оттеснить Литву от Балтийского м. Еще ранее крестоносцы захватили Вост. Поморье, закрыв Польше выход к Балтийскому м. Кроме того, литов. боярство рассчитывало с польск. помощью расширить границы на востоке. Эту задачу В. и Витовт в нач. XV в. сочли даже более важной, чем борьба с крестоносцами. По миру, заключенному в мае 1404 г., они признали права ордена на находившиеся в его владении земли в обмен на обеща-

ние военной помощи в походах на восток. Когда Витовт в 1406–1408 гг. трижды предпринимал походы против вел. кн. *Василия I Дмитриевича*, то полу-

чал военную помощь от ордена. В. также высылал против русских значительные отряды во главе с первыми вельможами Короны. Лишь когда эти походы оказались безуспешными, а в Жямайтии началось восстание против крестоносцев, В. и Витовт сосредоточили силы на борьбе с орденом. В. командовал соединенным польско-литов. войском, к-рое в битве под Грюнвальдом 15 июля 1410 г. разгромило войско крестоносцев. Ордену был нанесен удар, от к-рого он уже не смог оправиться. Однако В. не воспользовался плодами победы. По миру, заключенному 1 февр. 1411 г., крестоносцы уступили Великому княжеству Литовскому только Жямайтию и лишь на время жизни В. и Витовта.

В этих условиях актуальной оставалась задача подорвать престиж ордена в глазах европ. рыцарства и лишить его поддержки. В. пытался добиться решения этой задачи, направив своих представителей во главе с примасом польск. Церкви архиеп. Гнезненским Николаем Тронбой на *Констанцкий Собор* католич. Церкви, созданный в кон. 1414 г. Польск. представители опровергали обвинения, выдвинутые

орденом в адрес В., в том, что он является «схизматиком» (православным), покровительствует православным и привлекает язычников-татар для войны с христианами в лице ордена. Вместе с тем польск. делегаты доказывали, что крестоносцы, покорив язычников в Прибалтике и обложив их данью, ничего не сделали для их обращения в христианство. Ордену польск. дипломаты противопоставляли В. как крестителя язычников-литовцев: в 1413 г. В. посетил Жямайтию, убедил часть местных бояр принять Крещение и выбрал место для резиденции буд. епископов (Медники). Поздней осенью 1415 г. на Собор прибыли представители Жямайтии, заявившие о своем желании креститься. В. и Витовту Собор поручил осуществить Крещение жямайтов, для чего были приглашены польск. епископы, в окт. 1417 г. в Жямайтии было основано католич. еп-ство. Послы В. доказывали, что именно Польша является тем гос-вом, к-рое защищает христ. мир от турок и татар, а ее король предпринимает большие усилия для обращения в католичество «схизматиков» и язычников. Эта активная деятельность представителей В. на Соборе имела важные результаты: по репутации ордена был нанесен удар, а престиж В. в глазах католич. мира заметно возрос. В дальнейшем при столкновениях Польши с орденом последний уже не пользовался такой широкой поддержкой европ. рыцарства, как раньше. Согласно миру 1422 г., заключенному на оз. Мельно, крестоносцы должны были отказаться от притязаний на Жямайтию.

Др. важной задачей польск. делегации на Констанцском Соборе было добиться признания того, что орден не имеет прав на занятия им земли (свои права орден основывал на пожалованиях императоров и пап). Один из польск. делегатов, П. Влодковиц, в трактате «О власти императора и папы по отношению к неверным», рассмотренном на Соборе, писал, что ни император, ни папа не имеют права распоряжаться землями язычников, к-рые по естественному праву могут иметь свое гос-во и защищать его в случае нападения. Одновременно Влодковиц доказывал, что христианство не должно утверждаться с помощью меча и в случае нападения на мирно живущих язычников под предлогом

орденом в адрес В., в том, что он является «схизматиком» (православным), покровительствует православным и привлекает язычников-татар для войны с христианами в лице ордена. Вместе с тем польск. делегаты доказывали, что крестоносцы, покорив язычников в Прибалтике и обложив их данью, ничего не сделали для их обращения в христианство. Ордену польск. дипломаты противопоставляли В. как крестителя язычников-литовцев: в 1413 г. В. посетил Жямайтию, убедил часть местных бояр принять Крещение и выбрал место для резиденции буд. епископов (Медники). Поздней осенью 1415 г. на Собор прибыли представители Жямайтии, заявившие о своем желании креститься. В. и Витовту Собор поручил осуществить Крещение жямайтов, для чего были приглашены польск. епископы, в окт. 1417 г. в Жямайтии было основано католич. еп-ство. Послы В. доказывали, что именно Польша является тем гос-вом, к-рое защищает христ. мир от турок и татар, а ее король предпринимает большие усилия для обращения в католичество «схизматиков» и язычников. Эта активная деятельность представителей В. на Соборе имела важные результаты: по репутации ордена был нанесен удар, а престиж В. в глазах католич. мира заметно возрос. В дальнейшем при столкновениях Польши с орденом последний уже не пользовался такой широкой поддержкой европ. рыцарства, как раньше. Согласно миру 1422 г., заключенному на оз. Мельно, крестоносцы должны были отказаться от притязаний на Жямайтию.



распространения христ. религии те имеют законное право на самооборону, а их христ. соседи имеют право оказать им помощь. Выступление Влодковица стало началом оживленной дискуссии. Однако его взгляды офиц. одобрения не получили, напротив, ряд участников Собора активно выступили против позиции польск. теолога.

Выступления Влодковица должны были создать благоприятную атмосферу для рассмотрения жалоб Польши на крестоносцев, захвативших ее земли. Однако до рассмотрения спора дело не дошло, более того, рим. король, папа и Собор подтвердили все пожалования, сделанные Тевтонскому ордену ранее. Роль посредника в споре взял на себя глава *Римско-Германской империи* венг. (с 1419 и чешский) кор. *Сигизмунд I Люксембург*, в 1420 г. вынесший решение в пользу ордена.

Это действие Сигизмунда способствовало тому, что В. занял особую позицию по отношению к выступлениям в Чехии *гуситов*, к-рые отказались признать Сигизмунда своим королем. В. не присоединился к объявленному против гуситов крестовому походу. Он настаивал на том, что гуситов следует привести к соединению с католич. Церковью мирными средствами, и предлагал себя в качестве посредника. Вместе с тем В. был далек от взглядов гуситов. Кроме того, стремясь использовать в своих интересах конфликт между гуситами и Сигизмундом, польск. король не желал оказаться в изоляции и заслужить общее осуждение католич. мира, относившегося к гуситам с непримиримой враждебностью. Поэтом политика В. была очень осторожной: он отказался принять от гуситов королевскую корону, в Польше Церковь издала установления, направленные против гуситов, а действия в поддержку гуситов в борьбе с Сигизмундом принимал как бы по собственной инициативе литов. вел. кн. Витовт. Одновременно в Чехию постоянно направлялись послания к гуситам с увещаниями вернуться в лоно Церкви. Под давлением папы и протестов католич. мира контакты В. с гуситами в нач. 1423 г. были прерваны. По договору, заключенному в том же году с Сигизмундом Люксембургом, В. обязался не помогать гуситам и оказать вооруженную помощь королю. В ответ Сигизмунд

должен был выступать против обвинений В. и поляков в дружбе с еретиками. В 1424 г. был издан т. н. Велюньский эдикт, устанавливавший для польск. гуситов самые суровые наказания. Однако применялись они редко. Военную помощь Сигизмунду В. так и не оказал. Между тем приближенные короля тайно посылали гуситам оружие.

Годы правления В. были временем постепенного расширения привилегий польск. шляхты, роста ее политической активности и притязаний на соучастие в управлении гос-вом вместе с монархом. Правитель не очень охотно, но шел на уступки. Положение изменилось, когда в 1424–1427 гг. у В. родились сыновья — Владислав III Варненчик и *Казимир IV Ягеллончик*, к-рым король хотел передать польск. трон. Однако это желание В. натолкнулось на сопротивление значительной части польск. шляхты, считавшей, что она обладает правом выбора монарха, и требовавшей за избрание сына В. на престол новых прав и привилегий. Сначала В. согласился на это, и польск. паны дали письменное обязательство возвести его сына на трон после смерти отца. Однако, когда В. отказался от своих обещаний, они мечами разрубили свое обязательство.

В этих условиях заметно изменилось отношение В. к месту Литвы среди его владений. Отношения между Польшей и Великим княжеством Литовским регулировались договором 1401 г., по к-рому литов. бояре обязывались после смерти Витовта передать Великое княжество Литовское В. и «Короне королевства Польского». Одновременно польск. паны обещали в случае смерти В. не выбирать нового короля без участия литовцев. При заключении нового соглашения в Городле в 1413 г. было подтверждено, что литов. земли «присоединены» к Польскому королевству и новым вел. князем после смерти Витовта может быть лишь тот, кого выберут польск. король и его советники при участии литовцев. Соответственно литов. бояре должны были быть привлечены к участию в выборах нового короля после смерти В. Для скрепления отношений между Польшей и Литвой неск. десятков литов. бояр были приняты в польск. шляхетские роды. По замыслу данных соглашений В. и его потомки

утрачивали право на наследственную власть над Литвой.

После рождения сыновей и начавшихся споров из-за польск. трона такое положение В. уже не устраивало. В кон. 20-х гг. XV в. при его участии была предпринята попытка сделать Великое княжество Литовское независимым от Польши королевством. Его правителем должен был стать бездетный Витовт, а его наследниками — сыновья В. В этом случае, опасаясь утратить связь с Литвой, польск. паны были бы вынуждены возвести одного из сыновей В. на польск. трон. Предполагалось, что Витовту королевскую корону должен был пожаловать глава Римско-Германской империи кор. Сигизмунд Люксембург. Попытка осуществить этот план привела к резкому конфликту В. со значительной частью польск. знати и католич. епископов. Из королевской канцелярии без ведома В., но от его имени отправлялись послания с сообщениями, что польск. правитель не одобряет планов коронации Витовта. Профессора Краковского ун-та доказывали, что Сигизмунд, не будучи императором, не может жаловать королевскую корону. Польск. паны не пропустили через свою территорию послов Сигизмунда, к-рые везли для Витовта корону. В разгар конфликта, в окт. 1430 г., Витовт скончался.

Рассчитывая в измененной форме все же осуществить свой план, В. без согласия польск. панов передал великокняжеский трон Литвы своему младшему брату *Свидригайло*, тоже бездетному. Однако польск. паны не признали этого решения и потребовали, чтобы Свидригайло отказался от власти и просил их сделать его литов. вел. князем. Одновременно начались пограничные конфликты из-за спорных территорий. Свидригайло, опираясь на поддержку русско-литов. боярства Литвы, отказался выполнить эти требования и заключил направленный против Польши союз с Тевтонским орденом.

Попытки В. мирно разрешить конфликт оказались безуспешными. Летом 1431 г. началась польско-литов. война и войска ордена напали на Польшу. Предпринятые затем В. новые попытки урегулирования конфликта оказались более удачными. Польск. знать была согласна после смерти В. возвести на престол





его старшего сына и выразила готовность признать Свидригайло литов. вел. князем. Однако Свидригайло отказался в ответ разорвать союз с орденом. В этой ситуации польск. политики постарались использовать в своих интересах недовольство части литов. боярства тем, что вел. князь привлекал к участию в управлении страной православных — «русских» князей и бояр. Поляки способствовали тому, что литов. боярство выступило против Свидригайло и возвело на трон в Вильно младшего брата Витовта стародубского кн. Сигизмунда Кейстутовича, к-рый обратился к В. и польск. панам с просьбой о назначении его пожизненным правителем Великого княжества Литовского. «Русские» земли страны, однако, продолжали признавать законным вел. кн. Свидригайло. Литва раскололась на 2 части, воевавшие между собой. В янв. 1433 г. В. был вынужден удовлетворить все требования польск. панов и этой ценой добился от поляков обещания после его смерти поставить на трон одного из сыновей.

В продолжавшейся войне с орденом В. и его советники стали искать помощи гуситов. Контакты с гуситами возобновились в кон. 20-х гг. XV в. В. снова пытался выступать как посредник между гуситами и папой. После неудачи ряда крестовых походов против гуситов папа Римский *Мартин V* не возражал против таких контактов. В июле 1432 г. был заключен союз В. с гуситами, направленный против ордена. Действия В. вызвали недовольство у части католич. духовенства во главе с Краковским еп. Збигневом Олесницким, распорядившимся прекратить службы в краковских храмах после прибытия в Краков гуситских послов. Впрочем, среди польск. теологов нашлись такие, к-рые доказывали, что в справедливой войне король может пользоваться помощью еретиков, поэтому в 1433 г. польск. войска и войска гуситов предприняли совместный поход на земли ордена. Последним важным политическим актом В. была встреча с Сигизмундом Кейстутовичем в янв. 1434 г. Король заявил литов. панам, что считает именно Сигизмунда законным вел. князем литов. Вскоре В. умер.

В религ. политике В. ставил своей целью упрочение и расширение позиций католичества на подвластных ему землях — в Литве и Польше.

Сразу после принятия Крещения он постарался поставить литов. бояр-католиков в более привилегированное положение (королевский привилей 1387 г. о великокняжеском хозяйстве, распоряжение о запрещении браков между православными и католиками), чем православных. В. принял участие в издании в 1413 г. вместе с Витовтом Городельского привилея, согласно к-рому наиболее важные гос. должности в Литве могли предоставляться только католикам.

С нач. 90-х гг. XIV в. церковная политика В. касалась прежде всего «русских» земель в составе Польши (территория совр. Зап. Украины). В. подтвердил пожалования прежних правителей правосл. епископским кафедрам. Так, Перемышльскому еп. Афанасию он подтвердил податной иммунитет, к-рым пользовались земельные владения кафедры, а также право епископа осуществлять суд по духовным делам и «брать куны с попов». К.-л. земельных пожалований правосл. церковным учреждениям В. не делал. Унаследованные от своих предшественников — рус. князей — ктиторские права В. неоднократно использовал для передачи правосл. мон-рей вместе с их владениями польск. панам. Правосл. приходские священники в отличие от католич. клириков должны были выплачивать в королевскую казну по 1 золотому с церкви. За совершенные проступки они отвечали не в церковном, а в гос. суде. После смерти священника его наследники должны были уплачивать старосте (представителю власти) «отумерщину».

В годы правления В. в центрах адм. округов-поветов были заложены «городовые костелы», обеспеченные земельными пожалованиями и доходами от торговых пошлин. Поскольку католич. приходы часто не имели паствы, установилась практика взимать десятину на содержание костела со всех крестьян, державших землю «на немецком праве» и проживавших на территории прихода. Так, Львовский католич. архиепископ забирал десятину в свою пользу со всего населения округи. Протесты правосл. шляхты против притязаний архиепископа В. отклонил. К этому же времени восходит запрет строить новые правосл. храмы на «русских» землях Польского королевства.

При основании городов по «магдебургскому праву» самоуправлением могла пользоваться только католич. часть городской общины (немцы и поляки), на правосл. местных жителей — «схизматиков» это не распространялось. Одной из целей такой политики было побудить православных к смене веры. Так, в грамоте В. Холмскому католич. епископству в 1417 г. указывалось, что от уплаты налогов в королевскую казну будут освобождены лишь те крестьяне во владениях кафедр, к-рые примут католичество.

Предоставление особых прав католич. меньшинству стало одной из причин серьезного внутриполитического кризиса в Великом княжестве Литовском, к-рый привел в 30-х гг. XV в. страну к расколу на Литву и противостоящие ей «русские» земли. В этих условиях В. был вынужден пересмотреть свою политику и в 1432 г. издать привилей населению Волыни, в к-ром обязывался не разрушать здесь правосл. церкви и не превращать их в костелы, не принуждать никого силой принимать католичество. Документ предоставил князьям и боярам Волыни все права, к-рыми пользовалась польск. шляхта. Однако даже выдача такого документа не привела к переходу дольни на сторону В.

Особое место в церковной политике В. заняло его участие в переговорах об унии Церквей. В 1396 г. В., договорившись предварительно с Киевским митр. *Киприаном*, предложил созвать на территории *Западнорусской митрополии* Собор для осуществления унии правосл. и католич. Церквей. К планам унии В. вернулся во время работы Константинского Собора. В письмах, адресованных отцам Собора, В. заверял, что прилагает усилия для приведения живущих в его владениях «схизматиков» к единству с католич. Церковью. Под давлением В. и Витовта на Константинопольский Собор в янв. 1418 г. прибыл Киевский митр. *Григорий Цамблак*, заявивший о своей готовности участвовать в переговорах о соединении Церквей на буд. Вселенском Соборе. Вопрос о созыве такого Собора В. обсуждал в авг. 1420 г. с послом визант. имп. *Мануила II Палеолога* Мануилом Филантропоном. С деятельностью В. по подготовке унии Церквей было связано его назначение в февр. 1415 г. антипапой *Иоанном XXIII* генеральным



викарием Римской Церкви в Вел. Новгороде и Пскове для ведения с их жителями соответствующих переговоров, в 1418 г. эти полномочия В. подтвердил папа Римский Мартин V. Лит.: *Prochaska A.* *Dażenia do unii ciekiewnej za Jagielly* // *Przegląd powszechny*. 1896. Т. 50; *idem.* *Król Władysław Jagiello*. Kraków, 1908. 2 т.; *Грушевський М. С.* *Історія України—Руси*. Львів, 1905. Т. 5; *Chodynicki K.* *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska: Zarys hist., 1370–1632*. Warsz., 1934; *Ochmański J.* *Biskupstwo Wilenskie w średniowieczu: Ustrój i uposażenie*. Poznań, 1972; *Паушчо В. Т., Флора Б. Н., Хорошкевич А. Л.* *Древнерус. наследие и ист. судьбы вост. славянства*. М., 1982; *Trojdos T. M.* *Kościół katolicki na ziemiach ruskich Korony i Litwy za panowaniem Władysława II Jagielly (1386–1434)*. Wrocław, 1983. Т. 1; *Janczek A.* *Excerptis schismaticis: Uposażenie Rusinów w przywilejach prawa niemieckiego Władysława II Jagielly* // *Przegląd hist.* 1984. № 3; *Krzyżaniakowa J., Ochmański J.* *Władysław II Jagiello*. Wrocław etc., 1990; *Макарий.* *История РЦ*. Кн. 3.

Б. Н. Флора

ВЛАДИСЛАВ (Митрович Воислав; 26.05.1913, дер. Старо-Село близ г. Гламоч, Босния — 13.09.1992, г. Валево, Сербия), митр. Дабро-Босанский Сербской Православной Церкви (СПЦ). Начальное образование получил в Гламоче, затем окончил гимназию в Приедоре, семинарию в Сараеве и Богословский фак-т Белградского ун-та. С 1932 по 1935 г. служил в церковном суде в Бая-Луке. С 1940 по 1946 г. законоучитель в школах Боснии и Сербии. С 1950 г. профессор богословия в семинарии при мон-ре Раковица. В этом же мон-ре 15 мая 1952 г. митр. Дабро-Босанским *Нектарием* (*Крулем*) пострижен в монашество, 28 июня рукоположен во диакона, 27 янв. 1953 г. — во иерея. В 1953 г. возведен в чин синкелла, с 1955 г. протосинкелл. 31 июля 1955 г. в соборной церкви Белграда хиротонисан во епископа Захумско-Герцеговинского. Восстановил мн. храмы и неск. мон-рей, пострадавших во время второй мировой войны, рукоположил значительное число священнослужителей. В 1966 г., после смерти митр. Нектария, назначен администратором Дабро-Босанской епархии. В 1967 г. был переведен на Сараевскую кафедру с сохранением управления Захумско-Герцеговинской епархией. Особое внимание уделял увеличению числа и повышению уровня образования священнослужителей. Организовывал в епархиях проведение празднований в честь св. Саввы Сербского и

важных дат истории Сербии. Был с офиц. визитами в Женеве, Москве, Бухаресте и др. Председательствовал на Соборе СПЦ 1990 г. по избранию нового Патриарха Сербского. В 1991 г., несмотря на начало гражданской войны, не покинул епархию и проживал в мон-ре Житомислич, подвергавшемся в этот период обстрелу усташских бригад. В 1992 г. из-за болезни был перевезен в Белград, в мае 1992 г. почислен на покой с определением проживания в мон-ре Докмир под г. Уб (Сербия). Там же был похоронен. В сент. 2002 г., согласно завещанию В., его останки были перенесены и захоронены в соборной церкви Сараева.

Лит.: *J. H.* *Светосавске свечаности у Милешеви* // *Православље*. 1975. № 206. С. 15; *Радовић С., прота.* *Велико славље у Сарајеву* // Там же. 1977. № 236. С. 8; Српски јерарси. С. 91–92; *Пузовић Пр.* *Владислав Митровић (1913–1992): Српска православна епархија дабро-босанска — шематизм*. Србиње, 2004. С. 151–187.

Пр. Пузовић, А. В. Шестаков

ВЛАДИСЛАВ I [Ласло; лат. Ladislaus, венг. László] (ок. 1040, Польша — 29 июля 1095, Нитра), венг. кор. из



Коронация Ласло I.
Миниатюра из Хроники Марка Кальти.
1360–1370 гг. (Нац. б-ка им. Сечени.
Будапешт. Fol. 46'v)

династии Арпадов, католич. св. (пам. 27 июня). Сын венг. кор. Бель I (1060–1063) и Рихецы, дочери польск. кор. Мешко II, по жен. линии правнук герм. имп. *Оттона II*. В юности принял участие в борьбе за венг. трон, сначала на стороне отца против его брата Эндре I (король в 1046–1060), позже на стороне своего брата Гезы I (король в 1074–

1077) против своего кузена Шаламона I (король в 1063, 1064–1074). После смерти Гезы В. был избран королем (1077), но Шаламон продолжал борьбу за трон до самой смерти (1087), опираясь на поддержку герм. имп. *Генриха IV*, печенегов и половцев.

После долгих внутренних смут, языческих восстаний, последовавших за смертью кор. Иштвана I (см. *Стефан I*), В. смог отстоять независимость королевства, укрепить авторитет королевской власти, восстановить и усилить позиции католич. Церкви в Венгрии. Хронисты писали, что Иштван Святой основал Венгерское королевство, а «Ласло Святой его сохранил». В. укрепил систему королевских округов-комитатов, осуществил строительство крепостей, особенно на границах. Издал законы, жестоко преследовавшие посягательство на чужую собственность (Паннонхальмские законы, 1078). В отношении с зап. соседями В. проводил политику лавирования с целью избежать установления вассальной зависимости от герм. имп. Генриха IV или от папы Римского. Поскольку первый поддерживал претензии Шаламона на венг. трон, рассчитывая через него подчинить Венгрию своему влиянию, то В. примкнул к папе *Григорию VII* в борьбе между императорами и папами за *инвеституру*. На вост. границах В. успешно оборонялся против печенегов и половцев. Лично участвовал в походах против них (1068, 1085, 1091). В 1091 г. завоевал Хорватию и Славонию, присоединил их к своему королевству на основе личной унии. Это привело к разрыву с папой, также претендовавшим на Хорватию.

Признавая власть папы Римского в делах веры и поддерживая его в борьбе с герм. императором, В. отверг притязания Рима на вмешательство во внутренние дела Венгрии и установление папского сюзеренитета над королевством. Способствовал упрочению позиций христианства и католич. Церкви в Венгрии. Вел широкое церковное строительство, основал неск. крупных мон-рей, поддерживал Церковь щедрыми земельными пожалованиями и привилегиями (подтвердил привилегии первого венг. аббатства Паннонхальмы). Пригласил в Венгрию монахов из прованского бенедиктинского аббатства Сен-Жиль и основал для

них мон-рь св. Эгидия (венг. св. Эдьеда) в Шомодьваре, сыгравший значительную роль в укреплении позиций христианства в Венгрии. Учредил по всей стране капитулы, при к-рых действовали школы. Организовал новое Загребское еп-ство.

На церковном Соборе в Сабольче (1092), проведенном В., были приняты решения, касавшиеся положения католич. Церкви и духовенства в Венгрии: о строительстве и восстановлении храмов, о способах уплаты десятины, о соблюдении церковных праздников, об обязательном посещении церкви, о гостеприимстве в отношении проходящих через Венгрию в Палестину паломников и др. Однако нек-рые постановления шли вразрез с идеями *Григорианской реформы*. Не было поддержано решение относительно безбрачия духовенства. Стремясь к самостоятельной церковной политике, В. сам назначал на высшие церковные должности.

В 1192 г. по инициативе венг. кор. Белы III папа Римский *Целестин III* канонизировал В. Вскоре после это-



Кор. Ласло в рыцарском облачении. Миниатюра из Хроники Марка Кальти. 1360–1370 гг. (Нац. б-ка им. Сечени. Будапешт. Fol. 47 а)

го была составлена «Легенда (жизне) о св. Владиславе», в к-рой подчеркивались его христ. добродетели, глубокая набожность, мудрость, описывались видения, чудеса, сопровождавшие его как при жизни, так и после смерти. Успешная борьба В. с печенегам и половцами преподносилась как торжество христианства над язычеством, а сам он был представлен в образе христ. рыцаря-воина, предпочитавшего обращать язычников в истинную веру,

а не убивать их. В более поздних венг. хрониках прослеживается сильное влияние «Легенды», особенно в XIV в., в правление Анжуйской династии, когда в Венгрии утверждалась рыцарская культура. В частности, хронисты сообщали о том, что европ. государи в знак уважения предложили В. возглавить крестовый поход на Восток. Учитывая, что В. умер еще до начала 1-го крестового похода, этот факт представляется вымышленным.

В. считался св. патроном Трансильвании и Венгрии, покровителем народности секеев. В месте захоронения В. в Надьваре (совр. Орадя, Румыния) в ср. века сложился крупный центр паломничества. Большой известностью в Венгрии пользуется реликварий, выполненный из позолоченного серебра в XV в. в форме погрудного скульптурного портрета (т. н. герма), в к-ром хранится череп В. Во время тур. войн (XVI–XVII вв.) могила В. подверглась разграблению, но главную реликвию удалось спасти.

Ист.: *Cronica de gestis Hungarorum (Chronicon Pictum) // Scriptores Rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum / Ed. I. Szentpétery. Bdpst., 1937. Т. 1. P. 239–500; De sancto Ladislao rege Hungariae: (Legenda sancti Ladislai regis) // Ibid. 1938. Т. 2. P. 515–527; Decreta regni mediaevalis Hungariae / Crit. rec. et angl. red. J. Bac, G. Bonis. Idyllwild (Calif.), 1999. Т. 1: 1000–1301.*

Лит.: *Karácsonyi J. Szent László király élete. Bdpst., 1926; Moravcsik G. Byzantium and the Magyars. Bdpst., 1970; Tanulmányok Szent László történetéhez / Szerk. L. Mezey. Bdpst., 1980; Kristó G., Makk F. Az Árpád-házi uralkodók. Bdpst., 1988.*

Т. П. Гусарова

ВЛАДИСЛАВ IV ВА́ЗА (9.06.1595, Краков — 20.05.1648, Мереч, ныне Мяркине, Литва), польск. король (1632–1648). В ходе польско-швед. интервенции часть рус. знати в февр. 1610 г. провозгласила королевича В. царем в Русском гос-ве, по Поляновскому миру 1634 г. В. отказался от претензий на рус. престол.

Правление В. в Польше было осложнено множеством внешне- и внутривнутриполитических конфликтов. Последние зачастую имели религ. характер и были следствием религ. политики, проводившейся отцом В. кор. *Сигизмундом III Вазой* и имевшей главной целью утверждение приоритета католицизма на территории Речи Посполитой над Православием и протестантизмом. Сигизмунд III старался не давать важных



Владислав IV Ваза. Гравюра. XVII в.

гос. должностей протестантам и православным, активно содействовал заключению *Брестской унии 1596 г.*, не признавал правосл. иерархов, поставленных в 1620 г. Иерусалимским Патриархом *Феофаном IV*.

В. имел др. политические цели. После смерти Сигизмунда III весной 1632 г. началась Смоленская война с Россией. Правящие круги Речи Посполитой нуждались в лояльности правосл. населения, прежде всего Запорожского казачьего войска, упорно выступавшего против религ. политики Сигизмунда III. В этих условиях В. был инициатором уступок правосл. населению страны. Он мог опираться на поддержку шляхты Волынского, Киевского и Брацлавского воеводств, выбравших правосл. послов на сейм, к-рый должен был определить порядок и условия выборов на польск. трон. На сейме была создана комиссия во главе с В. для урегулирования положения правосл. Церкви в Речи Посполитой, о чем были срочно уведомлены послы Запорожского казачьего войска. Однако никаких серьезных решений сейм не принял.

На собравшемся 27 сент. 1632 г. элекционном сейме, еще до избрания В. на трон, участники поручили В. разработать документ, к-рый определял бы положение правосл. Церкви в Речи Посполитой. Проект соглашения — «Пункты успокоения», — созданный В. при участии близкого к нему теолога В. Магни, хотя учитывал далеко не все пожелания православных, тем не менее признавал за ними право свободно совершать богослужение, строить



новые церкви, иметь семинарии, школы, типографии, православные получали доступ к должностям в городах. Главой правосл. Церкви «Пункты успокоения» признали правосл. митрополита, к-рому должен быть передан собор Св. Софии в Киеве. Православным возвращались также 3 епископские кафедры — Львовская, Луцкая, Перемышльская, для православных на территории Литовского великого княжества была создана Мстиславская епархия. «Пункты успокоения» предполагали передать православным Киево-Печерский мон-рь, все храмы и мон-ри в Киеве, кроме Выдубицкого Всеволожа во имя арх. Михаила мон-ря, 3 храма в Вильно и часть храмов на территории Мстиславской епархии. Кроме того, предусматривалась организация комиссий в каждой епархии для раздела храмов между православными и униатами. Важное значение имело установление, что на землях униатской епархии могут жить православные, подчиняющиеся архиерею соседней правосл. епархии. 1 нояб. 1632 г. «Пункты успокоения», скрепленные подписью и печатью В., были внесены в варшавские городские книги. Папскому нунцию, недовольному документом, В. сказал, что лучше униаты сохранят за собой часть владений, чем будут силой лишены имущества казаками. Однако и католич. епископы, и униаты заявили, что согласятся принять «Пункты успокоения», если они будут одобрены папой.

14 нояб. 1632 г. В. был избран на польск. трон. Опираясь на «Пункты успокоения», православные провели выборы кандидата на митрополитский престол, а также на Луцкую и Мстиславскую кафедры. Одновременно Конгрегация пропаганды веры предписала нунцию добиваться, чтобы сейм не утверждал «Пункты успокоения».

На собравшемся в февр. 1633 г. коронационном сейме вопрос о «Пунктах успокоения» снова стал предметом дискуссии. Отрицательные отзывы дали католич. теологи, католич. епископат выступал против реализации документа. В., к-рому нужна была поддержка православных в условиях военных действий, опираясь на правосл. послов в сейме, представил утвержденный сеймом «Диплом», по к-рому за православными было признано право иметь иерархию, храмы, братства,

школы и типографии, а также создавать и строить новые церковные учреждения. «Диплом» сообщал также о передаче митрополичьего стола избранному православными митр. св. Петру (Могиле), Луцкой кафедры — Афанасию (Пузыне), Мстиславской — Иосифу (Бобриковичу). Кроме того, «Диплом» содержал обещание, что «Пункты успокоения» получат подтверждение на следующем сейме. В ряде грамот В. подтвердил права правосл. мон-рей и братств, издал распоряжения о передаче православным неск. храмов. Однако выполнение этих распоряжений натолкнулось на сопротивление униатов.

В 1633 г. В. направил посольство в Рим, в т. ч. с целью получить одобрение сделанных православным уступок. Посольство лишь частично выполнило свою миссию, об одобрении папой «Пунктов успокоения» не могло быть и речи. Польск. послу Е. Оссолинскому удалось добиться лишь того, что папа не выступил открыто против «Пунктов успокоения» и «Диплома». Когда в янв. 1635 г. собрался следующий сейм, война с Россией была закончена и заинтересованность В. в поддержке со стороны правосл. населения Речи Посполитой сильно уменьшилась. Хотя сейм, как и было обещано, формально подтвердил «Пункты успокоения», в привилеях В. 14 и 18 марта 1635 г., определявших положение униатской и правосл. Церквей в Речи Посполитой, уступок, сделанных православным, оказалось намного меньше, чем в «Пунктах успокоения». Так, в Перемышле наряду с православным должен был находиться и униатский епископ, православным не был передан Спасский мон-рь в Могилёве, к-рый должен был стать резиденцией Мстиславского епископа, им было запрещено иметь храмы в Полоцке, Витебске, Новогрудке и др. Несмотря на это, большая группа католич. и униатских сенаторов и послов продолжала протестовать против принятых решений.

В соответствии с «Пунктами успокоения» в Польском королевстве и в Великом княжестве Литовском были организованы комиссии для раздела храмов и имущества между православными и униатами. Комиссия в Польском королевстве работала с осени 1635 до апр. 1636 г. Ее деятельность натолкнулась на упор-

ное сопротивление униатов, к-рые во мн. случаях, опираясь на поддержку представителей власти на местах — старост, саботировали выполнение решений комиссаров. На сторону униатов стал и В., предпринявший в апр. 1636 г. вернуть униатам ряд церквей, переданных ранее православным. На этом деятельность комиссии прервалась, попытки православных добиться возобновления ее работы оказались безрезультатными. В Великом княжестве Литовском комиссия вообще не приступила к работе. В результате бо́льшая часть храмов и имущества, захваченных униатами в первые десятилетия XVII в., так и осталась в их руках.

Особое положение сложилось в Смоленской земле, где действовала выданная по просьбе смоленской шляхты Сигизмундом III в 1623 г. «Прерогатива», согласно к-рой на данной территории разрешалась деятельность только католич. и униатских церковных орг-ций. В янв. 1634 г. В. подтвердил установление отца, дополнив его запретом строить на Смоленщине правосл. храмы и протестант. «зборы». Правда, в мае 1634 г. В. по просьбе местной правосл. шляхты разрешил восстановить в Смоленске храм во имя св. князей Бориса и Глеба, но зимой 1636 г. построенный храм был разрушен по решению сеймика местной шляхты, и это не вызвало никакой реакции со стороны В. В 1641 г. он подтвердил установленный им ранее запрет строить на Смоленской земле правосл. церкви.

После 1635 г. одной из главных задач политики В. по отношению к православным стала организация «новой унии» правосл. и униатской Церквей. В. хотел поддержать разработанный во 2-й пол. 20-х гг. XVII в. проект объединения этих Церквей в рамках особого патриархата, к-рый был бы подчинен Риму, но пользовался широкой автономией. Универсалами в авг. и сент. 1636 г. В. предложил православным и униатам выслать на сейм своих представителей, чтобы совместно выработать соглашение о создании такого патриархата. Одновременно были сделаны шаги в Риме для обеспечения поддержки проекта со стороны Римской курии. Проект вызвал сочувственную реакцию правосл. и униатской иерархии, но курия выступила против него. В 1638 г. В.





обратился с письмом к папе Римскому *Урбану VIII* с просьбой разрешить созыв в Варшаве совместного Собора представителей 2 исповеданий. И хотя эту просьбу поддержал униатский митр. Рафаил Корсак, ответ курии был отрицательным. В. продолжал добиваться своего, но безуспешно: курия не разрешала проведение совместного Собора, утверждая, что условия унии выработаны *Ферраро-Флорентийским Собором*, а вопрос о возможном сохранении правосл. литургии и др. обрядов должен решаться в Риме, а не на Соборе православных и униатов.

Возвращение к планам «новой унии» произошло в сер. 40-х гг. XVII в., когда под воздействием В., нуждавшегося в субсидиях католич. Церкви для осуществления планов войны с Османской империей, Киевский митр. Петр (Могила) и лидер правосл. шляхты А. Г. *Кисель* изложили свои предложения о возможных условиях «соединения» с Римом. Эти предложения доставил в Рим в нач. 1645 г. Магни. Ответа на них не последовало, но в инструкциях новому нунцию в Польше Дж. ди Торресу курия, подчеркивая, что объединение Церквей возможно только на условиях, выработанных во Флоренции, все же дала согласие на созыв совместного Собора. Вскоре после приезда Торреса в Польшу скончался свт. Петр (Могила). Нунций стал добиваться передачи Киевской митрополичьей кафедры униату, но В. в мае 1647 г. передал кафедру кандидату, выдвинутому православными, — близкому к Петру (Могиле) Мстиславскому еп. *Сильвестру (Коссову)*. В. и его ближайший советник Оссолинский заверяли нунция, что в вопросе о соединении Церквей новый митрополит будет следовать указаниям короля.

На съезде православных, созванном в связи с избранием нового митрополита, были выработаны условия соединения Церквей, воспроизводившие в основном предложения, направленные в Рим митр. Петром (Могилой). Одновременно на сейме, во время работы к-рого король пожаловал Киевскую кафедру *Сильвестру (Коссову)*, было принято постановление, дававшее королю полномочия для реализации «Пунктов успокоения» и предусматривавшее создание комиссии для рассмотрения претензий православных. Таким путем рассчитывали ослабить со-

противление православных планам унии. Во время поездки на Украину в авг. 1647 г. Оссолинский вел переговоры о возможных условиях унии с лидерами местной правосл. шляхты Киселем и М. Бжозовским. В нач. 1648 г. той же теме был посвящен ряд встреч В. и Оссолинского с Киселем и митр. Сильвестром. На Пасху 1648 г. В. выступил с речью перед представителями православных в Вильно, призывая их к заключению унии. 15 июня 1648 г. в Варшаве должен был собраться совместный Собор православных и униатов, но эти планы были сорваны начавшимся восстанием Б. *Хмельницкого*.

Как представитель старшей ветви швед. династии Ваза, В. выдвигал претензии на швед. трон, к-рый после гибели на войне кор. Густава Адольфа занимала его малолетняя дочь Кристина. В этих условиях В. был заинтересован в создании себе репутации толерантного политического деятеля и в отличие от отца стремился поддерживать хорошие отношения с влиятельными протестант. политиками (напр., с гетманом К. Радзивиллом), давал им высокие должности и земельные пожалования. Вместе с тем В. был далек от того, чтобы ради улучшения правового статуса протестантов вступать в конфликт с католич. епископами, магнатами и шляхтой. Поэтому он не оказал поддержки требованиям протестантов дополнить текст соглашения о религ. мире — Варшавской конфедерации 1573 г. — постановлениями о наказаниях организаторов погромов протестант. «зборов». Однако В. принял ряд мер против организаторов таких погромов (в частности, в Люблине).

Когда расчеты на приобретение швед. трона мирным путем не оправдались и В. женился на дочери имп. Фердинанда II, рассчитывая с его помощью завоевать Швецию, польск. король перестал препятствовать действиям, направленным против протестантов. После столкновений, происшедших в Вильно осенью 1639 г., король приказал вынести кальвинистский «збор» за пределы Вильно, запретив на территории города протестант. богослужения даже в частных домах. На сейме 1638 г. при активном участии В. были приняты суровые меры против представителей наиболее радикального направления среди протестантов — *социниан*. Были закры-

ты «збор», школа и типографии в одном из главных их центров — Ракове, оттуда были изгнаны социнианские учителя и проповедники.

Отношение В. к протестантам неск. улучшилось в последние годы его правления, когда король хотел выступить в роли посредника на мирных переговорах, к-рыми должна была завершиться многолетняя война между Габсбургами и антигабсбургской коалицией. В. был заинтересован в приобретении репутации веротерпимого политика и не мог и не хотел идти на серьезный конфликт с католиками. Этим целям должна была служить «приятельская беседа» (*colloquium charitativum*) между католиками и протестантами, целью к-рой было рассмотрение «того, что их объединяет, выяснение того, что вызывает сомнения, и обсуждение того, что противоречит Священному Писанию и свидетельствам древней Церкви». В. лично пригласил участвовать в «беседе» представителей разных протестант. конфессий. Состоявшаяся осенью 1645 г. «приятельская беседа», как В. и ожидал, никаких конкретных результатов не принесла, но факт мирных переговоров между представителями разных конфессий в условиях, когда Европе терзали религ. войны, произвел впечатление и цель, к к-рой стремился В., была достигнута. Однако в Речи Посполитой происходило нарастание нетерпимости по отношению к протестантам. Социнианский публицист И. Шлихтинг за сочинение, в к-ром он выражал сомнения в «божественности Христа», на сейме 1647 г. был приговорен к смертной казни.

Важное место в религ. политике В. первых лет его правления занимало урегулирование отношений между католич. духовенством и шляхтой, в частности вопрос об отказе католич. Церкви от приобретения новых земельных владений (*compositio inter status*). Шляхта была недовольна переходом земли в руки Церкви и не хотела отвечать в суде за неуплату десятины. На конвокационном сейме 1632 г. шляхтичи предлагали, не считаясь с мнением духовенства, принять решение, запрещающее духовным людям и учреждениям приобретать землю. Требования осуществить *compositio inter status* выдвигали на мн. сеймиках и перед выборами на польск. трон. После ак-





тивных выступлений шляхты (и протестант., и католич.) католич. духовенство было вынуждено дать письменное обещание в том, что на коронационном сейме в первую очередь будет рассмотрен вопрос о праве мон-рей приобретать земли.

На коронационном сейме 14 марта 1633 г. был принят ряд конституций, регулировавших отношения духовенства и шляхты в интересах последней. Так, шляхта получила право сохранить за собой земли, ранее принадлежавшие Церкви, если они 60 лет находились в ее владении. Др. конституция запрещала поручать судебное расследование духовным лицам, если одной из сторон в споре является духовенство. Решение наиболее важных вопросов было отложено до переговоров с папой.

В 1633 г., направляя Оссолинского в Рим, В. поручил ему урегулировать вопросы об отмене права посылать в Рим апелляции на решения духовных судов относительно десятины и о возможности духовенства приобретать землю. Оссолинский сумел добиться того, что папа запретил польск. мон-рям приобретать земли, суд нунция стал высшей апелляционной инстанцией по уголовным делам между светскими и духовными лицами. Папа также разрешил заменять десятину от урожая выплатой денежной суммы. На сейме 1635 г. эти договоренности с папой были оформлены как гос. законы. Их принятие на длительное время предотвратило возникновение конфликтов между шляхтой и католич. духовенством.

Лит.: *Голубев С. Т.* Киевский митр. Петр (Могилла) и его сподвижники. К., 1883—1898. 2 т.; *Kubala L.* Jerzy Ossoliński. Warsz., 1924; *Андрусіак М.* Sprawa Patriarchatu kijowskiego za Władysława IV // Prace historyczne w 30-lecie działalności profesorskiej Stanisława Zakrewskiego. Lwów, 1934; *Krajcar J.* The Ruthenian Patriarchate: Some Remarks on the Project for its Establishment in 17 Cent. // OCP. 1964. № 1—2; *Dziegelewski J.* O tolerancję dla zdominowanych: Polityka wyznaniowa Rzeczypospolitej w latach panowania Władysława IV. Warsz., 1986; *Плохий С. Н.* Папство и Украина: Политика рим. курии на укр. землях в XVI—XVII вв. К., 1989; *Макарий.* История РЦ. Кн. 6; *Флоря Б. Н.* Положение правосл. населения Смоленщины в составе Речи Посполитой (20—40-е гг. XVII в.) // RES. 1998. № 2.

Б. Н. Флоря

ВЛАДИСЛАВ ГРАММАТИК (не позднее нач. 40-х гг. XV в.— после 1480), южнослав. книгописец-каллиграф, агиограф, последователь тырновской книжной школы. Про-

исходил из богатого серб. рудничного центра Ново-Брдо. Сведения о В. Г. содержатся лишь в выходных записях переписанных им рукописей. Национальное происхождение В. Г. не установлено: он мог быть сербом, выходцем из Македонии или эмигрантом-болгарином. В болг. лит-ре приводятся аргументы в пользу болг. происхождения В. Г.: проживание в конце жизни в *Рильском мон-ре*, почти полное отсутствие житий серб. святых в Рильском Торжественнике 1479 г. Но последний аргумент не может иметь решающее значение, т. к. пространные жития серб. святых, за исключением Житий прп. Петра Коришского, иером. Феодосия и св. Стефана Дечанского Григория Цамблака, к-рые переписал В. Г., не включались в календарные сборники, в т. ч. и серб., из-за их объема, а используемая при переписке рукописей речевая, серб. по происхождению, орфография отличается у В. Г. высокой степенью нормированности и не дает оснований судить о его происхождении.

Следует также признать неубедительными попытки Г. Данчева отождествить В. Г. с соименными ему лицами, упомянутыми в источниках: «попом Владиславом», фигурирующим в Новобрдоском акте 1434 г., и дьяком Владиславом, служившим в канцелярии боснийского герц. Влатко Вуковича в 1466 г. (*Данчев.* Владислав. С. 16—28). Против 1-го отождествления свидетельствует то обстоятельство, что «попу Владиславу» в тот момент было бы не больше 20 лет, т. к. самыми ранними годами рождения В. Г. считаются 20-е гг. XV в.; не согласуется с ним и молчание В. Г. о своей принадлежности к числу священнослужителей. Во 2-м случае заметно явное несоответствие почерков боснийского канцеляриста и В. Г. (Там же. С. 22, фиг. 1).

Судя по памятникам, В. Г. получил хорошую каллиграфическую и лит. подготовку либо на Афоне, либо в одном из серб. культурных центров — при дворе деспота или Патриарха или в мон-ре, служившем центром епархии. Более вероятным является 2-й вариант, т. к. В. Г. нигде не упоминает о жизни на Св. Горе. В 50—70-х гг. XV в. В. Г. работал в слав. мон-рях Македонии, сначала в Младо-Нагоричине, затем в *Матейче*, находившемся под по-

кровительством вдовы султана Мурада II Мары *Бранкович*, а под конец жизни, вероятно, в Рильском. Последнее известие о В. Г. относится к сент. 1480 г., когда он, проживавший в то время в Жеглигове, оплатил работу для Рильского мон-ря, возможно, своего ученика мон. *Мардария* — Беседы на книгу Бытия («Шестоднева») Иоанна Златоуста (Болгария. Б-ка Рильского мон-ря. № 4/2; лист с послесловием — РГБ. Григор. № 52.3 / М. 1734.3).

В наст. время известно 7 рукописей, переписанных В. Г., 4 из них (№ 1, 3—5) имеют запись писца, 3 были атрибутированы ему по почерку:

1. Сборник, включающий «Шестоднев» свт. Василия Великого, книгу Иова с толкованиями, Евангелие от Иоанна с толкованиями Феофилакта, архиеп. Охридского, «Пределы» Климента Александрийского и антилат. полемическое сочинение. Переписан в 1456 г. в Младо-Нагоричине (Там же. № 4/14. 546 л.; Украина. ОГНБ. № 1—110. 77 л.).

2. Торжественник минейный на сентябрь—август (Нямецкий панегирик, или Нямецкий Торжественник). Переписан в 3-й четв. XV в. (Бухарест. Б-ка АН Румынии. Слав. 152. Л. 1—278 об.).

3. Сборник житий, полемических статей и сочинений, в т. ч. содержащий Жития Илариона, архиеп. Меглинского, и Константина-Кирилла Философа, «Шестоднев» свт. Василия Великого и «Маргарит» свт. Иоанна Златоуста (Загребский сборник Владислава). Переписан в 1469 г. в мон-ре Матейче для Дмитрия Кантакузина (Загреб. Архив ХАЗУ. III а. 47. 770 л.).

4. «Андрианты» и др. беседы Иоанна Златоуста. Переписаны в 1473 г. в мон-ре Матейче (Болгария. Б-ка Рильского мон-ря. № 3/6. 338 л.).

5. Торжественник минейный на февраль—январь с дополнениями (Рильский панегирик). Переписан в 1478—1479 гг. в мон-ре Матейче (Там же. № 4/8. 778 л.).

6. Сборник сочинений о св. Дмитрии Солунском (жития, чудеса, похвальные слова, в т. ч. Дмитрия Кантакузина). Переписан в 80-х гг. XV в. (РНБ. Вяз. Q. 279. 194 л.).

7. Сборник слов и житий. Переписан в 80-х гг. XV в. (Болгария. Б-ка Рильского мон-ря. № 2/23. 572 л.).

Подробное научное описание всех известных рукописей В. Г. выполнено Б. Христовой; в небольших





объемах его почерк также присутствует в ряде рукописей, переписанных в 80-х гг. XV в. в Рильском мон-ре (*Христова*. Владислав Граматик. С. 181).

Перу В. Г. принадлежат т. н. Рильская повесть и Послание Димитрию Кантакузину, служащее послесловием к Загребскому сборнику (изд.: *Kalužniacki E. Werke des Patriarchen von Bulgarien Euthymius. W.*, 1901. S. 405–413; *Христова*. Ръкописи. С. 165–177). Повесть, сохранившаяся в Торжественнике 1478–1479 гг. как продолжение Жития св. Иоанна Рильского и в ряде позднейших списков, разделяющихся на 2 редакции, рассказывает о восстановлении мон-ря в 1469 г. братьями-монахами Иоасафом, Давидом и Феофаном при покровительстве Мары Бранкович и о перенесении в обитель из Тырнова мощей св. Иоанна. Основному сюжету предпослана история завоевания Балканского п-ова османами. Тематически и стилистически она продолжает линию историко-агиографических повестей-трансляций нач. — сер. XV в., таких как «Повесть о перенесении мощей прп. Параскевы-Петки в Видин и Сербию» Григория Цамблака и анонимная «Повесть о перенесении мощей св. ап. Луки из Рогоса в Смедерево». Послесловие-послание В. Г. (издано при всех описаниях сборника 1469 г., а также: *Данчев*. Владислав Граматик... С. 137–142) — образец высокого риторического стиля в традициях тырновской книжной школы XIV в. В какой-то мере В. Г. было не чуждо и летописание: в выходной записи сборника 1473 г. он сообщает о войне османов с державой Ак-Коюнлу и о гибели в сражении на Евфрате паши Романии Хасмурата, а в Рильском сборнике 1479 г. о взятии турками принадлежащего Венеции Шкодера. При упоминании в записях тур. правителей В. Г. подчеркнуто доялен (см.: Этническое самосознание славян в XV ст. М., 1995. С. 169). Приписки-послесловия В. Г. изданы при описаниях его рукописей (см. также: *Данчев*. Владислав Граматик... С. 137–144; *Христова Б., Караджова Д., Узунова Е.* Бележки на българските книжовници X–XVIII вв. София, 2003. Т. 1 (X–XV вв.). № 126, 129–131).

В. Г. также и редактировал тексты. Переписанные им дважды (в 1469 и в 1479) пространное Житие Константина-Кирилла Философа и

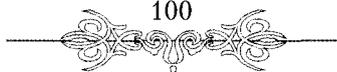
Слово похвальное Кириллу и Мефодию представляют особую позднюю редакцию текста, не зафиксированную др. рукописями, как восточно-, так и южнославянскими. При этом младший список обнаруживает по отношению к старшему следы дополнительной редактур (см.: *Флоря Б. Н.* Рукописная традиция памятников Кирилло-Мефодиевского цикла: (Итоги и задачи изучения) // *Жития Кирилла и Мефодия*: Факсим. изд. М., 1986. С. 25–40).

Объем переписанных рукописей и их репертуар в сочетании с каллиграфическими навыками позволяют рассматривать В. Г. как центральную фигуру в южнослав. книгописании и в культуре в целом сер.—2-й пол. XV в. Его сборники являются своеобразной антологией болг. переводов сер.—2-й пол. XIV в. («Маргарит», переводная часть Рильского Торжественника и др.), серб. XIV–XV вв. («Андрианты», «Шестоднев» свт. Василия Великого, Житие Григория Омиритского и др.) и сочинений авторов тырновской школы, главное место среди которых занимает Патриарх св. *Евфимий*. Об интересе В. Г. к наследию свт. Евфимия свидетельствует помещение в конце Рильского панегирика некалендарных текстов: посланий к митр. Унгро-Влахийскому Анфиму, мон. *Киприану* (впосл. митрополит Киевский) и игум. Тисманского мон-ря в Валахии *Никодиму*. Сборники В. Г., в первую очередь Рильский панегирик, содержат ряд уникальных текстов: Житие прп. Феодосия Тырновского, написанное Патриархом Каллистом, похвальное слово Филофее Иоасафа, митр. Видинского, послания митр. Анфиму и игум. Никодиму. Благодаря рукописям В. Г. сохранилась память о переводчиках с греч. языка Дионисии Дивном, *Антонии (Багаше)* и Антонии, ученике старца Геннадия.

Как переписчик В. Г. очень грамотен и внимателен: ошибки в его списках весьма редки. Благодаря грамотности и наличию точной датировки списки, сделанные В. Г., часто используются при издании текстов, особенно из сборников 1469 и 1479 гг. Вмешательство в текст наблюдается у него только в памятниках Кирилло-Мефодиевского цикла. При переписке В. Г. использовал 2 типа почерка: довольно крупный, почти литургический полуустав с небольшим наклоном вправо (сбор-

ники 1456 и 80-х гг. XV в., «Андрианты», Нямецкий Торжественник) и мелкий курсив (остальные рукописи и глоссы в кодексах, переписанные полууставом). Большинство рукописей В. Г. украшено крупными квадратными заставками арабескового стиля (только в сборнике сочинений о св. Димитрии Солунском использован балканский плетеный стиль), плетеными и неовизант. инициалами и сложной разноцветной вязью в заголовках (образцы см.: *Джурова А.* 1000 години българска ръкописна книга: Орнамент и миниатюра. София, 1981. Табл. 229–231, 235, 239; *Максимовић Ј.* Српске средњовековне минијатуре. Београд, 1983. С. 82–83 (рис. 33–35), цв. табл. 75–78). В каллиграфической манере В. Г. работали монахи-книгописцы Рильского мон-ря посл. четв. XV — раннего XVI в. Мардарий и Спиридон, вероятно обучавшиеся у него. Нормы правописания рукописей В. Г. сыграли важную роль в распространении ресавской орфографии среди книгописцев Зап. Болгарии и Македонии.

Лит.: *Daničić Gj.* Rukopis Vladislava gramatika pisan godine 1469 // *Starine*. Zagreb, 1869. Кнј. 1. С. 44–85; *Сперанский М. Н.* Загребский ръкопис на Владислав Граматик // Сб. за народни умотворения. София, 1900. Кн. 16–17. С. 325–338; *Сространов Е.* Опис на ръкописите в библиотеката при Рилския манастир. София, 1902. С. 43–44, 52–56, 104–114; *Лавров П. А.* Мат-лы по истории возникновения древнейшей славянской письменности. Л., 1930. С. XIX–XX; *Киселков В. Сл.* Народността на Владислав Граматик // Отец Паисий: Журнал. 1940. Кн. 2. С. 61–72; *он же*. Владислав Граматик и неговата Рилска повесть. София, 1947; *он же*. Проуки и очерти по старобългарска лит-ра. София, 1956. С. 309–311; *Mošin V.* Cirilski rukopisi Jugoslavenske akademije. Zagreb, 1955. [Vol.] 1. С. 61–67; *Климент Охридски*. Събрани съчинения. София, 1970. Т. 1. С. 475–478; Т. 3. С. 21–22, 32–33; *Данчев Г.* Рилската повесть на Владислав Граматик и споровете около двете и редакции // Тр. на Великотырновски пед. ин-т «Кирил и Методий». Велико Тырново, 1966. Т. 3. № 1. С. 49–88; *он же*. Владислав Граматик — книжовник и писател. София, 1969; *Ангелов Б.* Три неизвестни ръкописа на Владислав Граматик // Език и лит-ра. 1973. № 3. С. 91–93; *он же*. Из историята на старобългарската и възражденската лит-ра. София, 1977. С. 71–87; *Богдановић Д.* Историја старе српске књижевности. Београд, 1980. С. 225–226; *Зафиров М.* Един неизвестен ръкопис на Владислав Граматик // Старобълг. лит-ра. София, 1980. Кн. 6. С. 92–98; *Христова Б.* Владислав Граматик и българска култура през XV в. // Втори междунар. конгрес по българистика: Доклади. София, 1987. [Т.] 11: Стара българска лит-ра. С. 177–185; *она же*. Опис на ръкописите на Владислав Граматик. Велико Тырново, 1996; *Райков Б.* Сб. на Владислав Граматик от 1456 г. // *Palaeobulgarica*. 1991. № 4. С. 84–95; *Грков*





viñ-Mейцор J. Списи Димитрија Кантакузина и Владислава Граматака. Београд, 1993. С. 23–27; *Podskalsky G.* Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien, 865–1459. Münch., 2000. S. 352–355.

А. А. Турилов

ВЛАДЫКА, властитель, верховный правитель, государь; в церковном словоупотреблении обозначает священнослужителя. Словосочетанием «Владыка Небесный» обозначается Сам Господь, отсюда и наименование праздников, посвященных Господу Иисусу Христу, господскими, или владычными, праздниками. Именование «Владычица Небесная» относится к Божией Матери.

На литургическом языке, за богослужением, В. именуются епископы и пресвитеры — совершители богослужения. Напр., перед началом богослужения диакон обращается к совершителю его, хотя бы и в пресвитерской степени, со словами: «Благослови, владыко», но вне богослужебного обихода В. титулуются исключительно архиереи, при этом употребление титула носит в основном неофиц. характер, поскольку в офиц. обстановке, в частности в деловой переписке, к архиереям обращаются с титулами «Преосвященство», «Высокопреосвященство», «Блаженство», «Святейшество».

Титулом «Святой владыка» до 1852 г. обладал фактически суверенный правитель Черногории, к-рый одновременно в качестве митрополита был главой Черногорской Православной Церкви, когда в Черногории светская, гос., власть и власть церковная были разделены.

Старинное наименование деревень и сел «Владычными» или «Владыкиными» обыкновенно указывало на их принадлежность к *архиерейским домам*.

Греч. аналогом слова «владыка» является слово «деспот» (δεσπότης), к-рое первоначально обозначало светских правителей, государей, а затем стало употребляться и применительно к иерархам церковным.

Прот. Владислав Цыпин

ВЛАДЫШЁВСКАЯ Татьяна Федосеевна (род. 3.06.1944, Москва), музыковед, исследователь древнерус. певч. искусства и старообрядческой певч. культуры.

В 1970 г. окончила реторико-композиторский фак-т МГК, в 1976 г. защитила канд. дис. «Ранние формы древнерусского певческого иску-

ства» (науч. руководитель — Г. В. Келдыш); в 1993 г.— докт. дис. «Русская церковная музыка XI–XVII вв.». В 1974–1995 гг. преподавала историю рус. музыки в МГК. В 1980 г. организовала на кафедре истории рус. музыки курсы по палеографии и архивно-библиографической практике. Участвовала в становлении Центра церковной музыки им. прот. Д. Разумовского: с 1981 г. проводила хоровые фестивали, выставки, международные конференции «Музыкальная культура Средневековья» (1982, 1984, 1988, 1992). В 1991–2003 гг. читала лекции по древнерус. муз. культуре в Академии реставрации. В 1989–2003 гг. возглавляла отдел древнерус. музыки ЦМиАР. Читала лекции в Бостонском и Гарвардском ун-тах в 1993 г., в ун-тах Лечче и Сапиенца (Италия) в 2000–2001 гг.

С 2001 г. ведет разработанные ею курсы истории и теории древнерус. певч. искусства, источниковедения и палеографии в Московском гос. ун-те культуры и искусств, на отд-нии древнерус. певч. искусства. С 2002 г. В. читает лекции в МГУ на фак-те искусств по интегративному искусствознанию, палеографии и истории рус. музыки.

Расшифровки песнопений знаменного распева и реконструкции партесных концертов, выполненные В., исполнялись хорами под управлением В. Н. Минина, А. Т. Гринденко, А. Н. Котова, А. В. Малютина, Б. Г. Тевлина и др. С 1968 г. проводила экспедиционную работу, записывая песнопения старообрядческих общин и сев. рус. фольклор, в результате к-рой была создана коллекция записей песнопений и распевного чтения старообрядцев.

В. принадлежит ок. 100 работ по истории и теории рус. музыки и древнерус. певч. и колокольного искусства, палеографии, старообрядческой культуре, вопросам синтеза церковных искусств.

Соч.: Типографский устав как источник для изучения древнейших форм певческого искусства // *Musica antiqua*. Bydgoszcz, 1975. Vol. 4. S. 607–620; Партесный хоровой концерт в эпоху барокко // *Традиции рус. муз. культуры XVIII в.* М., 1975. С. 72–112. (ГМПИ. Сб. тр.; Вып. 21); К вопросу об изучении традиций древнерус. певч. искусства // *Из истории рус. и сов. музыки*. М., 1976. Вып. 2. С. 40–61; К вопросу о связи нар. и профессионального древнерус. певч. искусства // *Муз. фольклористика*. М., 1978. Вып. 2. С. 315–336; *Рус. муз. палеография*: Хрестоматия. М., 1978; Архангелские певч.

традиции как источник для реконструкции древнерус. муз. культуры // *Musica antiqua*. 1982. Vol. 6. S. 893–905; К вопросу о роли визант. и национальных рус. элементов в процессе возникновения древнерус. церк. пения: IX Междунар. съезд славистов: Докл. М., 1983. С. 1–49; Старообрядческое пение как источник изучения древнерус. церк. музыки // *Dzelo muzyczne: teorija, historija, interpretacija*. Kraków, 1984. S. 177–192; Система подобнов в древнерус. певч. искусстве (по мат-лам старообрядческой традиции) // *Musica antiqua*. 1985. Vol. 7. S. 739–750; Византийская муз. эстетика и ее влияние на певч. культуру Древней Руси // *Византия и Русь*. М., 1989. С. 145–160; Азбучные знаки знаменной нотации и их семиотические истоки // *Муз. культура Средневековья*. М., 1990. Вып. 1. С. 81–109; Музыкальный мир Оптиной пустыни // *Оптина пустынь: мон-рь и рус. культура: Мат-лы Междунар. симп. в г. Бергамо*. М., 1993. Вып. 1. С. 129–141; Музыка Древней Руси // *Vagner G. K., Владышевская Т. Ф.* Искусство Древней Руси. М., 1993. С. 172–246; О чтении и пении псалмов в Древней Руси // *Musica antiqua Europa Orientalis*. Bydgoszcz, 1994. Vol. 10. S. 175–185; Древнерус. муз. культура. Рус. муз. культура XVIII в. // *История рус. музыки: Учебник*. М., 1999. Вып. 1. С. 6–225; Музыка и иконопись: Синтез древнерус. искусства // *Реставратор*. М., 2001. С. 69–76.

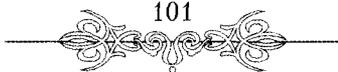
И. В. Старикова

ВЛАСИЙ [греч. Βλάσιος], свт. (пам. греч. 22 февр.). Хотя в Синаксаре К-польской Церкви X в. и ряде др. визант. календарей В. назван просто епископом (*SynCP. Col. 484; Mateos. Turicon. T. 1. P. 236*), в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца под этой датой указана память В., папы Римского. Однако о существовании папы с таким именем ничего неизвестно. Высказывались также предположения, что В. является одним лицом со спмч. *Власием*, еп. Севастийским, а титулование его папой произошло из-за того, что 22 февр. отмечалась память св. Телесфора, папы Римского.

Ист.: *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 3. Σ. 307. Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 52; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 83.

ВЛАСИЙ (ок. 830 — 18 февр. 910/911/912), прп. Аморийский (пам. греч. 20 дек., 18 февр., 31 марта). Род. в мест. Аплатианаида, недалеко от г. *Аморий* (М. Азия), в знатной и богатой семье. Отца В. звали Ираклис, возможно, это было родовое имя. Старший брат В. получил хорошее образование и стал священником в храме Св. Софии в К-поле.

В., названный при Крещении Вассилием, вскоре после 847 г. был рукоположен во иподиакона Евстратием, митр. Пессинунтским, учеником



свт. Игнатия, Патриарха К-польского (Аморий, разрушенный арабами в 838, тогда еще не был восстановлен). Затем В. отправился к брату в К-поль и был рукоположен свт. Игнатием во диакона храма Св. Софии. Однако через нек-рое время покинул столицу, вероятно, в связи с низложением Игнатия и переходом патриаршего престола к свт. Фотию (858) и отправился в Рим через Болгарию. Там недобросовестный спутник продал В. в рабство, из к-рого тот освободился, по видимому, через неск. лет благодаря сочувствию своего хозяина и др. новообращенных в христианство знатных болгар. Покинув Болгарию, В. отправился в Рим по Дунаю, но был схвачен пиратами, ограблен и оставлен в безлюдном месте. По молитве святого ангел вывел его обратно в пределы Болгарии, где В. познакомился с неким епископом, представившим его Борису-Михаилу, первому христ. правителю Болгарии (852–889). Вместе с этим епископом В. прибыл в Рим, где принял монашеский постриг от Евстратия (грека из Кизика), игум. мон-ря св. Кесария. В этом мон-ре В. в течение более чем 18 лет исполнял должности канонарха, экклесиарха и переписчика книг. Там же он был рукоположен во иерея. В Риме В. совершил неск. исцелений, а у «первого из римлян» (πρῶτος τῶν Ῥωμαίων, возможно, имеется в виду должностное лицо) по его молитве родился наследник, восприемником к-рого стал В. Затем В. под предлогом путешествия в ПUTEОЛЫ для поправки здоровья покинул Рим вместе с учениками Лукой, Симеоном и Иосифом и отплыл в К-поль. Здесь он был радушно принят игум. Студийского мон-ря Анатолием, к-рый представил его Патриарху К-польскому свт. Антонию II Кавлею (893–901) и имп. Льву VI Мудрому (886–912). Житие так описывает встречу В. с императором: оставленный стражниками ожидать аудиенции в специальном помещении дворца, В. заглянул в единственную открытую дверь и, увидев императора, занятого переписыванием книг, принял его за простого писца. В. спросил его, где же обитает император. Тот, восхищенный простосердечием святого, усадил его рядом с собой на подставку для ног и стал с ним беседовать. Когда же В. догадался, кто перед ним, Лев рассказал, что Хри-

стос за 3 года до того показал ему во сне облик старца.

После 4-летнего пребывания в Студийском мон-ре В. испросил у игум. Анатолия позволение отплыть вместе с учениками на Афон. Там В. был сначала враждебно встречен местными жителями, однако затем сумел расположить их к себе. В. пробыл на Св. Горе 12 лет, основав там мон-рь, название к-рого неизвестно. Однако из-за возникших разногласий относительно права на владение этими местами, доставлявших братии немало беспокойства, В. пришлось вновь отправиться в К-поль, где ему удалось получить от имп. Льва хрисовул с земельными пожалованиями. В столице В. заболел и вскоре умер, за 3 дня узнав о предстоящей кончине. В. был похоронен в алтарной части Георгиевской ц. Студийского мон-ря, находившейся по левую сторону от главного монастырского храма во имя Иоанна Предтечи.

Житие В. (ВНГ, N 278) было написано еще при жизни игум. Анатолия одним из постриженников последнего по заказу и, возможно, со слов Луки, ученика В., к-рый стал его преемником в качестве игумена на Афоне. Вероятно, упоминаемая в сохранившемся фрагменте хрисовула Льва VI афонским мон-рям «обитель Луки» есть не что иное, как мон-рь, основанный В. В силу близости к описываемым событиям житие В. является ценнейшим источником по истории начала монашеской жизни на Афоне. Оно также проливает свет на связи первых святогорских обителей со Студийским мон-рем. В состав жития входит повесть о прп. Евфросине Поваре (пам. 11 сент., ВНГ, N 628). По-гречески житие сохранилось в одной рукописи (Paris. gr. 1491. X в.), однако оно оказалось в составе Четий Миней, переведенных на церковнослав. язык во 2-й пол. XII в. Впосл. этот же перевод был включен в ВМЧ. На основе слав. перевода уже на рус. почве была составлена проложная статья, изобилующая ошибками: В. частично спутан с Евфросином, мон-рь св. Кесария с г. Кесарией и т. д. Эта статья вошла в рус. Пролог 2-й редакции.

Ист.: ВНГ, N 278; SynCP. Col. 576; Леонид (Кавелин), архим. Житие прп. Власия Мниха, памятник словено-болг. письменности IX в. СПб., 1887. (ПДП; Т. 65); Vita S. Blasii / Ed. H. Delehaye // ActaSS. Nov. Vol. 4. App. P. 657–669.

Лит.: Fusconi G. M. Biadgio d'Amorio // BiblSS. T. 3. Col. 154–156; Brehier L. Blaise d'Amorium (8) // DHGE. T. 9. Col. 62–64; Lake K. The Early Days of Monasticism on Mount Athos. Oxf., 1909. P. 8–52, 84–86; Лопарев X. М. Греч. жития святых VIII–IX вв. Пг., 1914. Ч. 1. С. 484–490; Grégoire H. La vie de St. Blaise d'Amorium // Byz. 1929/1930. Vol. 5. P. 391–414; Гюзелев В. Житието на Власий Аморийски като извор за българската история // ГСУ, ФСФ. 1968. Кн. 3. N 61. С. 3–31; ОНЕ. Т. 9. Σ. 927–928; Afinogenov D. The Church Slavonic Life of St. Thaddaios, the Martyr of the Second Iconoclasm // AnBoll. 2001. Vol. 119. P. 313–338.

Д. Е. Афиногенов

ВЛАСИЙ († ок. 316), сцмч., еп. Севастийский (пам. 11 февр., пам. зап. 3 февр.); пострадал при имп. Лицинии в г. Севастия Армянская в Каппадокии (ныне Сивас, Турция).



Сцмч. Власий.

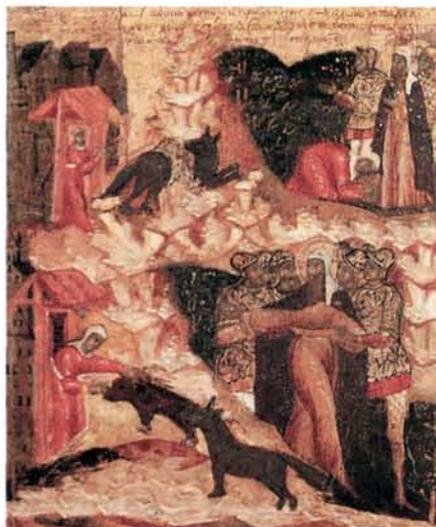
Икона. 2-я пол. XV в.

(Музей изобразительных искусств Республики Карелия, Петрозаводск)

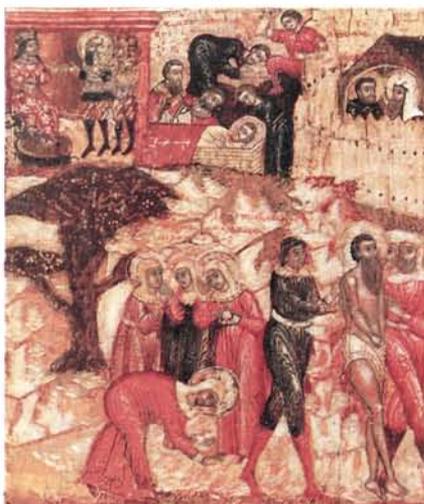
В ряде источников мученическая кончина В. относится ко времени правления Диоклетиана, т. к. святитель назван современником казненного при этом императоре мч. Евстратия (пам. 13 дек.). В. посещал мч. Евстратия в темнице и, когда тот умер, предал его тело земле. Во время гонений святой скрывался в пещере на горе Аргеос, где подвизался в безмолвии, постничестве и молитве. К его пещере приходили дикие звери, к-рых В. исцелял от болезней возложением рук. По приказу правителя Севастии Агриколая он был схвачен. По дороге в город он обратил мн. язычников в христианство, по молитве В. был спасен отрок, у к-рого в горле застряла кость, В. заставил волка вернуть вдове похищенного поросенка. В Севастии



епископ был заключен в темницу. Узнав об этом, благочестивая вдова заколола единственного поросенка и, приготовив из него кушанье, отнесла в темницу. Приняв подношение, В. обещал ей и всем, кто будет чтить его память, благополучие и достаток. На требование Агриколая поклониться языческим богам В. ответил отказом, и тогда правитель приказал жестоко избить святого, затем подвесить его на дереве и строгать железными орудиями. По дороге в тюрьму за епископом следовали 7 благочестивых женщин, собиравших кровь из ран святого и помазывавшихся ею. Их взяли под стражу и привели к Агриколаю. Правитель предложил им великие почести и богатства, если они одумаются и принесут жертвы богам. Женщины сделали вид, что согласились, и, взяв идолов, отправились к озеру для омовения. Однако они утопили идолов. Узнав об этом, Агриколай был в ярости и приказал раздеть женщин, подвесить и строгать железными гребнями, но вмес-



Чудо о возвращении волком поросенка. Клеймо (26) рамы с Житием сцмч. Власия. Кон. XVII — нач. XVIII в. (ЯХМ)



Сцмч. Власия ведут в темницу. Женщины помазываются каплями его крови. Исповедничество и казнь христиан. Клеймо (34) рамы с Житием сцмч. Власия. Кон. XVII — нач. XVIII в. (ЯХМ)

крестным знаменем и пошел по воде как по суше. Затем он обратился к язычникам с призывом показать силу их богов и последовать за ним. Тогда 68 человек вошли в озеро и утонули. Разгневанный правитель приказал отсечь головы В. и 2 отрокам. Тела мучеников были погребены на месте казни за городом женщиной по имени Елисса. На их гробнице происходили исцеления.

Вскоре после смерти В. его почитание стало быстро распространяться как на Востоке, так и на Западе. Святой почитается как целитель детей (на Западе), к нему обращаются с молитвой при болезнях горла. На Руси он считается покровителем пастухов и животных.

В зап. и древних вост. календарях память В. отмечалась 3 февр. (MartRom. P. 47), но впосл. в Византии это празднование было перенесено на 11 февр. из-за близости двенадесятого праздника Сретения Господня (2 февр.). В ряде мартирологов IX в. (Адона, Узурда и Ноткера) память В. встречается под 15 февр.

Известны 4 весьма схожие редакции мученических актов В. Из греч. житий одно принадлежит *Симеону Метастрасту* (кон. X в.) (ВНГ, N 277), похвала написана *Феодором*, еп. Кизическим (сер. X в.) (ВНГ, N 277k). Есть неск. источников на лат. языке (ВНЛ, N 1370–1380) и арм. житие (ВНО, N 183).

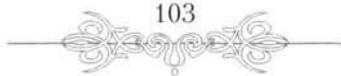
Пространное житие В. дометафрастовской редакции (ВНГ, N 276) пе-

реводилось на слав. язык дважды — в X в. в Болгарии в составе февральской Минеи Четвы (перевод известен в списке 1-й четв. XV в. — РГБ. МДА. № 92. 1) и не позднее XII в. (старший список — РГБ. Вол. № 594. Л. 83 об. — 88 об., посл. четв. XV в.; эта же редакция вошла в XVI в. в ВМЧ). Краткое житие переведено не позднее сер. XII в. в составе нестишного Пролога на Руси (старший список — РНБ. Соф. № 1324, кон. XII — нач. XIII в.) и в составе стишного Пролога в 1-й пол. XIV в. у юж. славян.

Память В. отмечалась в К-поле в его мартирии при ц. ап. Филиппа, находившейся в квартале Мильянада близ цистерны св. Мокия (SynCP. Col. 457). Синаксарь К-польской Церкви не сообщает, где именно находились мощи В., однако Антоний Новгородский в 1200 г. видел мощи и главу В. в мон-ре Пантократора (Книга Паломник. С. 25). Согласно анонимному описанию К-поля (т. н. Аноним Меркати, 1190), в местности Зевгма на берегу Золотого Рога в ц. во имя сцмч. Власия хранились его мощи, часть мощей находилась в ц. Богородицы Фара в Большом дворце в К-поле (Описание святынь К-поля в латинской рукописи XII в. // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси. М., 1996. С. 440, 451).

Перенесенные на Запад во время крестовых походов мощи В. попали во мн. страны, почитание святого распространилось в Италии, Франции, Бельгии, Германии и Далмации (В. считается покровителем г. Дубровника). В Риме было по крайней мере 5 церквей во имя Власия.

В 1205 г. из К-поля была привезена большая часть руки В. в мон-рь Сен-Жан-де-Винь, в 1206 г. — верхняя часть черепа святого в ц. Божией Матери в г. Суасон, в 1230 г. — часть руки В. в г. Брюгге (Бельгия), подаренная Готье Прево к-польской ц. Божией Матери Халкопратийской. В соборе Парижской Богоматери также хранилась рука В., в часовне Сент-Шапель — его глава (в числе реликвий, приобретенных в 1247 Балдуином II), в Клерво — лопатка святого. Часть мощей В. находилась в мон-ре *Корвей*. Согласно греч. традиции, глава В. хранится в афонском мон-ре *Кастамонит*, а правая рука — в мон-ре при *Дионисия* (Дионисий). Большое количество мощей В. вызывает трудности с их идентификацией.





Сцмч. Власий и свт. Спиридон,
еп. Тримифунтский.
Икона. Нач. XV в.
(ГИМ)

На Руси почитание В. ассимилировалось в народном представлении с культом языческого бога *Велеса*, покровителя скотоводов и земледельцев. Среди реликвий, привезенных из К-поля в Новгород Добрыней Ядрейковичем (впосл. архиеп. *Антоний*), была частица мощей В. (Книга Паломник. С. ХСV). В 1663 г. архим. Феофан из мон-ря Кастамонит приехал без царского позволения в Нов. Иерусалим к ссыльному Патриарху Никону и передал ему грамоту от всех афонских мон-рей и часть мощей В. (*Кантрев*. С. 190). В XII в. ц. во имя Власия была построена на Волосовой ул. в Новгороде. Церкви, посвященные В., существовали в Пскове, Ярославле, Костроме, Вологде и Москве.

В серб. списках чина освящения дома встречается молитва В. (напр.: РГАДА. Ф. 196 (собр. Ф. Ф. Мазурина). Оп. 3. № 125. Л. 1, 1-я пол. XIV в.). В ряде хорват. глаголических списков *Ритуала* в составе *бrevиариев*, *миссалов* и сборников XIV–XVI вв., а также в первопечатном Ритуале (Сень, 1507–1508) ко дню памяти В. приурочен чин освящения плодов (яблок) или хлеба, а иногда того и другого вместе (*Tandarič*. N 30. S. 31–33, 35, 39, 40). Указание на благословение в этот день хлеба, целительного для недужных, дается и при службе В. в хорват. латинографичном Дубровницком миссале посл. трети XVI в. (Vatic. Neofiti. 55. Fol. 313 – *Gianelli C., Graciotti S.* P. 304).

Ист.: BHG, N 276–277k; BHL, N 1370–1380; BHO, N 183; ActaSS. Febr. T. 1. P. 334–347; PG. T. 116. P. 817–830 [passio]; SynCP. Col. 457, 458, 988; ЖСв. Февр. С. 211–221; *Lotyšev*. Menol. T. 1. P. 328–336; *Garitte G.* La Passion de S. Irénarque de Sébasteé et la Passion de S. Blaise // AnBoll. 1955. Vol. 73. P. 18–54; *Tandarič J.* Hrvatoglagoljski ritual // Slovo. Zagreb, 1980. N 30; *Gianelli C., Graciotti S.* Il Messale croato-raguseo (Neofiti 55) d. Biblioteca Apostolica Vaticana. Vat., 2003.

Лит.: *Skurla S.* Sveti Vlaho: biskup i mučenik od Sevasta, dubrovački obranitelj. Dubrovnik, 1871; *Кантрев Н. Ф.* Характер отношений России к Правосл. Востоку в XVI и XVII ст. М., 1885; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 66, 67; *Janin*. Églises et monastères. P. 64, 65; *Janin R.* Blaise (28) // DHGE. T. 9. Col. 69; LTK. Bd. 3. S. 525; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 83; *Gordini G. D.* Biagio // BiblSS. Vol. 3. P. 158–160; 160–165; 165–170; *Топоров В. Н.* Боги // Слав. древности: Этнолингвистич. слов. М., 1995. Т. 1. С. 210, 211; *Толстой Н. И.* Власий // Там же. С. 383, 384; *Cavallaro R. S.* Biagio tra folklore e mito. R., 1996.

Л. А. Бугаевская,

П. И. Жаворонков, А. А. Турилов

Иконография. Согласно Большаковскому иконописному подлиннику сводной редакции (XVIII в.), В. был «сед, брада по персям», сужающаяся книзу; изображался в крещатой фелони («ризы кресты обон равны, черная и белая»), светлом подризнике, в омофоре, с Евангелием в руках (*Большаков*. Подлинник иконописный. С. 72, 101). Образ этого святого в рус. иконописных подлинниках обладает архетипической характеристикой: описания др. святых уподоблены В. так же часто, как и образу свт. Николая, они касаются отдельных черт, гл. обр. бороды (напр., сцмч. Евсевий Самосатский – «брада Власиева» – Там же. С. 22; св. блгв. кн. Глеб Всеволодович – «брада доле Власиевы и поуже» – Там же. С. 113), возрастной характеристики (напр., сцмч. Корнут, еп. Никомидийский, – «сед, власы и стар, аки Власий», еп. Сисиний Кизический – «сед, аки Власий» – Там же. С. 29, 109), а также типологии образа святителя (напр., свт. Сильвестр в изображении «Воздвижения Креста» – Там же. С. 29) или старца (в т. ч. и в композициях на евангельские сюжеты, напр. «Зачатие св. Иоанна Предтечи»: «За Захариею стоят старцы близ его, один сед брадою, аки Власий, а другой, аки Никола...» – Там же. С. 32). Др. иконописный подлинник того же времени (Филимоновский) к описанию В. добавляет изображение свитка с надписью: «Господи, Боже мой, аще в скорбех или в напастех помянет имя мое, исполни комуждо прошения сердца его» (*Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 269). В «Ерминии» *Дионисия Фуринографита* (нач. XVIII в.) предписано изображать В. следующим образом: «Старец кудрявый с остроконечною бородою» (Ч. 3. § 8. № 29); в разд. «Как изображаются стра-

дания мучеников каждого месяца всего года» под 11 февр. дано пояснение: «был усечен мечем» (Ч. 3. §§ 22).

Одно из ранних сохранившихся изображений В. представлено на фреске ц. Санта-Мария Антиква в Риме, X в.; в рост (рядом с образом Богородицы с Младенцем (тип Гликофилусы)) В. показан на 2-й юж. колоннаде базилики Рождества Христова в Вифлееме (1130–1139).

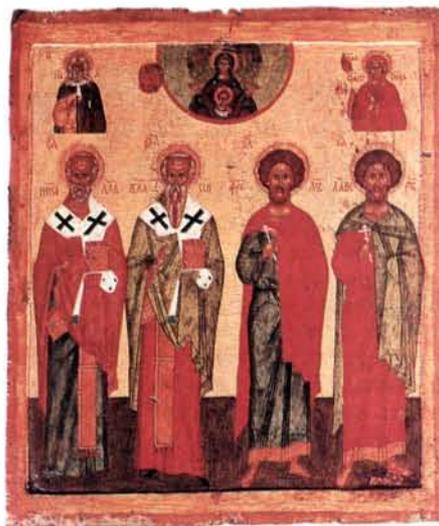
В храмовой росписи наиболее многочисленными являются примеры включения В. в изображение св. отцов Церкви, украшающее стену алтарной апсиды. Большое число таких росписей сохранили церкви Каппадокии, подчеркивая особое почитание В. здесь. Он изображен, как правило, в центральной апсиде, в церквях: арх. Михаила в Ыхла-ре, IX–X вв., – с юж. стороны ап. Павел, с северной – В.; «Большая голубятня» (св. Архангелов) в Чавушине, между 963 и 969 гг., представлен в юж. регистре рядом с равноапостольными Константином и Еленой, облачен в фелонь зеленого цвета; Балкан-Дереси № 4 (святых Петра и Павла), X в.; в Гёреме № 15а, X в., – в сев. части апсиды; Дирекли-килисе, кон. X – нач. XI в.; Карабулут-килисе в 2 км к югу от Авджылара в Гёреме, 1-я четв. XI в., – в нижнем регистре открывает с сев. стороны ряд святителей (8 фигур), к-рые одной рукой благословляют, в другой держат кодекс (В. в розовой фелони, борода белого цвета, закруглена на конце); Чарьклы-килисе (Св. Креста) в Гёреме № 22, XI в.; св. Феодора в Тагаре, XI в.; мон-ря Эски-Гююш, 2-я или 3-я четв. XI в.; «Бородатых святых» близ Соганлы, 1106 или 1021 г.; в Ыспыдыне, XI в., – вместе со свт. Поликарпом Смирнским; Саклы-килисе (св. Иоанна Крестителя) в Гёреме, 3-я четв. XI в., – вместе со святителями Иоанном Златоустом и Николаем Мирликийским, борода В. остроконечная; Кирк-Дам-Алты-килисе (св. Георгия), между 1282 и 1295 гг., – в юж. части апсиды рядом со св. Афиногеном, также особо почитаемым в Каппадокии; Токалы № 2 в Гёреме, XIII в., – в сев. апсиде вместе со св. Никандром, оба седобородые старцы в епископских одеждах. Такое же размещение фигуры В. в храмовой декорации характерно для др. храмов средневекового периода: мозаика апсиды кафедрального собора в Монрале (Сицилия), XII в., фрески ц. Спаса на Нередице в Вел. Новгороде, 1199 г., – в центральной апсиде, во 2-м регистре святительского чина, рядом со свт. Ипатием Гангрским, фронтально в рост, в левой руке – Евангелие, правой благословляет. Н. В. Пивоваровой отмечена композиционно-смысловая связь В. и свт. Николая Мирликийского (в 1-м регистре, над В.), «объединяемых как действенные заступники и помощники в

бедах» (Пивоварова. С. 43). От поздне-визант. периода сохранился ряд подобных изображений в балканских храмах: в ц. св. Николая Шишевского в Нире близ Скопье (Македония), ок. 1380 г., — фигура святого представлена в числе 4 святителей (фронтально в $\frac{3}{4}$ -ном развороте), изображенных на сев. и юж. стенах алтаря (возможно, входили в композицию «Небесная литургия»); в ц. вмч. Димитрия Маркова мон-ря (Македония), 1376–1381 гг., в нижнем ярусе в алтарной композиции «Евхаристия» — в $\frac{3}{4}$ -ном развороте, в крещатой ризе, обеими руками держит полуразвернутый свиток. В алтаре ц. Введения во храм Пресв. Богородицы в Липляне (Косово и Метохия, Сербия), ок. 1380 г., в композиции «Поклонение жертве» образ сурового старца, предположительно В., сходен с изображением святого в Марковом мон-ре, использованы те же художественные приемы: мощная лепка объемов, крупный нос, небольшие глаза, сходящиеся на переносице кустистые брови. В церкви в Липляне борода В. более короткая, не остроконечная, а округлая. Изображен В. также в росписи ц. Рождества Богородицы Снеготорского мон-ря, 1313 г., в юж. части апсиды, во 2-м регистре святительского чина, рядом со свт. Спиридона Тримифунтским (Сарабьянов В. Д. Иконографическая программа росписей собора Снеготорского мон-ря // ДРИ. СПб., 1999. С. 229), и предположительно в жертвеннике ц. свт. Николая в Гостинопольском мон-ре, ок. 1475 (?) г., — кон. XV в. (не сохр.); над входом с сев. стороны в ц. Власия, сер.— 2-я пол. XV в. (?).

Почитание святого было широко развито на Руси, особенно в новгородских землях. Сохранилось большое число икон, своеобразно отразивших переход дохрист. традиций в область правосл. мировоззрения; целый ряд святых народное религ. благочестие связало с исполнением ими функции покровителей земледелия и скотоводства (помимо В. свт. Николай, мученики Флор и Лавр, вмч. Георгий, свт. Спиридон Тримифунтский). Состав святых мог варьироваться; для Центрального и Сев.-Зап. регионов характерно почитание свт. Модеста Иерусалимского — старообрядческая икона из Невьянска «Избранные святые: Медост, Власий, Флор, Лавр» (сер. XIX в., частная коллекция, Екатеринбург); на пейзажном фоне рядом с каждым из святых изображены животные, к-рым они покровительствуют, возле В. — коровы, оба святителя в епископском облачении, на головах митры. Почитание же В. как охранителя домашних животных (как правило, крупного рогатого скота), опирающееся на эпизоды его жития, было в народной среде наиболее устойчивым (известны случаи, когда икона этого святого помещалась

в коровниках и хлевах; см.: Краткий обзор благочестивых обычаев и установлений, существующих в Пензенской епархии // Пензенские Ев. 1880. № 2 (15 янв.). С. 1–12).

В основе парного изображения В. и свт. Спиридона, еп. Тримифунтского, в рус. иконах также лежит народное представление об их покровительстве домашнему скоту, опирающееся на эпизоды житий. На иконе (нач. XV в., ГИМ) из ц. Власия в Вел. Новгороде (построена в 1407) святители восседают напротив друг друга на фоне скалистых гор, у ног В. — коровы и козы, возле Спиридона — овцы, козы, свиньи. Подобным образом они изображены в ниж-



Избранные святые.
Икона. Кон. XIV — нач. XV в.
(ГТГ)

нем ярусе 3-рядной иконы сев. письма (кон. XV — нач. XVI в., ГРМ) «Чудо архангела Михаила о Флоре и Лавре. Святители Власий и Спиридон».

На иконах, где В. изображен в составе святых, родственных ему по функции покровителя, он как епископ часто представлен рядом со свт. Николаем: на новгородской иконе из собр. Рябушинского «Избранные святые» (кон. XIV — нач. XV в., ГТГ) — парные изображения в рост святителей и мучеников (Флора и Лавра), наверху, в центре, — Богородица «Знамение» в небесном сегменте, по сторонам — прор. Илия и вмч. Параскева (покровительница полей и скота); на 3-створчатом новгородском складе «Избранные святые» (кон. XIV — нач. XV в., ГТГ), в середине со свт. Николаем, на створках мч. Флор и мц. Анастасия (покровительница овцеводства); на новгородской иконе «Вмч. Параскева Пятница» (1-я пол. XV в., ГТГ) — по сторонам нимба вмч. Параскевы поясные изображения свт. Николая и В. в епископских одеждах; на 2-рядной иконе XV в. из коллекции Н. П. Лиха-

чёва (ныне ГРМ) свт. Николай и прор. Илия — в верхнем ряду, вмч. Параскева и В. (в голубой фелони, в омофоре, правая рука благословляет, в левой покровенной — Евангелие) — в нижнем ряду.

На одной из ранних новгородских икон (2-я пол. XIII в., ГРМ), «Прп. Иоанн Лествичник, вмч. Георгий и сщмч. Власий», меньший по сравнению с центральным образом прп. Иоанна Лествичника масштаб фигур вмч. Георгия и В. связывает их в своеобразное парное изображение, отмеченное и мученическим достоинством святых: у вмч. Георгия — крест в правой руке, у В. — фелонь красного цвета (борода клиновидная, средней длины, правая рука благословляет, в левой покровенной — Евангелие). Близка по времени создания этой иконе двусторонняя костяная иконка (27×33 мм) посл. трети XIII в. (из раскопок 1969 в Неревском конце Новгорода) также с поясными образами В. на одной стороне и вмч. Георгия на другой. Исключительно патрональным характером обеих икон объясняет выбор святых В. Л. Янин (см.: Янин В. Л. Патрональные сюжеты и атрибуция древнерус. художеств. произведений // Он же. Средневеков. город. М., 2004. С. 365–367). Иконы, где В. изображен среди избранных святых, состав к-рых определялся заказчиком и где могли быть представлены небесный покровитель храма, для к-рого икона предназначалась, и наиболее почитаемые святые или святые, соименные членам семьи заказчика, составляют наибольшее число: «Спас на престоле с избранными святыми» (2-я пол. XIII — нач. XIV в., ГТГ) — на нижнем поле, в центре (оплечно — в омофоре), между изображениями мучеников Флора и Лавра; новгородская икона-трехрядница «Избранные святые» (2-я пол. XIV в., ГТГ) — В. в 1-м верхнем ряду (в рост), где также представлены свт. Николай, Богоматерь Великая Панагия, Иоанн Милостивый, архидиак. Стефан и прп. Варлаам; крест запрестольный с изображениями избранных святых (Новгород, кон. XIV — нач. XV в., ГТГ) — на обороте (на перекладине) креста в медальоне поясной образ В.; «Крещение» с Деисусом и избранными святыми (Новгород, кон. XIV в., ГТГ) — в клейме (по поясу) вместе со свт. Григорием Богословом; «Свт. Николай с избранными святыми» (XV в., Саратовский гос. художественный музей им. А. Н. Радищева) —верху В., целители Косма и Дамиан, архидиак. Стефан, по сторонам от нимба свт. Николая — мученики Флор и Лавр; «Свт. Николай с Деисусом и избранными святыми» (Вологда, XV в., ГТГ) — на полях поясное изображение В. в числе др. святых; на резной раскрашенной иконе «Чудо Георгия о змие с Деисусом и избранными святыми» (Новгород, нач.

XVI в., ГММК) — поясные изображения 8 святых в нижнем ряду слева, между свт. Василием Великим и вмч. Димитрием.

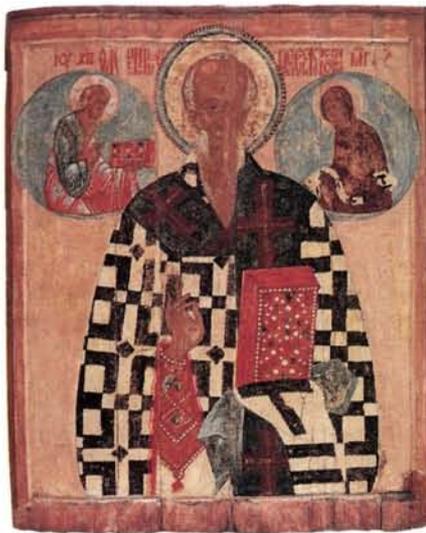
Исследователи (см.: Иконы Пскова. Кат. 22) отмечали редкий для псковской иконописи состав святых на иконе «Избранные святые в предстоянии Богоматери «Знамение»», 1-я пол. XVI в. (ПИАМ), — в центре в рост фронтально изображены прор. Илия, святители Николай и Василий Великий, вмч. Георгий, сверху справа и слева — святые Флор и Лавр, Параскева и Анастасия. Объяснение выбора святых намерением заказчика представить небесных покровителей, соименных членам его семьи, затруднило идентификацию святителя в центре слева, названного Василием Великим. Возможность же связать эту икону с желанием собрать на ней святых — покровителей земледелия и скотоводства позволяет не только уточнить прочтение написания имени святого (Ва[Ас[ЕИ]) как «Власий», но и связать ее с рядом подобных икон новгородского происхождения. Образ В. на этой иконе стилистически сходен с изображением святого на др. псковской иконе, «Чудо св. Георгия о змие. Избранные святые» (2-я пол. XVI в., ПИАМ), —



Богоматерь с Младенцем и сщмч. Власий. Икона. XV в. (ГРМ)

слева сверху поясные изображения В. и святых Флора и Лавра, В. в красной фелони, на левой покровенной руке — кодекс на омофоре, правой благословляет.

В. (в облачении святителя, с кодексом в левой руке, правая — в молении) в числе избранных святых представлен на Богородичных образах: на новгородском 3-створчатом складне «Богоматерь «Знамение», Никола и Власий» — на правой створке (сер. XV в., ГИМ); на иконе «Богоматерь Грузинская (Иерусалимская)» с В. в клейме, на обороте —

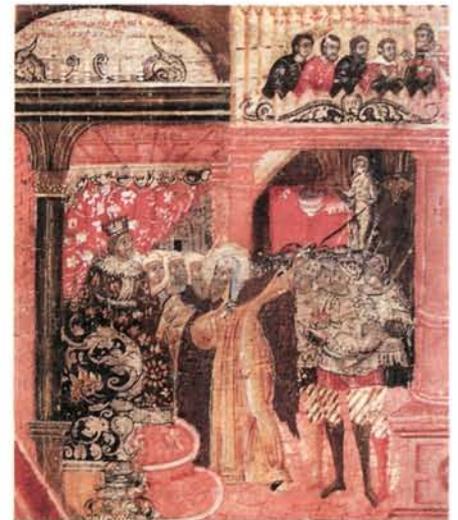


Сщмч. Власий. Икона. 2-я пол. XV в. Муром (ЦМиАР)

«Чудо в Хонех» (Новгород, 2-я пол. XV в., ГТГ) — около нимба Богоматери, слева, в красном круге поясной образ В.; на иконе «Богоматерь Умиление (Подкубенская?) с избранными святыми» (Новгород?, посл. четв. XV в., ГТГ) — сверху поясные изображения святых: прор. Илия, св. Иоанн Предтеча, свт. Николай, В.; на 3-створчатом складне «Богоматерь Ярославская и избранные святые» (Москва, 1491 г., ГТГ) — В. на правой 4-рядной створке (рядом мученики Лавр и Флор); на иконе «Избранные святые в предстоянии Богоматери «Знамение»» (кон. XV в., ПИАМ) — в среднике иконы фронтально в рост, вместе со свт. Николаем, архидиак. Стефаном, сщмч. Климентом, мученический чин стоящих рядом святителей В. и Климента обозначен красным цветом их фелоней, в левой покровенной руке В. — кодекс на омофоре, правой благословляет; на прориси с иконы XVI в. — с мч. Андреем Стратилатом в предстоянии Владимирской иконе Божией Матери — слева от образа Богородицы, в рост (Маркелов. Святые Др. Руси. Атлас. С. 559. № 283). Особое место в этом ряду занимает икона «Богоматерь с Младенцем и сщмч. Власий» из собрания Постникова (XV в., ГРМ): в среднике рядом в рост изображены равные по масштабу фигуры Богоматери с Младенцем Христом на левой руке и В. Для композиции характерна симметричность, подчеркнутая легким разворотом фигур друг к другу, уравновешенным молитвенным жестом рук (образ Богородицы выделен лишь подножием, на котором Она стоит).

Единоличные изображения В. известны в миниатюрах рукописей (Синаксарь Давидгареджийской пустыни — Тбилиси. А 648, 1030 г., — в рост, греко-груз. ркп. — РНБ. О. I. 58. Л. 99 об., 157 об.,

кон. XV в.); в храмовых росписях (в настенном минологии в ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (Македония), 1317–1318, — по пояс); на иконах (новгородская шиферная иконка, кон. XIII — нач. XIV в. (ГИМ), — по пояс; на иконе 2-й пол. XV в. из Мурома (ЦМиАР) — по пояс, по сторонам нимба в медальонах на светло-голубом «облачном» фоне в $\frac{3}{4}$ -ном развороте фигуры Христа и Богоматери, к-рые протягивают (соответственно) святому Евангелие и святительский омофор (как на иконах свт. Николая); на иконе из ц. святых Флора и Лавра в дер. Мегреге в Карелии, кон.



Сщмч. Власий сокрушает идола и обличает идолопоклонничество. В темнице причащает христиан. Клеймо (31) рамы с Житием сщмч. Власия. Кон. XVII — нач. XVIII в. (ЯХМ)

XV — нач. XVI в. (Музей изобразительных искусств Республики Карелии, Петрозаводск), — по пояс; на иконе XVI в. (ГТГ, музей П. Д. Корина) — оплечно; на прориси с иконы XVII в. (Маркелов. Святые Др. Руси. Атлас. С. 561. № 284) — в рост, правой рукой благословляет, в левой — Евангелие, в архитектурном обрамлении, над ним поясное изображение в медальоне Христа Еммануила, в т. ч. на минейных иконах (минея на февр. из вологодской ц. прп. Димитрия Прилуцкого на Наволоке (кон. XVI в., ВГИАХМЗ); на минейной иконе нач. XIX в. (Устюженский краеведческий музей)).

Известны случаи включения В. в состав деисусного чина (резной 11-фигурный ростовый Деисус (Русский Север, кон. XVI в., ГММК) — слева В. соответствует образ вмч. Георгия; Деисус с праздниками и пророками, сер. XVI в. (Тотемский краеведческий музей); на иконе «Воскресение — Сошествие во ад» (2-я пол. XV в., ПИАМ) — в числе святых (по копии-реконструк-



ции А. Н. Овчинникова) в Деисусе на верхнем поле иконы).

Житийные циклы В. представлены в мозаиках 1100 г. ц. Сан-Клементе в Риме; во фресковой росписи 1-й трети XII в. в капелле Шато-де-Муан в Берзе-ла-Виль (Франция); на иконе «Св. Власий с 18 клеймами жития», XVII–XVIII вв. (ГЭ). Самый пространственный цикл жития, в 58 клеймах, сохранился на «Раме от иконы Власия» из ц. Св. Троицы во Власьевском приходе Ярославля (кон. XVII — нач. XVIII в. — датировка Ю. Б. Комаровой, ЯХМ): начальные 17 клейм содержат рассказ о монашеском подвиге В.; сюжеты клейм 17–58 связаны с испытанием веры, мученической кончиной и посмертными чудесами В., они вплетены в повествование о гонении на христиан: в 12-м представлен сюжет о 7 христианках, последовавших за В., в одном — казнь двух Евгениев, Матфея и Ореста (фрагмент клейма 31).

Изображение единичных житийных сцен, как правило мученической кончины В., встречается в миниатюрах рукописей (Минологий Василия II — Vat. gr. 1613. Fol. 390, 976–1025 гг.; ркп. 1-й трети XII в. из «Stiftsbibliothek» (Гёттвайг, Австрия) (Cod. 109. Fol. 1) и в настенных минологиях (ц. Св. Троицы мон-ря Козия в Валахии (Румыния), ок. 1386).

Лит.: Ерминия ДФ. С. 161, 207; Антонова, Мнева. Каталог. Т. 1. С. 74. Кат. 18; С. 93. Кат. 24; С. 97. Кат. 30; С. 99. Кат. 34; С. 100. Кат. 35; С. 101. Кат. 37; С. 113. Кат. 52; С. 137. Кат. 83; С. 167. Кат. 318; С. 328. Кат. 273; Николаева Т. В. Древнерус. мелкая пластика из камня: XI–XV вв. М., 1983. С. 70, 71 (№ 95, 96); Jolivet-Lévy C. Les églises byzantines de Sarradoce. P., 1991. P. 78, 86, 102, 119, 130, 203, 242, 269, 280, 300, 319; LCI. Sp. 416–419; Невьянская икона. Екатеринбург, 1997. Кат. 127; Евсеева. Афонская книга. С. 276; Гладышева Е. В. Икона «Иоанн Лествичник, Георгий и Власий»: Вопр. иконографии // Искусствознание. М., 1999. № 2. С. 498–509; она же. Иконогр. программа новгородской иконы «Спас на престоле с избранными святыми» // Там же. 2003. № 1. С. 176–211; Джурич В. Визант. фрески: Средневековье. Сербия, Далмация, слав. Македония. М., 2000. С. 247, 514, 515; Лавров А. С. Колдовство и религия в России: 1700–1740 гг. М., 2000. С. 430; Пивоварова Н. В. Фрески ц. Спаса на Нередице в Вел. Новгороде: Иконогр. программа росписи. СПб., 2002. С. 42, 121 (№ 130); Иконы Пскова. М., 2003. Кат. 19, 93.

Э. В. Шевченко

ВЛАСИЙ (III в.), мч. (пам. 3 февр.), происходил из Кесарии Каппадокийской (М. Азия), из богатой семьи, ему принадлежали несметные стада. Большую часть состояния он раздал нищим. Когда начались гонения на христиан, В. добровольно пошел на мучения. На суде он открыто исповедовал христианство.

Его подвергли бичеванию воловьими жилами, но он чудесно исцелился от ран. Тогда В. бросили в котел с кипящей водой, где он остался невредимым. Видя эти чудеса, воины, мучившие В., уверовали во Христа. Помолвившись, В. предал душу Господу. Присутствовавшие при его кончине видели, как душа мученика в виде белого голубя поднялась на небеса. Впосл. над могилой святого была построена церковь. Пастушеский посох В., воткнутый в землю у алтаря этой церкви, пустил побеги и превратился в огромное дерево.

Краткое житие В. включено в визант. синаксари (SynCP. Col. 441–442). В них он назван «Власием пастухом».

По мнению болландистов, В. является одним лицом с Власием, еп. Севастийским, на что указывают сходство их житий и общий день празднования — 3 февр.

Ист.: ActaSS. Febr. T. 1. P. 353, 357; *Νικόδημος Συναξαριστής*. Т. 3. Σ. 214–215; ЖСв. Февр. С. 33–34.

Лит.: Janin R. Blaise (1) // DHGE. T. 9. Col. 60; ОНЕ. Т. 3. Σ. 926–927; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 83; Eldarov G. Biagio // BiblSS. Vol. 3. Col. 156–157.

Э. П. А.

ВЛАСИЙ (Влас Игнатив, Игнатиев, Толмач; 2-я пол. XV в. — между 1526 и 1534 гг.?), переводчик с латыни и нем. языка. Жил в Москве и Вел. Новгороде. Биографические сведения о В. скудны. Предположение о его западнорус. (А. И. Соболевский) или севернорус. (И. Е. Евсеев) происхождении носят гипотетический характер, полностью можно исключить лишь версию, что В. был немцем на рус. службе, т. к. об этом не говорит ни один из упоминающих его современников.

Первые известия о В. относятся к 90-м гг. XV в. В качестве толмача он сопровождал одно из рус. посольств к дат. кор. Иоанну (Ханс, Юхан; 1484–1513) морским путем вокруг Скандинавии (в 1493–1494, 1499–1500, 1501–1502 или в 1508–1509, точная дата неизвестна, рассказ В. о маршруте путешествия зафиксирован С. Герберштейном). Ок. 1498 г. В. по поручению Новгородского архиеп. Геннадия переводил надписания псалмов из нем. Псалтири (работа была продолжена Д. Герасимовым). Евсеев относил к совместной работе В. и Герасимова перевод предисловий и сопроводительных статей для Геннадиевской

Библии. В то время В. мог познакомиться в Вел. Новгороде с Н. Булевым, находившимся там и также связанным с архиеп. Геннадием. В 1505 г. В. вел в Ивангороде переговоры с представителями Ливонского ордена о возвращении пленников, «которые взяты в Ливонской земле» (Памятники. Т. 1. Стб. 131–133, 139), в 1510 г. в Вел. Новгороде участвовал в приеме любекских посланцев (Hansenrecesse. Lpz., 1894. 3. Abt., Bd. 5. S. 650). В 1517 г. В. был среди участников встречи имп. посла барона Герберштейна (Там же. Стб. 195–197), знакомство В. с Герберштейном продолжилось и позднее.

После приезда в Москву с Афона прп. Максима Грека (1518) В. наряду с Герасимовым оказался (особенно на первых порах, пока не удалось наладить перевод с греч. непосредственно на слав. язык) в числе ближайших сотрудников афонского инока. Перевод осуществлялся в 2 этапа и описан Герасимовым (ПрТСО. 1859. Ч. 18. С. 190): прп. Максим переводил с греческого на латынь, а Герасимов и В., сменяя друг друга, диктовали писцам слав. перевод. В 1519 г. был переведен Толковый Апостол, до 1522 г. — Толковая Псалтирь. В связи с неясностью датировки остается открытым вопрос об участии В. в работе над переводом Бесед Иоанна Златоуста на Евангелие от Иоанна (Иванов. Лит. наследие. С. 48. № 6; Синицына. Максим Грек. С. 66. Примеч. 21).

В 1524–1526 гг. В. участвовал в посольстве кн. И. И. Засекина-Ярославского и дьяка С. Б. Трофимова к имп. Карлу V (кор. Карлу I), находившемуся в то время в Испании, по пути посольство посетило Англию. Существует предположение, что из этой поездки В. привез и перевел письмо Максимилиана Трансильвана об экспедиции Магеллана, изданное в 1523 и 1524 гг. в Риме; впрочем, существует и версия перевода этого сочинения Герасимовым (Казакова. С. 131–141). Рассказы В. доктору И. Фабру на обратном пути посольства в Тюбингене составили основу сочинения последнего о России (Донесение доктора Иоанна Фабра его высочеству Фердинанду, инфанту Испанскому, эрцгерцогу Австрийскому и правителю Австрийской империи о нравах и обычаях москвитян // Отеч. зап. 1826. Ч. 25. № 70. С. 285–305; Ч. 27. № 75.



С. 47–67). В сент. 1526 г. В. «в диаче место» был направлен с посольством Л. Б. Осинина и А. Н. Волосатого в Свящ. Римскую империю (ПСРЛ. СПб., 1911. Т. 22. Ч. 1. С. 521; Т. 34. С. 15). Это последнее прижизненное упоминание о В. Отсутствие известий о толмаче в послесловии Герасимова (1534) к переводу толкований на Псалтирь Бруно(на), еп. Герби-поленского (Вюрцбургского), вероятно, свидетельствует о том, что к началу этой работы В. не было в живых.

В. принадлежал к той части служилой бюрократии Московского гос-ва, к-рая особенно интересовалась богословскими и церковными вопросами. Частые контакты В. с западноевропейцами (по долгу службы и личные) и знание языков, возможно, способствовали появлению у него интереса к католицизму, однако сведения об этом носят случайный характер и не позволяют в достаточной степени оценить его взгляды. Прп. Максим Грек, в письме к Ф. И. Карпову объединивший имена В. и Булева («и твоя милость съотведется Николаевым и Власиевым неведением»), писал не об общности мировоззрений В. и Булева, но о незнании ими источника послания святогорца — Слов Григория Богослова (ПЛДР. Кон. XV — 1-я пол. XVI в. С. 494, 496). Статейные списки посольств 1524–1525 и 1526–1527 гг., к составлению к-рых (во всяком случае последнего) был причастен В., не сохранились (Описи царского архива XVI в. и архива Посольского приказа 1614 г. М., 1960. С. 19, 113).

Ист.: Памятники дипломатич. сношений Др. России с державами иностранными. СПб., 1851. Т. 1 (по указ.); *Герберштейн С.* Записки о Московии. М., 1988; Россия в 1-й пол. XVI в.: взгляд из Европы. М., 1997 (по указ.). Лит.: *Казакова Н. А.* Зап. Европа в рус. письменности XV–XVI вв. Л., 1980. С. 140–141; *Зимин А. А.* Гос. архив России XVI ст. М., 1978. Вып. 1. С. 40, 133; *Буланина Т. В.* Влас Игнатов (Игнатъев) // СККДР. Ч. 1. Вып. 2. С. 140–141 [Библиогр.]; *Герберштейн С.* Записки о Московии. С. 42, 202, 349; *Франческо да Колло.* Доношение о Московии. М., 1996. С. 24, 41; *Плигузов А. И.* Poleмика в рус. церквн в 1-й тр. XVI ст. М., 2002. С. 238–239.

А. А. Турилов

ВЛА́СТИ, ангелы, входящие во вторую триаду ангельской иерархии (см. в ст. *Ангелология*).

ВЛА́СТОВ Георгий Константинович (25.04.1827, с. Шишково Ростовского у. Ярославской губ. —



Г. К. Властов.
Фотография. 1897 г.

24.10.1899, С.-Петербург), духовный писатель, общественный деятель. Из греч. семьи, переселившейся в Россию в XVIII в. В 1845 г. по окончании 2-го кадетского корпуса поступил на службу в лейб-гвардии Измайловский полк. В 1849–1858 гг. проходил службу в рядах действующей Кавказской армии в составе Кабардинского 80-го полка. С 1858 г. на адм. должностях: чиновник по особым поручениям при кавказском наместнике; ставропольский и тифлисский вице-губернатор; управляющий Мингрелией; ставропольский и кутаисский губернатор. Был избран почетным гражданином г. Ставрополя. С 1863 г. действительный статский советник. В 1882 г. избирался почетным опекуном С.-Петербургского опекунского совета. С 1882 г. тайный советник, попечитель С.-Петербургского коммерческого уч-ща. Награжден орденом св. Александра Невского и алмазными украшениями к нему. Учредитель стипендий для различных учебных заведений. Похоронен на Никольском кладбище Александро-Невской лавры.

Главным объектом интересов В. была библеистика, что определяло его интерес к смежным областям знаний: античной лит-ре, истории Др. Востока, археологии и религиоведению. В. не принадлежал к академической научной среде, в основе его исследовательской деятельности лежала личная увлеченность. 1-я кн. «Библия и наука» (СПб., 1870) была написана как апологетика библейского Откровения. Для подтверждения истинности библейских сообщений в работе привлечены выводы геологии, истории, археологии, сравнительного религио-

ведения и др. наук. Целью главного сочинения В. «Священная летопись» (СПб., 1875–1898) было показать единство действий Промысла Божия в ВЗ и НЗ. Книга представляет собой обширный комментарий на Пятикнижие с общим введением (Т. 1–3); обзор Свящ. истории ВЗ: от завоеваний Иисуса Навина до кончины прор. Елисея, включающий разбор Псалтири, книг Иова, Песни Песней, Притч и Екклесиаста (Т. 4); экскурс в Свящ. историю времени служения прор. Исаяи и подробный комментарий на книгу этого пророка (Т. 5). После издания первых 3 томов В. был удостоен грамоты Святейшего Синода. «Священная летопись» была рекомендована Учебным комитетом для приобретения б-кам духовных семинарий, Святейшим Синодом — приходскому духовенству для просветительской работы, аналогичные рекомендации были даны Военным ведомством б-кам военных уч-щ и Мин-вом народного просвещения б-кам средних учебных заведений. В качестве основного текста в этой работе был взят недавно вышедший Синодальный перевод Библии. Труд В. стал прототипом наиболее полного комментария на всю Библию, осуществленного вполсл. А. П. Лопухиным. В предисловии к 5-му т. «Священной летописи» В. отмечает, что его книга — «попытка популярного объяснения этой пророческой книги... с целью говорить сердцу брата моего во Христе» (Т. 5. С. I, VII). Сочинения В. эклектичны и представляют собой компиляцию из различных источников: из святоотеческих толкований, работ отечественных экзегетов (напр., «Записки на кн. Бытия» митр. Филарета (Дроздова)), совр. зап., прежде всего англ., комментарий к Библии. Сознывая себя в библеистике дилетантом, автор видит в этом и сильную сторону своего творчества, он считает, что ему, «как человеку, живущему в мире, может быть виднее и яснее, что более всего нужно в комментарии обыкновенному читателю» (Т. 5. С. VII). Сочинение В. является уникальным в своем роде опытом толкования Библии верующим мирянином, не получившим систематического богословского образования. В. перевел поэмы Гесиода, а также книгу по истории Египта Г. К. Бруша, дополнив ее материалами др. египтологов.



Соч.: Библия и наука. СПб., 1870; Свящ. летопись первых времен мира и человечества, как путеводная нить при науч. изысканиях. СПб., 1875–1898. Т. 1–5; Риг-Веда, Зендавеста и Гаты в их отношении к Божественному Откровению. СПб., 1885; Персидские гвоздеобразные надписи и Зендавеста. СПб., 1886; Опыт изучения Евангелия св. Иоанна Богослова. СПб., 1887. 2 т.; Теогония Гесиода и Прометей: Разбор сказаний. СПб., 1897. Пер.: *Гесиод*. Поэмы: Подстрочный пер. с греч. СПб., 1885; *Бруши Г. К.* Египет: История фараонов. СПб., 1880 (ориг.: *Brugsch-Bey H. Geschichte Ägypten's unter den Pharaonen*. Prz., 1877).

Лит.: *Елеонский Ф.* Заметки о новой книге // ЦВ. 1876. № 24. С. 3–6; *Иосиф, архим.* Свящ. летопись первых времен мира и человечества...: Соч. Г. К. Властова // Странник. 1876. Т. 2. № 4. С. 21–23; Некролог // Там же. 1899. Т. 3. Дек. С. 806–807; Русские писатели-богословы: Библиогр. указ. М., 2001. С. 257–259.

В. А. Тихомиров

ВЛА́СТЬ [греч. ἐξουσία; лат. potestas], Божественное установление для отражения зла и содействия добру; в широком смысле есть возможность оказать воздействие на что-то и на кого-то; есть господство одного над другим или другими. Христиане побуждаются быть покорными В. ради Господа (1 Петр 2. 13 слл.) и по совести (Рим 13. 5). В. тесно связана с *авторитетом*.

В. может принадлежать на основании или 1) абсолютного превосходства — Богу, или 2) относительного преимущества, вытекающего из естественной необходимости, — напр., власть родителей над малолетними детьми, или 3) относительного преимущества, вытекающего из узаконения случайного факта. Политическая, или гос., В. принадлежит ко 2-му типу: она выражает естественное право общественного целого на подчинение частей: права и интересы общества должны быть определенным образом представляемы, ибо простая сумма интересов частных еще не составляет интереса общества (Вл. С. Соловьёв). Высшим назначением В. является служение В. имущих подвластным им (ср.: Лк 22. 25–27).

Представление о В. в Ветхом Завете. В. Бога. Бог есть великий Царь над всей землей (Пс 46. 3; 94. 3), Он воцарился над народами (Пс 46. 9), Он — владыка народов (Пс 21. 29), призывает народы (Пс 65. 7), судит их (Пс 66. 5), «мышца Его со властью» (Ис 40. 10), Он «Бог богов и Владыка царей» (Дан 3. 47), В. Бога вечна (Пс 65. 7). Бог управляет израильским народом обычно через различные органы В.: через них Он дает ему законы, про-

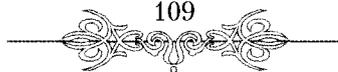
изводит суд, ведет его. Таким «органом» по устройству израильской общины был прор. *Моисей*, соединявший в своем лице различные обязанности (Втор 5. 31; 34. 10–12; Исх 3. 10–12; Числ 11. 11–13); в святилище Бога таким «органом» служила ветхозаветная иерархия (Исх 28. 1–3, 41; 29. 1 слл.; Числ 1. 47 слл.; 3. 5 слл.; 18. 1–7 слл.; 4. 34 слл.; 8. 15; Втор 18. 1–8); в суде — судьи (Втор 1. 16–17); таким же «органом» в отношении гражданских дел является царь (Втор 17. 14–20).

Бог Сам поставляет царей над народами: «Всевышний владычествует над царством человеческим и дает его кому хочет» (Дан 4. 22; ср.: 3. 37–38); каждому народу дал Он вождя (Сир 17. 14; Исх 22. 28); Он низлагает и поставляет царей (Дан 2. 21; Прем 6. 1–9; 1 Цар 13. 13–14), называет их «сынами Всевышнего» (Пс 81. 6), дарует им от Себя державу и силу (Прем 6. 3), помазует их святым Своим елеем (Пс 88. 21), так что «с того дня» почивает над ними Дух Господень (ср.: 1 Цар 16. 13). Через царей управляет Бог земными царствами: «Мною цари царствуют, — говорит Он, — и повелители узаконяют правду; Мною начальствуют начальники и вельможи и все судьи земли» (Притч 8. 15–16; ср.: Ис 22. 20–23). Сердце царя в руке Господа, как потоки вод, прибавляет пророк, Он направляет его, куда захочет (Притч 21. 1). Богу покорны и цари языческие: царя вавилонского *Навуходоносора II* Бог на известное время наделяет силой, отдает «под ярмо» его народы (Иер 27. 6 и слл.), Господь называет языческого царя Своим рабом (Иер 43. 10), т. е. тем, кто послушен Его воле; *Навуходоносор* становится орудием наказания иудеев за их непослушание Богу (Иер 45. 13 слл.; 52. 4 слл.; ср.: Ис 44. 28). Прп. *Исидор Пелусиот* замечает: царь вавилонский, к-рый так глубоко пал, что возмечтал о равенстве с Богом, «после того, как исповедал несравненное превосходство Царя Небесного, воспринял прежнюю свою власть» (*Isid. Pel. Ep.* П 84; ср.: Дан 4. 25–34; *Hieron. In Ion.* 3. 9). Извращенная В. сама себя обрекает суду Божию («Я дал тебе царя во гневе Моем и отнял в негодовании Моем» — Ос 13. 11), к-рый неизбежно сокрушит ее в назначенный день (Дан 7. 11–12, 26); связав свое дело с силами зла, такая В. в конце концов и падет вместе с ними.

Всякая В. — человека над природой (Быт 1. 28), мужа над женой (Быт 3. 16; Сир 9. 2), родителей над детьми (ср.: Лев 19. 3), госпожи над служанкой (Быт 16. 9) и проч. (даже властные отношения, к-рые существуют в животном мире, напр. между пчелами, журавлями, рыбами и т. п.) — установлена Богом, и осуществление ее подчинено повелительным требованиям воли Божией.

В., даваемая Богом, не абсолютна: она ограничивается моральными обязательствами; отправление ее смягчается законом, определяющим даже права рабов (Исх 21. 1–6, 26–27; Втор 15. 12–18; Сир 33. 31–33; 7. 22–23). В частности, В. отца над детьми должна иметь целью их воспитание (Притч 23. 13 и слл.; Сир 7. 25–26).

В. у ветхозаветных евреев. Законы, по к-рым жил союз колен Израилевых, не предусматривали сосредоточения В. в одних руках. Прор. *Моисей*, др. пророки и священники — посланники Божии, посредники между Богом и людьми — призваны были сделать Израиль «царством священников и народом святым» (Исх 19. 6), они представляли В. духовную. В то же время Израиль как гос-во имел теократическую политическую организацию: В. старейшин, помогающих прор. *Моисею* надзирать за народом (Исх 18. 21 слл.; Числ 11. 16–17, 24–30; Иф 4. 8), духоносных вождей, как *Иисус Навин* и судьи, и В. царей. Завет народа с Богом связал обе В. между собой, подчинив политическую духовной. Но между носителями двух видов В. на земле — царями и совр. им пророками — возникали конфликты: *Саула* с прор. *Самуилом* (1 Цар 13. 7–15; 15), *Ахав* с прор. *Илией* (3 Цар 21. 17–24). Пророки были призваны разоблачать отступничество царей (2 Цар 12 слл.; 3 Цар 18. 17–18; Иер 26. 1 слл.). Однако В. и в народе, к-рый избрал Бог, была подвержена соблазну злоупотреблений. По суду Божию Израильское царство погибло, народ подвергся пленению (722 г. до Р. Х.). Иудейское царство Бог пощадил ради обетования, данного царю *Давиду*, мужу по сердцу Господню (1 Цар 13. 14), об устройстве дома ему (2 Цар 7. 11) — обетования, ставшего основой мессианских ожиданий. Но Божий суд исполнился, когда безбожие распространилось и в Иудее: в 587 г. до



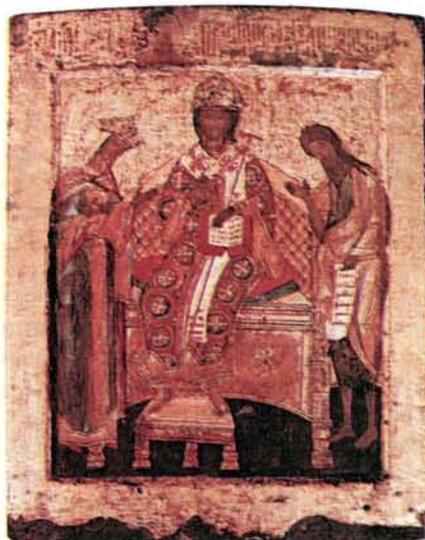
Р. Х. Иерусалим и храм были разрушены Навуходоносором, иудеи уведены в плен в Вавилон.

Возвратившиеся из плена евреи (после 538 г. до Р. Х.) обращаются к изначальной теократии. Различие между духовной и политической В. становится еще более явным: политическая В. принадлежит чужим царствам, евреи находятся в подданстве у них (Иф 4; 3 Макк 2. 19 слл.). Позднее, когда в 140 г. до Р. Х. Симон из рода *Маккавеев* (совр. наименование — Хасмонеи) был провозглашен наследственным первосвященником и царем, произошло объединение религ. и политической В. Однако в 69 г. до Р. Х. между представителями рода Маккавеев Гирканом II и Аристовулом II началась борьба за В. Гиркан был первосвященником, в руках Аристовула находилась политическая В. Борьба продолжалась до 63 г. до Р. Х., когда вмешались римляне, захватившие Иерусалим. Народ израильский вновь оказался под В. язычников.

Понятие о В. в Новом Завете и Свящ. Предании. В. Иисуса Христа во время Его земной жизни. Представленная в Евангелии генеалогия рода царя Давида говорит об Иисусе Христе как об истинном царе (Мф 1. 1–16); евангелист приводит офиц. список наследников царского престола; наследование происходило в пределах рода (ср.: *Basil. Magn.* Ер. 236), не обязательно от отца к сыну; к роду Давидову принадлежал не только прав. Иосиф, офиц. признавший Иисуса своим сыном, хотя Он и не был ему сыном по крови (ср.: Мф 1. 20–25), но и Дева Мария (*Sym. N. Theol.* От. 45. 9; см. ст. *Богородица*); Он неоднократно именуется «сыном Давидовым» (Мф 9. 27; 12. 23; 15. 22; Мк 11. 9; Лк 1. 32); *волхвы* искали Его как Царя Иудейского (Мф 2. 2).

В то же время В. Иисуса Христа не ограничивается земными представлениями о царской В. (ибо, «если Давид называет Его Господом, как же Он Сын ему?» — Мф 22. 42–45; Лк 20. 41–44), Он является носителем В. Божия посланника: Он учит «как власть имеющий» (Мф 7. 29; Мк 1. 21; Лк 4. 32; ср.: Ин 13–18), Он обладает В. «над всякою плотью» (Ин 17. 2), имеет В. (ἐξουσία) над силами природы и «ветрам повелевает и воде, и повинуются Ему» (Лк 8. 22–25; Мк 4. 39, 41; ср.: Пс 106. 23–30), В. над бесами (Мф

5. 2–18; Мк 5. 1–20; Лк 4. 36; 8. 26–39), над болезнью (Мф 8. 8 и слл.; 9. 20–22, 27–29; Мк 2. 11; 5. 25–34; Лк 5. 17 слл.; 8. 46–50), Его В. давать физическое исцеление является свидетельством еще большей В.—даровать духовное освобождение от грехов: Он «имеет власть прощать грехи» (Мф 9. 6 слл.; Мк 2. 10; Лк 5. 24; ср.: Ин 8. 11), Ему дал Бог «власть производить и суд, потому что Он есть Сын Человеческий» (Ин 5. 27 слл.). «Сын Человеческий есть господин и субботы» (Мф 12. 8;



«Предста Царица».
Икона. 2-я пол. XVI в.
(ГМЗРК)

Мк 2. 23–27; 3. 1–5): ветхозаветная заповедь «помни день субботний» приобрела множество второстепенных предписаний по поводу того, что не позволялось делать в субботу, Христос не следует этим предписаниям, однако не отвергает самого требования соблюдать субботу, но заявляет о Своем праве толковать запреты субботнего дня. Иисус Христос имеет В. над смертью, Он Господин жизни и смерти («Я есмь воскресение и жизнь» — Ин 11. 25); Христос воскрешает дочь Иаира (Мф 9. 18–19, 23–26; Мк 5. 21–23, 35–42; Лк 8. 41–42, 51–55), сына вдовы из Наина (Лк 7. 11–17), Лазаря (Ин 11. 1–44). Наконец, Он имеет В. над собственной жизнью: «Никто не отнимет ее у Меня, но Я Сам отдаю ее. Имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее» (Ин 10. 18).

В. Иисуса Христа производила сильное впечатление на людей, она проявлялась во всем Его служении.

Она заставила учеников бросить дом и последовать за Ним; В. Своей Он изгнал торговцев из храма (Мк 11. 15–17); В. Своей побудил уверовать в Него язычника сотника (Мф 8. 8–9). У иудеев возникает вопрос: какой В. Он это делает, кто дал Ему такую В. (Мф 21. 23 слл.; Мк 11. 27–33; Лк 20. 1–8)? Иисус Христос не отвечает прямо на этот вопрос (Мф 21. 24–25, 27). Ответ заключается уже в словах *Иоанна Крестителя* об Иисусе Христе: «Приходящий свыше есть выше всех... Приходящий с небес есть выше всех... Тот, Которого послал Бог, говорит слова Божии; ибо не мерою дает Бог Духа. Отец любит Сына и все дал в руку Его» (Ин 3. 31–35).

Искушая Иисуса Христа, диавол предлагал Ему В. над всем миром, если Он покорится ему (Мф 4. 8–9; Лк 4. 5–7), но Иисус Христос проявляет совершенное послушание Богу; пройдя через поругания как «Царь Иудейский» (Ин 19. 2–3 слл.), через унижение на кресте, через смерть, он обретает положение Властителя неба и земли. «Дана мне всякая власть на небе и на земле», — провозглашает Христос (Мф 28. 18).

Царство Божие. Если в Дан 7. 14 содержится указание на буд. владычество Сына Человеческого, «владычество вечное, которое не преидет, и царство Его не разрушится», то НЗ свидетельствует, что оно уже воплотилось в жизнь (Откр 12. 10). О Царстве Божием проповедовал Иисус Христос с самого начала Своего служения, «говоря, что исполнилось время и приблизилось Царствие Божие» (Мк 1. 15; ср.: Мф 16. 28). А на вопрос фарисеев о том, когда придет Царствие Божие, Он отвечал, что о нем нельзя сказать, «вот, оно здесь» или «вот, там», его приход не будет приметен, «ибо Царствие Божие внутри вас есть» (Лк 17. 21). Бог царствует над людьми «правдою, ведением и истиною», сего-то царства и велит искать нам Господь, «т. е. искать, да царствует и над нами Бог»: Он держит Своими руками желания наших душ, управляя ими, словно конями, и находит нас послушными — «этим способом, — заключает прп. Симеон Новый Богослов, — царствует Бог в тех, в которых никогда не царствовал, после того как они очищаются посредством слез и покаяния и делаются совершенными духовною мудростью и разумом. ...Да придет



Господь Иисус Христос на престоле. Икона из собора во имя апостолов Петра и Павла, С.-Петербург. 1-я треть XVIII в.

и воцарится в каждом из нас Тот, Кто есть выше всякого начала и власти...». Увидеть Царство Божие — значит увидеть, что в нас царствует Бог (*Sym. N. Theol. Or.* 52. 3).

О грядущем Царстве Христос говорит апостолам: «...Я завещаю вам, как завещал Мне Отец Мой, Царство, да ядите и пиете за трапезою Моею в Царстве Моем...» (Лк 22. 29–30; ср.: Мф 19. 28). Разбойник на кресте просит Иисуса Христа: «Помяни меня, Господи, когда придешь в Царствие Твое!» (Лк 23. 42), т. е. когда Он придет как Царь (*Маршал. С.* 173; ср.: *Clem. Rom. Ep. II ad Cor.* 12: «...будем ежечасно ожидать Царства Божия в любви и праведности, потому что не знаем дня явления Божия»). Царство Христа, как Он Сам говорит, «не от мира сего» (Ин 18. 36) — этим выражением Христос дает понять, что Его представление о царстве отличается от представления мирских властей: Его Царство духовное, оно не нуждается в к.-л. материальной поддержке. Следов., и В. Христа Царя — В. духовная. «Он есть Господь господствующих и Царь царей...» (Откр 17. 14). Царство Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа — вечное Царство (2 Петр 1. 11), его приход Сам Христос связывает со Своей крестной смертью (Лк 22. 15–18; *Маршал. С.* 169). Благодат-

ное Царство Христово завершится со Вторым Его пришествием, когда Он явится во славе судить живых и мертвых (Мф 16. 27); как произойдет внезапное пришествие Сына Человеческого на землю, подробно описывается в Евангелиях (Мф 24. 27 слл.; Лк 17. 24). По словам свт. Кирилла, еп. Иерусалимского, в первом пришествии «доказал Он Свое терпение, а во второе явится в венце Бога Царя. ...Как Домостроитель, пришел Он тогда, увещаниями наставляя людей, а ныне по необходимости, хотя бы и не хотели, они подвергнутся Его владычеству» (*Cyr. Hieros. Catech. ill.* 15. 1). Окончание Царства Христово будет означать начало Царства Славы, вечного Царства Божия (1 Кор 15. 24–28; ср.: Лк 1. 33; 2 Петр 1. 11; 2 Тим 2. 10; ср.: *Greg. Nazianz. Or.* 30. 7 // PG. 36. Col. 103–134).

Распространившееся в первые века христианства учение о тысяче-



Господь Иисус Христос посылает апостолов на проповедь. Роспись ц. Токалы-килисе в Гёреме, Каппадокия. Кон. X в.

летнем Царстве Христовом (см. *Хулиазм*), к-рое принимали и нек-рые отцы Церкви, напр. сщмч. *Иринея*, еп. Лионский (*Iren. Adv. haer.* V 34–35), противоречит свидетельству Свящ. Писания о двух пришествиях Христа и о двух Царствах Божиих, благодатном и Царстве Славы. Против учения о тысячелетнем Царстве выступали мн. отцы и учителя Церкви, называвшие ожидания хилиастов нелепыми, пустыми выдумками (*Basil. Magn. Ep.* 236; *Aug. De civ. Dei.* XX 7; *Euseb. Hist. eccl.* III 28; VII 24, 25. 2–3).

В. апостольская. Посылая учеников проповедовать евангельское учение, Христос передает им присутствующую Ему В. («Слушающий вас Меня слушает» — Лк 10. 16 слл.; ср.:

2 Кор 10. 8; 13. 10; 2 Фес 3. 9), как верховный владыка Он дает им В. «исцелять от болезней и изгонять бесов» (Мк 3. 15; Лк 9. 1–2), В. над нечистыми духами (Мф 10. 1). Обращаясь к 70 ученикам, Господь говорит: «...даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью...» (Лк 10. 19). Но Он указывает апостолам, что В. для них является по сути служением. Ибо эта В. духовная, хотя и отправляется видимым образом; касается исключительно управления Церковью. В противоположность древним гос. образованиям теперь вступает в силу различие между духовной и политической В. Иисус Христос поясняет ученикам, в чем состоит особенность их В.: «...цари господствуют над народами, и владеющие ими благодетелями называются, а вы не так: но кто из вас больше, будь как меньший, и начальствующий — как служащий. ...А Я посреди вас, как

служащий» (Лк 22. 25–27; ср.: 1 Фес 2. 6–10). Свт. *Иоанн Златоуст*, говоря о В. духовной, опираясь на слова ап. *Павла* (1 Кор 12. 28), перечис-

ляет В. пророка, В. евангелиста, В. пастыря, В. учителя, В. дарований, В. исцелений — «все это — названия даров, а на деле — степени начальства и власти», но В. апос-

толов, отмечает он, следуя ап. *Павлу*, выше В. пророка, учителя, «апостольство есть не только начало прочих властей, но и основание и корень» (*Joan. Chrysost. In III 3*), ибо они получили повеление от Иисуса Христа, а Христос — от Бога (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor.* 42). Апостолы должны разделить В. с Иисусом Христом в Его Царстве: «...когда сядет Сын Человеческий на престоле славы Своей, сядете и вы на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых» (Мф 19. 28; Лк 22. 30).

О властных отношениях между людьми. По словам свт. *Иоанна Златоуста*, «так как равенство часто доводит до ссор, то Бог установил многие виды власти и подчинения,

как-то: между мужем и женою, между сыном и отцом, между старцем и юношею, рабом и свободным, между начальником и подчиненным, между учителем и учеником» (*Ioan. Chrysost.* In Rom. XXIII 1. 615). Подтверждая учение ВЗ, апостолы в Посланиях дают ему новое обоснование. Так, жена должна повиноваться мужу, ибо «жена от мужа» (1 Кор 11. 8; ср.: Быт 2. 21–23), поскольку он есть глава (т. е. господин) жене, так же как Церковь повинуется Своей Главе — Христу; мужу глава — Христос, мужья должны любить своих жен, «как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее...» (Еф 5. 22–33; 1 Кор 11. 3). Приводя эти слова апостола (Еф 5. 25), свт. Иоанн Златоуст наставляет: Христос так возлюбил Церковь, что «не только смыл ее нечистоту, но изгладил и старость, истребив ветхого человека, состоящего из грехов. ...Он сделал ее не только прекрасной, но и молодой, не по свойствам тела, но по расположению воли», — так и муж должен, хотя бы и множество грехов сделала против него супруга, «все отпустить и простить», исправить ее добротой и кротостью (*Ioan. Chrysost.* Laus Maximi. 2). Детям надлежит почитать своих родителей (Еф 6. 1–3; Кол 3. 20), ибо «всякое отечество на небесах и на земле» от Бога (Еф 3. 15); но родители должны не раздражать детей, а воспитывать их «в учении и наставлении Господнем» (Еф 6. 4; Кол 3. 21). Рабы повинуются своим господам, как Самому Христу (Кол 3. 22; Еф 6. 5 слл.); но господа должны помнить, что и над ними есть на небе Господь (Еф 6. 9). Эта социальная мораль, выдвигающая на первый план служение ближнему в любви, приводит к правильному пониманию роли В. в обществе. «...Каждый повинуется ближнему своему сообразно со степенью, на которой он поставлен дарованием» Господа Иисуса Христа, наставляет свщмч. *Климент*, еп. Римский, но при этом «сильный не пренебрегай слабого и слабый почитай сильного» (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 38).

Церковь как религиозное общество. Церковь есть Божественное установление, управляемое и охраняемое невидимо ее Главой — Господом Иисусом Христом. В основание Церкви Самим Основателем положены неизменные начала, такими началами являются полномочия,

данные Им апостолам, затем их преемникам: В. учения (ἐξουσία διδασκτική; «...идите, научите все народы...» — Мф 28. 19); В. священнослужения (ἐξουσία ἱερατική; «...крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» — Там же); В. пастырская (ἐξουσία ποιμαντική; «...паси овец Моих» — Ин 21. 15–17) — эти тройственные полномочия составляют первый и важнейший вид В., священную, или иерархическую, В. Без этих полномочий не было бы Церкви. Их источником является Божественная В. Основателя Церкви: «Дана мне всякая власть на небе и на земле» (Мф 28. 18).

Лишь нек-рым принадлежащее полномочие учительства необходимо соединяется с В., общепризнанной их учениками («Повинуйтесь наставникам вашим и будьте покорны...» — Евр 13. 17). Полномочие священнодействия, также принадлежащее лишь нек-рым, необходимо предполагает В. над остальными участвующими в священнодействии; иерархия представляет церковное начальство и имеет полномочия правительственные.

В. священства возникает в Церкви с Воплощением Сына Божия, через Его Крестную Жертву. «...Православная Церковь именно от Крестной Жертвы, то есть от искупительных заслуг Господа Иисуса Христа, производит всю иерархическую власть своих пастырей, в том числе и власть совершения Святой Евхаристии» (*Воронов, прот.* С. 69). Правосл. Церковь, не сводя сути священства к одному только жертвоприношению, признает в то же время наличие весьма существенной связи между понятиями «жертва» и «священство». Священство истинной Церкви есть, без сомнения, «жертвоприносящее священство», т. е. такое, к-рое одной из самых важных обязанностей своих имеет постоянное совершение бескровной Евхаристической жертвы. В. совершать бескровную жертву (служение оправдания и освящения; «Сие творите в Мое воспоминание» — Лк 22. 19) вместе с В. вязать и решить (служение примирения; «Что вы свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе» — Мф 18. 18; 16. 19) принадлежит, по установлению Господа, к существу служения священства. В Служебнике XVI в. говорится: «Приемлет свящи-

тель от дискаса часть и подает новопоставленному, глаголя: «Прими, иерею...» отседе веждь себе имети власть божественную совершати литургию и приносить в ней бескровную Жертву о своих и о людских согрешениях» (*Дмитриевский А. А.* Ставленник. К., 1904. С. 101–104).

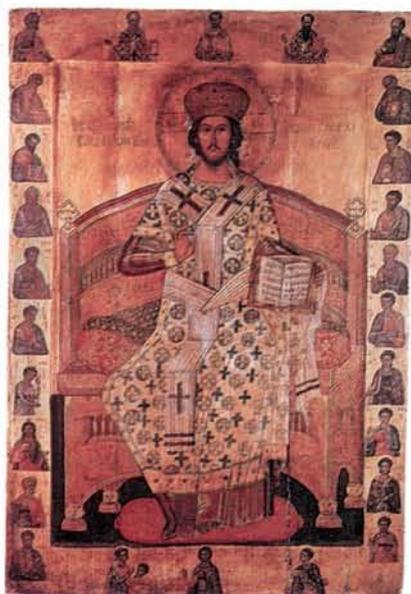
Среди католич. ученых многие склонны были сводить существо священства исключительно к евхаристической В., В. приносить Евхаристическую жертву. Так, напр., в послании католич. епископов Англии во главе с архиеп. Вестминстерским кард. Воганом, написанном в 1898 г. в защиту буллы папы Льва XIII об англикан. посвящениях, говорится: «Наш священник — это тот, кто назначен и уполномочен приносить литургическую жертву, следовательно, тот, кто получил от Бога власть посредством слов освящения производить присутствие Тела и Крови Христовых под видом хлеба и вина и приносить их в жертву. Он может иметь другие полномочия, присоединенные к его служению, например, власть прощать грехи; на него может быть возложена также обязанность проповедовать слово Божие и нести пастырское служение. Но эти другие полномочия и обязанности суть придаточные... не относятся к его существу» (цит. по: *Воронов, прот.* С. 68). Правосл. Церковь не разделяет таких крайних воззрений на существо священства. «Хотя власть священнодействовать, — говорит проф. И. П. Соколов, — в известном смысле может считаться основной властью, а в ряду полномочий этой власти власть совершать Евхаристию занимает настолько выдающееся место, насколько Евхаристия возвышается над прочими святыми таинствами, однако нет основания делать эту евхаристическую власть исключительной носительницей всего существа священнослужения» (О действительности англиканской иерархии. СПб., 1913. С. 45). *Ватиканский II Собор*, давая понятие о В. священства в догматической конституции о Церкви, определяет: «Священнослужитель той священной властью, которой он обладает, воспитывает священнический народ и управляет им, совершает Евхаристическую жертву от лица Христа и приносит ее Богу от имени всего народа» (LG. 10).

Характер священнической В. исключительно духовный: сфера действия священника — духовный мир человека, стремящегося к единению с Богом, у него нет В. в материальной сфере.

В. епископская. В Послании ап. Павла к Титу, еп. Критскому, содержится наставление: «...говори, увещивай и обличай со всякою властью, чтобы никто не пренебрегал тебя» (Тит 2. 15). Об особом служении епископа говорит сщмч. *Игнатий Богоносец*: «внимайте епископу», «без епископа ничего не делайте» (*Ign. Ep. ad. Philad.* 7), «без епископа никто не делай ничего, относящегося до Церкви» (*Ign. Ep. ad. Smirn.* 8; ср.: *Ibid.* 9), «все последуйте епископу, как Иисус Христос — Отцу, а пресвитерству, как апостолам» (*Ep. ad. Smirn.* 8), «только та Евхаристия должна почитаться истинною, которая совершается епископом или тем, кому он сам предоставил это», «не позволительно без епископа ни крестить, ни совершать вечерю любви» (*Ibidem*). Повинуясь же епископу, верующие не ему повинуются, но «Отцу Иисуса Христа, Епископу всех. Итак, в честь Того, Который возжелал его, нам надобно повиноваться без всякого лицемерия; потому что такой обманывает не этого, видимого епископа, но невидимого» (*Ign. Ep. ad. Magn.* 3), ибо «епископ председательствует на место Бога» (*Ibid.* 6), т. е. епископ для сщмч. Игнатия есть образ невидимого Епископа—Христа.

Вначале каждая община, даже если это была сельская церковь, имела епископа (см. *Хорепископ*), но с IV в., когда в новых социальных условиях епископам приходилось участвовать в богословских диспутах, на них лежала большая ответственность за единство Церкви, а не только местной общины (*Мейендорф, протопресв.* С. 44–45), *Сардикийским Собором* (343) было воспрещено поставлять епископа в «село или малый город, для коего довлеет и единый пресвитер. Ибо не нужно поставляти тамо епископов, да не уничтожается имя епископа и власть» (*Сард.* 6). Учение о первосвященстве тесно связано с учением об *апостольском преемстве*. На апостольском преемстве основывалось развитие всего содержания епископского служения, включая первосвященство и учительство.

Епископ, получивший через рукоположение В. от Господа, является первосвященником (т. е. первым, главным священником) в своей местной Церкви (но Верховным Первосвященником всегда остается Господь Иисус Христос, Который, передавая В. в Церкви апостолам, а через них их преемникам (об этом отцы и учителя Церкви: *Iren. Adv. haer.* IV 33. 8; *Tertull. De praescript. haer.* 32; *Clem. Alex. Strom.* XIII), обещал пребывать с ними «во все дни до скончания века» — Мф 28. 20), он первый священнодействователь и совершитель св. таинств в ней; нек-рые священнодействия предоставлены исключительно ему (рукоположение, освящение мира и жертвенни-



Христос Великий Архидерей.
Икона. XVI–XVIII вв.
(Протат, Афон)

ков). Епископ обладает В. учителя, к-рой его наделил Господь («Слушающий вас Меня слушает и отвергающий вас Меня отвергается; а отвергающий Меня отвергается Пославшего Меня» — Лк 10. 16). Епископ есть правитель в своей местной Церкви: священно- и церковнослужители подчиняются его повелениям и ничего без его разрешения в Церкви не совершают. Т. о., в руках епископа сосредоточена В. в местной Церкви. Епископу «вверены людие Господни, и он воздаст ответ о душах их» (Ап. 39).

В. пресвитерская. «Первосвященнику дано свое служение, священникам назначено свое дело (τόπος)» (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor.* 40). Пресвитер также имеет В. совер-

шать таинства и др. священнодействия (кроме принадлежащих исключительно епископу) (Иак 5. 14), В. вязать и решить, В. пастырскую (1 Петр 5. 1–2), но он получает эту В. от своего архипастыря, являясь как бы «делегатом духовной власти епископа» (*Павлов А. С. Курс церковного права.* Серг. П., 1902. С. 243), без воли епископа пресвитер ничего не совершает (Ап. 39): напр., подвергать епитимии, отлучать от церковного общения, разрешать от епитимии пресвитер может только с ведома епархиального епископа (ср.: Ап. 55, 56).

Не епископ, не Собор, а Бог поставляет учителей и пастырей для особого служения в Церкви. Обращаясь к пресвитерам Эфесской Церкви, ап. Павел сказал: «...внимайте себе и всему стаду, в котором Дух Святой поставил вас блюстителями, пасти Церковь Господа и Бога, которую Он приобрел Себе Кровию Своею» (Деян 20. 28). *Апостольские постановления* (III в.), свидетельствующие о различии служения епископа и пресвитера, в то же время утверждают, что «епископы и пресвитеры суть священники в отношении некоторых... быть христианином зависит от нас, а быть апостолом или епископом или другим чем не от нас зависит, но от Бога, дающего дарования» (*Const. Ap. VII* 1. 21).

Отношение к светской В. Иисус Христос через помазанников Своих поставляет все низшие власти как слуг Своих для устройства человеческого общества. Он советует признавать В. кесаря в надлежащих ей пределах (Мф 22. 21; Лк 20. 21–25). Ап. Павел учит: «...начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. ...Начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое. И потому надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести» (Рим 13. 3–5); человек повинуется властям, ибо нет В. не от Бога, но она установлена от Бога (Рим 13. 1; ср.: Тит 3. 1); сам апостол обращается к рим. властям, императору, чтобы добиться правосудия (Деян 22. 23–28. 16). Ап. *Петр* наставляет: «...будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, правителям ли, как от него

посылаемым...» (1 Петр 2. 13–14). Господь, еще будучи в материнской утробе, был включен в перепись, в посл. заплатил подать кесарю, «давая нам закон быть покорными властям, когда сие нимало не вредит благочестию», — отмечает прп. Исидор Пелусиот (*Isid. Pel. Ep. I 48*). Согласно свт. *Василию Великому*, у людей одним вверено начальство, другим — подчинение (*Asc. br. 235 // PG. 31. Col. 1240*); рабы должны повиноваться, славя Господа, а господа, подражая Богу, должны быть милостивы к рабам (*Moral. reg. 75. 2*); первые должны защищать предписания Божии, а подданные — подчиняться во всем, что не противоречит заповеди Божией (*Ibid. 79. 2*). Свт. Иоанн Златоуст подчеркивает слова апостола, что тот, кто покоряется властям, не властям покоряется, но повинуется Богу, установившему их (*Ioan. Chrysost. In Rom. XXIII 1. 615*), и то, что существуют власти, продолжает он, и одни начальствуют, другие находятся в подчинении, а не идет все без порядка и разбора, и народы не мечутся, как беспорядочные волны, есть дело Божией премудрости (*Ibidem*), ибо «если упразднить их, все погибнет и не устоят ни города, ни села, ни дома, ни торжище и ничто другое, но все испровергнется, так как более сильные поглотят более слабых» (*Ibid. XXIII 2. 617*). Прп. Исидор Пелусиот предупреждает, что неосмотрительно признавать для каждого человека возможность начальствовать, но многие стали начальствовать, «причинив тысячи зол и себе, и подчиненным, впоследствии же безусловно низринулись в бездну погибели» (*Isid. Pel. Ep. II 217*).

«Нет власти не от Бога» — в этом положении, сформулированном ап. Павлом (Рим 13. 1), речь идет не о всех начальниках, но о самом принципе В. как отражении небесной иерархии в земных установлениях, как о деле премудрости Божией; нечестивые власти не Богом установлены, а попущены за наши грехи нам для испытания (*Theoph. Bulg. Exr. ad Rom. 13. 1*; ср.: *Риз. 13. 1–2; Боор. 13. 1–2*). Когда В. мешает человеку проявлять послушание Богу, апостолы призывают не подчиняться такой В. (ср.: *Деян 4. 19*), ибо «должно повиноваться больше Богу, чем человекам» (*Деян 5. 29*). А политическая В., к-рая выступает против Бога, по христ. проро-



«Царь царем».
Икона. А. Казанцев. 1690 г.
(МИХМ)

честву, подлежит суду и падению, такова, напр., В. рим. императоров Нерона и Домициана (ср.: *Откр 17. 1–19. 10*).

Взаимоотношение В. церковной и светской. Священству вверено Божественное, царству — смертное (*Isid. Pel. Ep. II 217*). В письме к епископам Дардании папа *Геласий I* писал, что прежде пришествия Иисуса Христа В. священника и царя иногда сочеталась в одном лице, как, напр., в лице *Мелхиседека*, царя правды и мира и священника Бога Всевышнего (Евр 7. 1–3; 5. 6, 10; ср.: *Cyr. Alex. Glaph. in Pent. Gen. II. Abr. et Melch. 3, 7–11*), но, когда пришел Тот, Кто воистину был и Царем и Первосвященником, император уже не принимал имени первосвященника, как первосвященник — имени императора (*Орлов. С. 576*). Первым от титула «pontifex maximus» (верховный первосвященник) отказался имп. св. *Феодосий I Великий*. Затем этот титул был усвоен епископами Рима. Папа *Григорий III* писал имп. *Льву III*, что епископам назначено председательство в Церквах и они должны удерживаться от участия в делах общественных, равно императоры должны удерживаться от управления делами церковными, довольствуясь теми, что им предоставлены, — каждый должен стоять в границах своего призвания. Так говорили папы Римские первых семи с половиной веков, они высказывались против власти пап-царей (Там же. С. 580–581).

В дальнейшем папы и их сторонники стремились утвердить взгляд, согласно к-рому исключительно

папе принадлежит вся законная В. в христ. Церкви и даже во всем мире, он является полным хозяином всего церковного и земного, верховным наблюдателем и судьей над всеми людьми, сам не ответствен за свои действия ни перед кем, кроме Бога. Сосредоточивая в себе всю земную В., папа представляется, т. о., единственным носителем самостоятельной, ни от чего не зависящей В. Основа такой В. папы, по мнению сторонников этого взгляда, состоит в том, что Господь Иисус Христос при вознесении Своем перенес на папство всю Свою богочеловеческую В., так что папа всецело заменил Его на земле, став здесь Его наместником, Его викарием, и явился посредником между Ним и Церковью. Папа оказывается, т. о., живым представителем Бога на земле, как бы заменяющим Его в управлении христ. миром. Такому пониманию В. папы в самой католич. Церкви был противопоставлен др. взгляд, согласно к-рому папа является только служителем Церкви, одним из ее епископов, имеющим большую В., но не самостоятельную, а получаемую от Церкви, объем к-рой определяется Собором. Папа всецело подчинен церковному Собору. Это реформаторское воззрение на папскую В. было поддержано *Констанцским Собором 1415 г.* Избрание папы *Мартина V* не только кардиналами, но и представителями, уполномоченными на это Собором, осуществлено было в обстановке, когда доминировала идея о приоритете соборной В. в Церкви. Согласно новому учению, подтвержденному *Констанцским Собором*, папа является главой исполнительной В. в Церкви, подчиненным общецерковному Собору. В дальнейшем католич. Церковь вернулась к положению, к-рое усвоит папе роль посредника между Христом и Церковью, заменяющего Бога для людей («...в силу своей должности, то есть как наместник Христа и Пастырь всей Церкви, Римский Понтифик обладает в Церкви полной, верховной и универсальной властью, которую он всегда вправе свободно осуществлять» — *LG. 22*; «...благоговейное послушание воли и разума следует прежде всего проявлять по отношению к аутентичному учительству Римского Первосвященника — даже тогда, когда он не говорит «ex cathedra»» — *LG. 25*).



Правосл. Церковь никогда не признавала никакого наместника Господа Иисуса Христа на земле и др. посредника между Богом и людьми, кроме Христа. «...Церковь не ищет Христа,— отмечал А. С. Хомяков,— как ищут Его протестанты, но обладает Им, и обладает и принимает Его постоянно, внутренним действием любви, не испрашивая себе внешнего призрака Христа, созданного верованием римлян. Невидимый глава Церкви не нашел нужным оставлять ей Свой образ для изречения прорицаний, но всю ее одушевил Своею любовью, дабы она имела в себе самой непремняемую истину. Такова наша вера» (С. 108). См. также статьи *Симфония властей, Царь, Церковь и государство*.

Лит.: Орлов М. И. Светская власть пап перед лицом латинского духовенства // ХЧ. 1862. Сент. С. 405–444; 1863. Ч. 1. С. 559–596; *Елеонский Ф.* Постановления Второзакония о царской власти и пророчестве и время их происхождения // ХЧ. 1875. Ч. 2. С. 407–429; *Барсов Т. В.* Об участии государственной власти в деле охранения древней вселенской Церкви и ее веры // ХЧ. 1877. Ч. 1. С. 785–820; *Налимов Т. А.* Вопрос о папской власти на Констанцском Соборе: Речь перед защитой магист. дис. 4 нояб. 1890 г. // ХЧ. 1891. Ч. 1. С. 187–197; *Хомяков А. С.* Собр. соч. М., 1907; *Claeys-Vouaert F.* *Évêques* // DDC. Т. 5. Col. 578–585; *Lefevre Ch.* *Pouvoirs de l'Église* // DDC. Т. 6. Col. 71–108; *Воронов Л., прот.* Православный взгляд на sacramентальную сторону священства // ЖМП. 1962. Окт. С. 64–72; *Афанасьев Н., прот.* Церковь Духа Святого. Рига, 1994; *Лебедев А. П.* Духовенство древней Вселенской Церкви. СПб., 1997; *Мейендорф Ф., прот.* *Протресса*. Единство империи и разделение христиан: Церковь в 450–680 гг. после Р. Х. // *Он же*. История Церкви и вост.-христ. мистика. М., 2000. С. 13–275; *Marshall I. H.* [Marshall I. H.] Евангелие от Луки // Новый библик. коммент. СПб., 2001. Ч. 3: Новый Завет. С. 119–175; *Peterson D.* Послание к Евреям // Там же. С. 661–703; Власть, право, норма: Светское и сакральное в антич. и средневек. мире: Сб. ст. М., 2003. Ч. 1–2; *Риз Г. Л.* Послание к Римлянам: Критич. и экзегетич. коммент. М., 2004. С. 469–475; *Боор В. де.* Послание к Римлянам: Коммент. Б. м., б. г. С. 278–285.

Л. В. Литвинова

В. церковная правительственная. В Церкви Христовой, к-рая по своей Божественной природе бесконечно превосходит все земное и никаким земным законам не подлежит, но как человеческое общество подчиняется общим условиям земного порядка, полнота В. принадлежит ее Создателю и Главе Господу Иисусу Христу, Который дал ей Свой закон: правило веры и правило жизни по вере, т. е. догматы веры и нравственный закон, а вместе с тем и законы,

устанавливающие отношения между отдельными частями ее живого организма.

Правосл. экклезиология исключает возможность существования во Вселенской Церкви иного Главы, чем Сам Господь, а также Его наместника. Но это не значит, что Вселенская Церковь не имеет в себе В., осуществляемой человеческой инстанцией, что высшая В. в Церкви лежит за пределами, доступными каноническим характеристикам. Как фактическое положение вещей, так и история Церкви свидетельствуют: носителем такой В. является вселенский епископат — преемник апостольского сонма. Возглавляя отдельные церковные общины — местные Церкви, епископы находятся в каноническом общении между собой, осуществляя тем самым общение между местными Церквями, хранящими единство правосл. веры и жизни по вере, и представляя соборную В. в Церкви. Самым совершенным способом осуществления полномочий вселенского епископата в Церкви являются *Вселенские Соборы*.

В. в Поместных Церквях принадлежит *Поместным Соборам*, либо исключительно епископским, либо с неперменным участием епископов во главе с первым епископом: Патриархом, Архиепископом, Митрополитом, Католикосом (напр., в Болгарской Православной Церкви Церковно-народному Собору — Устав БПЦ, 2001. I 8, IV 29–31; в Румынской Православной Церкви Национальному Церковному Собранию — Устав Румын. ПЦ, 1948. Ч. I. Гл. 1. Ст. 8. 2 и Отд. II А. Ст. 19, 21). В местных Церквях — епархиях — полнотой В. обладают правящие архиереи (Ап. 31; I Всел. 12; Карф. 53 (64); 57 (67); Двукр. 13, 16), к-рые осуществляют управление внутри епархии через своих представителей — пресвитеров, возглавляющих приходы, а также путем назначения на различные адм. должности облеченных определенными властными полномочиями клириков и мирян. В епархиях и приходах могут также существовать действующие под верховной В. епископа органы коллегиального церковного самоуправления, напр. *епархиальные* или *приходские собрания* в составе клириков и мирян.

По своему характеру церковная В. существенно отличается от В. политической, или гос. Господь создал

Церковь не для удовлетворения земных и временных потребностей человечества, но для спасения человеческого рода от греха, проклятия и смерти, создал ее для того, чтобы уже здесь, на земле, человек готовился к вечной жизни со Христом («Ибо Сын Человеческий пришел не губить души человеческие, а спасать» — Лк 9. 56). В связи с этим церковная В. прибегает к осуществлению своих функций к иным методам, чем гос. В. Самое существенное отличие заключается в том, что церковная В. не уполномочена Основателем и Главой Церкви принуждать физически, принуждать насилем, на что правомерную монополию имеет только гос. В.; наказания же, к-рые церковные суды в соответствии с церковным правом обладают В. налагать за преступление, носят духовный характер (*епитимии, отлучение, анафема*, лишение церковного погребения и т. п.).

Еще одной важной особенностью санкций церковной В. является то, что даже тогда, когда они применяются в качестве наказания нарушителей церковных законов и установлений, они применяются не только ради поддержания церковного порядка, но и в не меньшей степени ради духовной пользы самого нарушителя — грешника, ради его исправления, чтобы в конце концов помочь ему обрести прощение от Бога и спасение. Гос. В. в своих принудительных и даже карательных действиях также обыкновенно не пренебрегает целью исправления правонарушителя, однако не считает эту задачу основной, исходя прежде всего из необходимости охраны общественного благополучия. Предусматриваемая уголовными кодексами ряда гос-в смертная казнь определенно свидетельствует о том, что нравственное исправление преступника не во всех случаях является высшей целью гос. законодательства. Евангелие же учит нас тому, что всякая человеческая душа имеет бесконечную ценность (ср.: Мф 16. 26). Даже церковная кара — анафема применяется не только для защиты церковного мира, но равным образом и для того, чтобы побудить самого анафематствованного к раскаянию, чтобы помочь ему «достичь познания истины» (1 Тим 2. 4).

Правительственная В. Церкви с формальной стороны имеет больше всего сходства со светской гос. В.,



поэтому по своим функциям она, как и гос. В., делится по принятой в публичном праве классификации на: 1) учредительную и законодательную; 2) исполнительную, или адм., вместе с контрольной и 3) судебную.

Единым и полновластным Основателем Церкви является Господь Иисус Христос, давший ей Свои вовек нерушимые законы. К Нему же как к Главе Церкви восходит в конечном счете и все церковное законодательство — законы, уже изданные и издаваемые различными церковными учреждениями: от самых высоких и непогрешимых — Вселенских Соборов — до епархиальных епископов, имеющих законодательную В. в пределах своих епархий, а также мон-рей и братств, издающих законоположения на основе статуарного права. В католич. церковном праве высшим законодательным органом Церкви считается Римский престол — папа, осуществляющий свои верховные законодательные полномочия либо через «вселенские» Соборы католич. Церкви, либо единолично (СИС сап. 331). В правосл. церковном праве общепринятой является т. зр., согласно к-рой высшая В. в Церкви, в т. ч. и законодательная, принадлежит вселенскому епископату в лице его органа — Вселенского Собора (ср.: III Всел. 8; Халкид. 1). Определением семи Вселенских Соборов церковное сознание усвоило непогрешимость.

В область церковного администрирования, или осуществления исполнительной власти, 2-го вида правительственной В. Церкви, входят такие функции, как учреждение и упразднение церковных должностей, их замещение, текущее администрирование, а также церковный надзор. Носителями адм. В. являются церковные Соборы, а также персонально должностные лица, облеченные законными полномочиями: епископы, клирики и миряне.

Судебную В. в Церкви осуществляют епископские Соборы, Вселенские и поместные, а также единолично правящие епископы в своих епархиях либо особые судебные органы в составе епископов и пресвитеров, существующие в нек-рых Поместных Церквах, напр. в Русской (епархиальные суды, Уставом РПЦ предусмотрено создание и Общecerковного суда — Устав, 2000.

VII 4 а, б), Сербской (Великий церковный суд).

Разделение правительственной В. в Церкви по ее функциям не предполагает непременно разделения ее по отдельным учреждениям, соответствующим этим функциям, что обыкновенно подразумевается под разделением властей в светском конституционном праве. Принцип единства источника В. является основополагающим в церковном праве и заключается в том, что полнота В. и во Вселенской Церкви, и в Поместных Церквах, и в отдельных епархиях принадлежит епископам как преемникам апостолов, и они осуществляют ее либо сами, в составе Соборов или индивидуально — в своих епархиях, либо поручая выполнение тех или иных функций клирикам и мирянам в качестве должностных лиц или институтов, обладающих определенными уставными полномочиями, но непременно поставленных под контроль епископов или прямо подчиненных им. Участие клириков и мирян в поместных Соборах как высших органах поместной церковной В. в соответствии с основополагающими каноническими нормами так же ставится под контроль епископата, к-рому на таких Соборах принадлежит решающая В. Именно этому принципу соответствует, в частности, состав, статус и порядок принятия решений поместным Собором, предусмотренные ныне действующим *Уставом Русской Православной Церкви*, изданным *Архиерейским юбилейным Собором 2000 г.* (II 2, 3, 4, 9, 13).

Лит.: *Никодим [Милаш], еп. Далматинский.* Православное церковное право. СПб., 1897. С. 302–459; *Павлов А. С.* Курс церковного права. Серг. П., 1902. С. 234–282; *Мышцын В.* Устройство Христианской Церкви в первые два века. Серг. П., 1909; *Суворов Н.* Учебник церковного права. М., 1913³. С. 24–56, 89–111, 251–333; *Афанасьев Н. Н., протопресс.* Вселенские Соборы // *Путь*. П., 1930. № 25. С. 1–25; *Maxime des Sardes, metr.* Le Patriarcat oecuménique dans l'Église Orthodoxe. P., 1975; *Джероза Л.* Каноническое право. М., 1996. С. 130–133, 240–258; *Цытин В., прот.* Церковное право. М., 1996. С. 188–330, 369–393; *Николин А., свящ.* Церковь и государство: (История правовых отношений). М., 1997.

Прот. Владислав Цытин

«ВЛАСФИМИЯ» [греч. *βλασφημία* — поношение, кощунство], древнерус. компилятивный трактат, составленный не ранее 1-й четв. XIV в., большая часть входящих в него статей объединена темой обличения

симонии. Известны 2 списка «В.». Древнейший (РНБ. Соф. № 1262. Л. 63 об.— 113, нач. XV в.) находится в составе полемиического «Трифоновского сборника», данного вкладом в Троицкий Видогощский мон-рь близ Новгорода. 2-й список содержится в «Потребнике митрополита Макария» (РНБ. Сол. № 1085/1195. Л. 628–684), написанном «дьячишко Алексеем» в 1504 г. для игум. новгородского Лисицкого мон-ря Иоакима. В оглавлениях списков указаны 67 глав, однако «Трифоновский сборник» содержит 62 главы (пропущены главы 63–67), состоящие из 105 статей, «Потребник» — 65 глав (пропущены главы 22-я и 63-я), состоящие из 64 статей. Полностью совпадают в списках тексты 53 глав.

А. С. Павлов, П. Л. Соколов, В. А. Кучкин связывают происхождение «В.» с Переяславским Собором 1311 г., на к-ром сторонники вел. кн. св. *Михаила Ярославича* Тверского хотели осудить свт. *Петра*. «В.» содержит единственный известный список «Написания о поставляющих мзды ради», созданного противником митр. Петра мон. *Акиндином* между 1310 и 1314 гг. и адресованного кн. Михаилу; ему же адресовано послание Патриарха Нифонта I в составе «В.», что может свидетельствовать о создании и первоначальном бытовании трактата в Твери. Имеются аргументы в пользу московского происхождения «В.» (упоминание в 66-й гл. вел. кн. *Иоанна I Даниловича* Калиты). А. И. Клибанов вслед за А. Д. Седельниковым настаивал на том, что «В.» сформировалась среди *стригольников*.

Во «В.» приведены правила Вселенских и Поместных Соборов, св. апостолов и св. отцов, Прохирон, отрывки из книг Исаии и Иезекииля, толковых Евангелий, Деяний святых апостолов, Посланий ап. Павла к Коринфянам с толкованиями святителей *Григория I Великого* (Двоеслова) и *Иоанна Златоуста*, выписки из трудов святителей Иоанна Златоуста, *Василия Великого*, *Григория Богослова*, преподобных *Ефрема Сирина*, *Анастасия Синаита*, *Исидора Пелусиота*, отрывки из посланий К-польских Патриархов святых *Тарасия* и *Геннадия I*, отрывки из «Лествицы» Иоанна, игум. синайского, житий свт. Иоанна Златоуста, прп. *Пахомия Великого*, апокрифическое пра-



вило 165 св. отцов «об обидящих Божия церкви» и др.

Статьи канонического содержания, составляющие основную часть трактата, заимствованы из *Кормчей* (из 2 ее разновидностей: «Номоканона XIV титулов» без толкований и *Кормчей рус.* редакции (предположительно Варсонофьевской), с комментариями и полными текстами правил). Среди др. источников «В.» — четыре сборники (типа «Златая цепь»), возможно, переводы с латыни («Правило 60 святых отцов, шедшихся в граде Риме»); предположение нек-рых исследователей о новых переводах с греч. языка в составе «В.» нуждается в уточнении.

Главы 63–67 основаны на рус. текстах: «Правило митрополита Кирилла II», «Послание Константинопольского Патриарха Нифонта великому князю Михаилу», «Написание о поставляющих мзды ради» Акиндина, «О церковных суждех», «Послание Киевского митрополита Никифора к великому князю Владимиру». Данные сочинения лишены тематического единства: 63-я гл. доказывает законность ставленнических пошлин, 64-я и 65-я называют эти пошлыны симонией, 66-я ничего не говорит о симонии, 67-я посвящена полемике с латинянами. Писец «Потребника митрополита Макария» осознавал противоречивый характер «В.» и пытался придать сочинению однозначную антисимонийную направленность. В оглавлении он снабдил 63-ю гл. («Правило митрополита Кирилла II») примечанием: «В немже ересь Симона Волхва и Антонина еретика в закон введена. Се правило в начале право, а в конце проклято», — в тексте памятника эта глава отсутствует.

Составителя трактата в первую очередь интересовали вопросы об объеме дисциплинарной власти архиерея по отношению к подвластному ему духовенству и священника по отношению к своей пастве, о правомерности взимания ставленнических пошлин и платы за требы, об отношении к заподозренным в ереси, трактат осуждает «еретические писания», лжепророчества, волхование и др. Наряду с обличением симонии важное место во «В.» занимает тема обличения недостойных пастырей (это сближает «В.» со 2-й ред. Измарагда), наиболее ярко раскрытая в 44-й гл. («Слово Иоанна Златоуста о лживых учителях»).

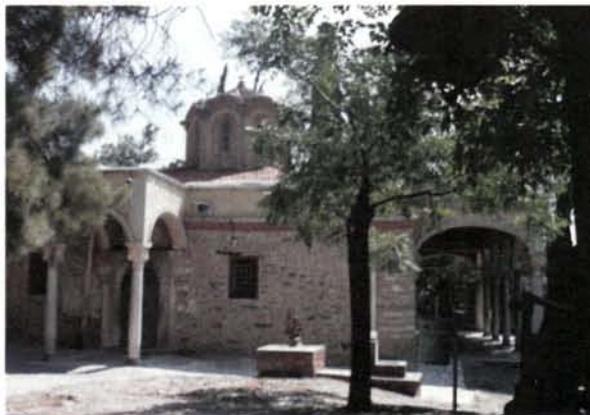
«В.» не получила распространения в древнерус. книжности.

Публикации отдельных глав «В.»: *Тихомиров Н. С.* Летописи рус. лит-ры и древности. М., 1862. Т. 4. С. 105–112; *Гальковский Г.* Борьба христианства с остатками язычества в Др. Руси. М., 1913. Т. 2; Два послания к вел. кн. Михаилу Ярославичу Тверскому: К-польского Патриарха Нифонта I и рус. инока Акиндина — о поставлении на мзде / Предисл. [А. С. Павлова] // ПС. 1867. Ч. 2. С. 236–253; То же // ПДРКП. Стб. 147–158; «Слово о лживых учителях» // *Клибанов А. И.* Духовная культура средневеков. Руси. М., 1996. С. 301–305.

Лит.: *Соколов Па.* Рус. архиерей из Византии и право его назначения до нач. XV в. К., 1913; *Любавский М. К.* Древняя рус. история до кон. XVI в. М., 1918; *Седельников А. Д.* Следы стригольнической книжности // ТОДРЛ. 1934. Т. 1. С. 121–136; *Попов Н. П.* Памятники лит-ры стригольников: Старший рус. Измарагд // ИЗ. 1940. № 7. С. 34–58; *Гранстрем Е. Э.* Описание рус. и слав. пергаментных рукописей. Л., 1953. С. 60; *Клибанов А. И.* Реформационные движения в России. М., 1960. С. 13–34; *Куркин В. А.* Источники «Написания» мниха Акиндина // АЕ за 1962 г. М., 1963. С. 60–68; *Алексеев А. И.* «Трифоновский сборник» как источник для изучения рус. религиозности кон. XIV–XV вв. // Средневеков. православие от прихода до патриархата. Волгоград, 1998. Вып. 2. С. 129–145.

А. И. Алексеев

ВЛАТА́ДОН [греч. Ἱερὰ Βασιλικὴ καὶ Πατριαρχικὴ Μονὴ τῶν Βλατάδων ἢ Βλαταίων], муж., действующий, ставропигиальный мон-рь К-польского Патриархата. Расположен в



Фессалонике, в Верхнем городе рядом с крепостью, на высоте 130 м над уровнем моря.

История. Из письма К-польского Патриарха Матфея I к Фессалонийскому митр. Гавриилу (ок. 1400) и ряда др. источников известно, что основателями В. были братья Дорофей и Марк Влатады, последователи свт. Григория Паламы. Эти ученые монахи, сторонники исихазма, происходили с Крита (по др. сведениям, из Фессалоники). Дорофей в 1371–

1379 гг. занимал Фессалонийскую кафедру, Марк известен как гимнограф. Время основания В. относят к 50-м гг. XIV в., первоначально он назывался мон-рем Пантократора, позднее — Преображения Господня. Статус имп. мон-ря был утвержден за В. хрисовулом 1354 г., изданным визант. имп. Иоанном VI Кантакузином и Анной Савойской, вдовой имп. Андроника III Палеолога, к-рая оказывала помощь в строительстве этого мон-ря. Сигиллием К-польского Патриарха Нила (1379–1388) В. был объявлен патриаршим и ставропигиальным мон-рем.

В ряде исследований (Г. Мортон, Г. Стогиоглу) отражено устное предание о том, что В. был построен на месте проповеди ап. Павла (51 г.). Однако в наст. время преобладает мнение, что пещера, где укрывался апостол, находилась восточнее по склону, рядом с большим совр. храмом во имя ап. Павла, а синагога, где он проповедовал, — около рим. агоры и ц. Панагии Халкеон (*Μαυροπούλου-Τσιούμι*. Σ. 228–229).

После 1-го тур. завоевания города (1387), по сообщению Фессалонийского митр. Симеона (1416/17–1429), храм В. на нек-рое время был превращен в мечеть, что подтверждается архитектурными деталями здания (ниша — михраб в апсиде) и повреждением фресок. Однако из фирмана султана Мехмеда II, утверждавшего привилегии В., следует, что в

Собор мон-ря Влатадон

1444 г. мон-рь снова стал действующим. Во времена османского господства В. был известен под именем Чавуш (или Чауш) монастырь. Согласно легенде, некий тур.

чауш (младший офицерский чин), разоривший мон-рь, вскоре после этого заболел и выздоровел только после восстановления обители. Его могила находится недалеко от юж. входа в кафоликон. В XVI в. Иерак, великий логофет К-польского Патриархата, в составленной им рифмованной хронике объяснял покровительство, оказываемое В. турками, той помощью, к-рую оказали его монахи султану Мураду II во время взятия города (1430): они указали



ему, где проходит водопровод и как перекрыть водоснабжение города. Историки опровергают это известие и считают, что возникновение легенды связано со стратегической позицией, к-рую занимал мон-рь в системе водоснабжения города от водопроводов, несущих воду с гор Хортиатис. До наст. времени на территории мон-ря сохранились 3 древние цистерны. Существует также мнение (П. Папагеоргиу), что название мон-ря связано с именем Чауш-бея, первого тур. наместника Фессалоники, к-рый в 1431 г. перестроил проездную башню крепости Эптапиргион и оказывал покровительство В.

Об экономическом процветании мон-ря свидетельствует наличие подворий как за пределами Фессалоники, так и в самом городе: жен. мон-рь Панагии Лаодигитрии (с XIV в.), храм свт. Афанасия Великого (с 1569) и мон-рь свт. Николая Орфаноса (с 1635). В наст. время В. имеет также подворья вмч. Георгия в Каламарии и свт. Николая близ Галатисты. В XVI в. привилегии В. были подтверждены К-польскими Патриархами Иоасафом II и Иеремией II. В 1633 г. К-польским Патриархом Кириллом I Лукарисом он был объявлен владением афонского Иверского мон-ря. Однако в 1648 г. Патриарх Иоанникий возвратил В. его статус.

Архитектура. Планировка кафоликона мон-ря, построенного во 2-й пол. XIV в., сходна с фессалоникийскими храмами св. Апостолов (1312–1315), вмч. Пантелеимона (1295–1315) и вмч. Екатерины (кон. XIII — 10-е гг. XIV в.): крестово-купольный храм с 3 сторон обстроен галереями (амбулаторием). Юж. придел во имя апостолов Петра и Павла и часть юж. галереи относятся к визант. периоду; сев. придел, сев. и зап. галереи пристроены в 1801 г., во время реконструкции храма, предпринятой крупным фессалоникийским торговцем И. Г. Кафтадзоглу. Портик с юж. стороны храма и крыльцо у зап. входа сооружены в 1907 г. архит. Д. Грекосом под рук. П. Папагеоргиу на средства прихожанина С. Спиридоноса.

8-гранный барабан с вост. стороны поддерживают не колонны, а 2 простенка, к-рые отделяют алтарь от диаконника и протесиса (жертвенника), и 2 столпа — с зап. стороны. По мнению А. Ксингопулоса, это ха-

рактерная особенность храмов Юж. Греции IX–XII вв. Когда в нач. 80-х гг. XX в. в ходе реставрационных работ были обнаружены фрагменты фресок XI в., стало ясно, что здание XIV в. включало в себя фрагменты более древней постройки.

Древние здания монастырского комплекса не сохранились. В кон. XIX в. игум. Каллиником Георгиадисом были построены сев. ворота, в 1926 г. игум. Иоакимом Ивиритом — резиденция игумена, в 1937 г. — ризница с б-кой и храм в честь Успения Пресв. Богородицы. С 1968 г. нача-



*Три отрока в печи огненной.
Роспись собора мон-ря Влададон.
Между 1360–1383 гг.*

лось возведение комплекса зданий Патриаршего института патристических исследований (К-польский Патриархат). До 1972 г. на территории мон-ря существовала древняя ц. во имя свт. Григория Паламы.

Живопись. Фрески наоса, раскрытые во время реставрационных работ 1981–1982 гг., были созданы между 1360 и 1383 гг. фессалоникийскими мастерами. В куполе изображены Христос Пантократор и ангельские силы, в барабане — пророки (под записью), росписи алтаря не сохранились. На подпружных арках — сцены двенадцатых праздников («Рождество», «Крещение», «Преображение», «Вход Господень в Иерусалим», «Распятие» и «Сошествие во ад»), на стенах — изображения святых в 2 яруса (напр., прп. Антоний Великий в

нижней зоне, над ним погрудные изображения святых Климента и Агафангела, Кира и Иоанна). В нишах на вост. стороне юго-зап. и сев.-зап. столпов помещены соответственно группы святых: 3 пророка, под ними прп. Максим Исповедник и 3 преподобных (нижняя секция утрачена). По сторонам эти группы обрамлены меньшими по размеру погрудными изображениями святых.

В нартексе сохранились изображения святых воинов (вмч. Димитрий, мч. Пров) в нижней зоне, над ними — сцена «Христос исцеляет слепорожденного». Помещенные в нишах на зап. сторонах юго-зап. и сев.-зап. столпов композиции «Крещение Господне» и «Три вавилонских отрока в печи огненной» сохранились лучше др. фресок.

В проходе из главного храма в нартекс с сев. стороны юж. столпа находится древнейшее из дошедших до наших дней изображение свт. Григория Паламы; он представлен склоненным влево, в архиерейском облачении с книгой в руках.

Росписи юж. придела, выполненные, по мнению Х. Мавропулу-Циуми, в кон. XIV — нач. XV в., были раскрыты из-под слоя штукатурки в 1907 г. (в наст. время закопчены и плохо различимы). В апсиде изображены Богоматерь Оранта и «Служба святых отцов», в куполе — Христос Пантократор, в парусах вместо традиц. фигур 4 евангелистов — изображения 4 богословов (свт. Григория Богослова, ап. Иоанна Богослова, свт. Григория Паламы и, вероятно, прп. Симеона Нового Богослова), на сев. стене: в нижнем ярусе — фигуры святых в рост (прмч. Стефан Новый, вмч. Георгий, вмч. Димитрий, ап. Иоанн Богослов), в верхнем ярусе — сцены из жития свт. Иоанна Златоуста, на юж. стене: внизу — изображения сщмч. Климента, еп. Анкирского, св. Иоанна Предтечи, неизвестного святого (сохр. фрагментарно) и сщмч. Дионисия Ареопагита, над ними — перенесение мощей святителя, видимо Иоанна Златоуста. На участке между входным проемом на зап. стене и основанием купола придела помещена композиция сложного содержания: Христос над открытой гробницей, над к-рой изображены арки и лампы (возможно, храм Гроба Господня в Иерусалиме), ниже — фигуры в рост прп. Максима Исповедника и прп. Антония Великого.



Икона Божией Матери «Одигитрия». 60–70-е гг. XIV в. (Музей мон-ря Влададон)

Наличие в одном храме 2 столь редких и ранних изображений свт. Григория Паламы свидетельствует о тесной связи В. с движением исихастов. Мощи святителя были перенесены в мон-рь из храма Св. Софии в Фессалонике, превращенного в мечеть, и хранились там до XVI в.

Деревянный резной иконостас сооружен в XVII в.

В музее хранятся коллекция икон XII–XIX вв., рукописи (93 кодекса, древнейший манускрипт – *Sacra Parallela*, X в.), старопечатные книги и актовые документы. В собрание музея, в частности, входят современная росписям кафоликона икона Божией Матери «Одигитрия» (60–80-е гг. XIV в.), икона со сценами Страстей Христовых (3-я четв. XIV в.), «Троица Ветхозаветная» (XV в.), двухсторонняя литийная икона (кон. XV в.), на лицевой стороне к-рой помещены 3 ряда изображений – Христос и Архангелы, апостолы Петр и Павел, великомученики Георгий, Феодор Тирон и Димитрий, на оборотной стороне – Распятие (в центр вставлена двухрядная икона XIV в. с образами Христа и предстоящих ангелов, а под ними Богоматерь с Младенцем и предстоящими арх. Михаилом и Иоанном Предтечей) и др.

Престольный праздник – Преображение Господне (6 авг.) и память апостолов Петра и Павла (29 июня). Согласно местному преданию, в мон-ре хранилась чаша, из к-рой Христос причащал апостолов во время Тайной вечери. Из сигиллия

Кирилла I Лукариса известно, что в 1633 г. св. чаша уже находилась в мон-ре, в 1836 г. она распалась на куски от ветхости и были изготовлены 4 чаши, в к-рые были вставлены фрагменты этой святыни. Одна из них в 1850 г. была послана в дар имп. Александре Феодоровне. В мон-ре находятся частицы мощей свт. Григория Богослова, вмч. Иакова Персянина, свт. Модеста, свт. Афанасия Великого, бессребреников Космы и Дамиана и вмч. Прокопия. В мон-ре – 8 монахов, игумен – Пантелеимон (Родопулос), митр. Тиролойский и Серентийский (Δίπτυχα. 2005. Σ. 893).

Лит.: Παλαγεωργίου Π. Ἡ ἐν Θεσσαλονίκῃ μονὴ τῶν Βλαταίων καὶ τὰ μετόχια αὐτῆς // ΒΖ. 1898. Bd. 8. S. 402–428; Ζυγούπουλος Α. Τέσσαρες μικροὶ ναοὶ τῆς Θεσσαλονίκης ἐκ τῶν χρόνων τῶν Παλαιολόγων. Θεσσαλονίκη, 1952. Σ. 49–62; Θεοχαρίδης Γ. Οἱ ἱδρυταὶ τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ μονῆς τῶν Βλαττάδων // Πανηγυρικός τόμος ἐορτασμοῦ τῆς ἐξακοσιοστῆς ἐπετείου τοῦ θανάτου τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, 1359–1959. Θεσσαλονίκη, 1960. Σ. 49–70; Στογιόγλου Γ. Α. Ἡ ἐν Θεσσαλονίκῃ Πατριαρχικῇ Μονῇ τῶν Βλαττάδων. Θεσσαλονίκη, 1971; Μανροπούλου-Τσιουμὶ Ch. Vlatadon Monastery. Thessal., 1987; Μανροπούλου-Τσιουμὶ Χ. Τα βήματα τοῦ Ἀποστόλου Παύλου ἀπὸ τοὺς Φιλίππους ὡς τὴ Βέροια: προφορικὴ παράδοση καὶ ἀρχαιολογικὲς γνώσεις. Βέροια, 1995; Τοῦρτα Α. Σκευοφυλάκιο Ἱεράς Μονῆς Βλαττάδων. Αθήνα, 1994.

О. В. Л.

ВЛАХЕРНСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ (празд. 7 июля), чудотворный образ, присланный в Москву из К-поля в дар царю Алексею Михайловичу от протосинкелла (настоятеля) Иерусалимского подворья в К-поле Гавриила. Согласно сведениям XVII в., торжественная встреча иконы состоялась 16 окт. 1653 (7162) г. (Выходы государей царей и вел. князей Михаила Феодоровича, Алексея Михайловича, Феодора Алексеевича, всея Руси самодержцев (с 1632 по 1682) / Сост. П. Строев. М., 1844. С. 299–300).

Еще во время пребывания В. и. в К-поле К-польским Патриархом Паисием была составлена Свидетельствованная грамота, к-рая впол. вместе с посланием протосинкелла Гавриила была прислана на Русь, видимо в ответ на запрос царя. В этих документах, греч. подлинники к-рых обнаружены в РГАДА Б. Л. Фонкичем (РГАДА. Ф. 52. Оп. 2. № 488, 531), икона отождествляется с одной из древних святынь Влахернского храма (см. ст. *Влахерны*). История иконы, изложенная

в грамоте, представляет вариацию сказаний об иконе Божией Матери «Одигитрия», но в данном случае чудесное спасение образа связывается не с захватом К-поля крестоносцами, а с тур. завоеванием 1453 г. Согласно грамоте, во времена имп. Ираклия икона спасла К-поль от нашествия персов и аваров (626), а также происходило много чудес в обители Богоматери во Влахернах. После захвата К-поля турками В. и. была перенесена в мон-рь Христа. Перед тем как храм мон-ря был обращен в мечеть, благочестивые люди спрятали В. и. в оконной нише и замуровали ее. Позднее икона была чудесно обретена, и служка мечети, сняв драгоценный оклад, продал икону некоей вдове, к-рая и принесла ее в дар протосинкеллу Гавриилу.

Отношение к В. и. как к покровительнице К-поля и греч. императо-



Влахернская икона Божией Матери. 2-я пол. XV в. (на основе XIII в.). К-поль (ГММК)

ров сразу же поставило ее в ряд важнейших святынь рус. гос-ва. Она была украшена драгоценным окладом, помещена в жертвенник кремлевского Успенского собора и заняла свое место в церковных церемониях и обиходе царского двора, о чем свидетельствуют сборные Чинovníки и исторические источники. Важнейшим эпизодом сказания об иконе является рассказ о ее чудесной помощи при спасении К-поля от вражеской осады. В воспоминание об этом событии при Патриархе Никоне в Успенском соборе вошло в обычай ежегодно в 5-ю субботу Великого поста, во время чтения

Акафиста Пресв. Богородице, 1-й кондак к-рого прославляет это чудо, ставить в центре храма на аналое В. и. В праздник новолетия (1 сент.) этот образ также занимал одно из центральных мест — на аналое, напротив *Владимирской иконы Божией Матери*, — как символ покровительства, к-рое святыня Византийской империи должна была теперь оказывать царю московскому и всему Русскому гос-ву. В этом качестве В. и. сопровождала царя в смоленских походах (1654–1655), по свидетельству Павла Алеппского, оставившего первое описание памятника, привезенного на Русь (*Павел Алеппский. Путешествие. 1898. Вып. 3. Кн. 7. С. 11; Кн. 9. С. 146*). В 1812 г., во время нашествия Наполеона, образ оставался в соборе. После изгнания неприятеля икона была найдена поврежденной. В 1918 г. в связи с закрытием Успенского собора советскими властями часть его святынь, в т. ч. В. и., была передана в Крестовоздвиженский храм, находившийся неподалеку от Кремля. В 1931 г., когда этот храм был разрушен, святыни вернулись в Кремль, став частью музейного собрания ГММК. В наст. время В. и. находится в Успенском соборе Московского Кремля.

Известно о 2 серьезных реставрациях иконы в XVII–XIX вв. В 1674 г. по указу царя Алексея Михайловича ее чинили иконописцы Оружейной палаты Симон *Ушаков* и Никита *Павловец*, к-рые, в частности, укрепили ее новой кипарисовой доской. В 1813 г. (возможно, в 1806 — см.: *Сидоренко. С. 69*) икона поновлялась после наполеоновского нашествия: ее дублировали на новую кипарисовую доску и украсили серебряной ризой. В этот период на ней были сделаны новые надписи по-гречески: «Госпожа обители Влахернской» и «Многоценное Сокровище», а на нижнем поле — надпись по-русски о поновлении с датой 1 авг. 1813 г. Эти надписи сохранялись до 1983 г., когда икона была отреставрирована в ВХНРЦ Л. А. Дунаевым: с полей и фона иконы были сняты слои поздних записей, на фигурах из-за фрагментарной сохранности авторского слоя прописи были оставлены, за исключением небольшой пробы на левом плече Младенца. Фрагменты первоначальной живописи сохранились на изображениях левого глаза Богоматери и руки Младенца, держащей свиток.

В. и. является редким образцом греч. рельефных икон. В источниках XVII в. и в лит-ре XVIII–XIX вв. она называется мастично-восковой. Ее основа — вырезанный в дереве плоский рельеф, покрытый слоем воско-мастики и расписанный красками. Техника живописи отличается большим мастерством. О резных деревянных иконах с воско-мастикой известно очень мало. В подобной технике была исполнена почитаемая *Бахчисарайская* (Мариупольская) *икона Божией Матери*. В греч. мон-ре Мега Спилео (Великой пещеры) на Пелопоннесе хранится чудотворный образ Богоматери Спилеотиссы, выполненный из воска и др. веществ. По свидетельству В. Г. *Григоровича-Барского*, чудотворные иконы Божией Матери из воско-мастики были на Кипре и на Афоне. Все упомянутые иконы без исключения почитались как чудотворные, и в легендах о них особенно подчеркивается древность происхождения.

В Свидетельствованной грамоте Патриарха Паисия отмечена еще одна важная особенность В. и.: она сделана «смешением от святых мощей и от иного многого благоуханного состава», т. е. является мощевиком-реликварием. В лит-ре XIX в. имеется упоминание о составе мощей — это пепел святых мучеников Никомидийских (Виктора, Викторина, Клавдиана, Вассы), Синайских и Раифских.

Иконографии этого памятника большое внимание уделит Н. П. *Кондаков*. Рассматривая развитие иконографии *Одигитрии*, он отнес В. и. к числу 3 икон, вернее всего передающих этот древний тип. Две другие, *Цилканская икона Божией Матери* из Грузии (IX–XIII вв., ГМИГ) и резной стеатитовый образок из Ватопедского мон-ря на Афоне, вероятно к-польского происхождения (Кондаковым датирован XII в.; в совр. публикациях — XIV в.). В целом В. и. близка к классическому типу визант. Одигитрии XIII–XIV вв., известному на Руси как *Смоленская икона Божией Матери* в том его варианте, где Богоматерь изображена почти фронтально, не склоняясь к Младенцу. К иконографическим особенностям, к-рые отличают изображение Одигитрии на В. и. от классического типа, можно отнести высокий, почти погрудный обрез фигуры, ее массивность, заходящие на



Влахернская икона Божией Матери из Высокопетровского мон-ря в Москве. 2-я пол. XVII в. (ц. Рождества Богородицы в Ст. Симонове в Москве)

поля крупные нимбы. Все эти приемы рассчитаны на приближение образа к молящимся, акцентируя внимание на ликах. Богоматерь высоко держит Младенца, ножки Которого почти касаются полей иконы. Данные черты сближают В. и. с образом Богоматери Одигитрии из Охрида (кон. XIII в., Народный музей. Охрид), живопись к-рой связывают с к-польскими традициями, однако лик Богоматери на ней подчеркнута экспрессивен.

Наименование иконы «Влахернская» восходит к тексту грамоты Патриарха Паисия и на иконе появилось в результате позднейших поновлений. Этот эпитет принято относить к изображению в рост Богоматери *Оранты*, поскольку такая мозаика, по мнению Кондакова, могла украшать ансиду Влахернского храма. Будучи связан с топонимом, он мог прилагаться к разным типам икон, почитаемых во Влахернах, указывая на местонахождение их древних оригиналов. Известны примеры употребления этого эпитета в связи с иконографическими типами Богоматери *Агиосоритиссы*, *Умиления* и *Оранты* (с Младенцем Христом у груди). Подлинная греч. надпись на иконе, открытая в результате последней реставрации, — $\text{H } \Theta\text{EO}\Sigma\text{K}\text{E}\text{P}\text{A}[\Sigma]\text{T}\text{O}\Sigma$. Переводимый как «Богохраняемая» или «Богом Храняемая», этот редкий эпитет известен лишь по 2 примерам: свинцовой печати Трапезундского мон-ря XIII в. (ГЭ), на к-рой он сопровождает изображение в рост Богоматери

Оранты, и названию чтимой иконы XIV в. типа Киккотиссы (Византийский музей. Никосия), отражающему ее происхождение из ц. Феоскепасту (не сохр.) близ Калопанайотиса на Кипре (надпись на самой иконе отсутствует).

Иконографические и эпиграфические аналогии В. и. относятся к XIII–XIV вв., что говорит о ее возможном создании как копии одной из святынь этой эпохи, связанной с Влахернским храмом. Через 20 лет после привоза иконы в Россию из-за ее ветхости потребовалась капитальная реставрация, поэтому, возможно, основой для воссоздания послужила подлинная древняя реликвия. Потребность в изготовлении копии или в реставрации В. и. могла возникнуть во 2-й пол. — кон. XV в., когда после тур. завоевания мн. святыни были повреждены или безвозвратно утрачены. Т. о., В. и. можно датировать 2-й пол. XV в.

Наиболее известны 3 копии В. и., также выполненные в рельефе. Одна из них в XVIII–XIX вв. находилась в Высокопетровском мон-ре в Москве, куда была пожертвована родом Дубровских, затем была передана в ГИМ, ныне в храме Рождества Пресв. Богородицы в Ст. Симоние в Москве. Другая — родовая святыня Головиных — была вложена ими в Спасо-Влахернский мон-рь с. Деденева под г. Дмитровом, в наст. время в ЦМиАР. Эти копии, точно повторяющие по размеру и иконографии кремлевский оригинал, были изготовлены в 1701 и 1705 гг. в технике деревянного рельефа с росписью темперой и имели сходные драгоценные оклады с чеканным текстом сказания о спасении Царьграда от нашествия врагов. Создателям копий было известно о том, что В. и. представляет собой мощевик-реликварий. На фонах и венцах икон были устроены специальные углубления для св. мощей. Еще одна копия (VII в. — датировка Г. В. Сидоренко, ныне в ГТГ) принадлежала роду Строгановых, а с сер. XVIII в. Голицыных и хранилась в их усадьбе — с. Влахернском (Кузьминках) под Москвой. Первое документальное упоминание о ней относится к 1716 г. Эта копия отличается более высоким рельефом и выполнена целиком в технике литья из воско-мастики. О возможности изготовления таких копий свидетельствует документ, содержащий

указания по составу мастики и отливке, из сборника XVII в.: «О составлении иконы указ, како образ устроен Влахернской Пресвятой Богородицы» (опубл. в XIX в.). Необычность техники, отличия в иконографии, а также семейные предания Строгановых и Голицыных о привозе царю Алексею Михайловичу не одной, а 2 икон породили предположения о большей древности иконы. Есть сведения и о др. рельефных и живописных повторениях чудотворного образа.

Привоз в XVII в. в Москву В. и. — это часть целенаправленного процесса собирания святынь рус. гос-вом, осознававшим себя наследником Нов. Рима — К-поля, храни-



Влахернская икона Божией Матери из церкви с. Влахернского (ГТГ)

телем Православия. Отношение к рус. царю как к будущему освободителю греков, а не только надежда на богатую милостыню побуждали греч. иерархов и торговых людей везти в Москву святыни, почитаемые всеми христианами. Многие из этих реликвий после разорения К-поля крестоносцами и турками оказались в руках частных лиц.

Ист.: Описи Моск. Успенского собора от нач. XVII в. по 1701 г. // РИБ. Т. 3. Стб. 667–670. Лит.: Левшин А. Ист. описание первопрестольного в России храма Моск. большого Успенского собора и о возобновлении первых трех моск. соборов: Успенского, Благовещенского и Архангельского. М., 1783. С. 28, 144–145; Снегирев И. Памятники моск. древности. М., 1842–1845. С. 16–17; Казанский П. Село Новоспасское, Деденево тож, именуемое Влахерны. М., 1847. С. 17. Примеч. 9, 10 на с. 81–83; Кантевер Н. Характер отношений России к Правосл. Востоку в XVI и

XVII вв. М., 1885. С. 75, 80, 83, 85–89, 98; Кондаков Н. П. Визант. церкви и памятники К-поля. Од., 1886. С. 23; он же. Памятники христ. искусства на Афоне. СПб., 1902. С. 142, 148–151; он же. Иконография Богоматери. Т. 2. С. 187–189; Спасо-Влахернский общежительный мон-рь. М., 1894. С. 20; Успенский А. И. Царские иконописцы. С. 195, 354; Порецкий Н. Село Влахернское, именование кн. С. М. Голицына. М., 1913. С. 40–42; Греч.-рус. связи сер. XVI — нач. XVIII вв.: Греч. док-ты моск. хранилищ: Кат. выст. / Сост. Б. Л. Фонкич. М., 1991. Кат. № 48, 56; Соколова И. М. Икона «Богоматерь Влахернская» из Успенского собора Моск. Кремля // ДРИ. СПб., 1997. [Вып.:] Исслед. и атрибуции. С. 413–427; она же. Греч. рельефная икона «Богоматерь Одигитрия Влахернская» // Рус. деревянная скульптура XV–XVIII вв.: Кат. М., 2003. Прил. 2. С. 282–287; «Сказание о Влахернской иконе Богородицы»: [Публ.] // Мир Божий. 1999. № 1(4). С. 24–29; Фонкич Б. Л. Чудотворные иконы и свящ. реликвии Христ. Востока в Москве в сер. XVII в. // Очерки феодальной России. М., 2001. Вып. 5. С. 83–89; Сидоренко Г. В. Икона «Богоматерь Влахернская» в собр. ГТГ: Нек-рые итоги исследования // Россия и Вост.-христ. мир: Средневеков. пластика. Древнерус. скульптура: Сб. ст. / Ред.-сост. А. В. Рындина. М., 2003. Вып. 4. С. 67–77.

И. М. Соколова

ВЛАХЕРНСКИЙ МОНАСТЫРЬ [греч. ἡ Βλαχέρνα], памятник поздневизант. архитектуры и живописи, расположенный к северо-востоку от г. Арта (Эпир, Греция). Впервые упоминается в соборном послании Навпактского митр. Иоанна Апокавка, из к-рого известно, что первоначально мон-рь был муж., но между 1224 и 1230 гг. преобразован в жен., где принимали иноческий постриг визант. аристократки. Во франц. редакции «Морейской хроники» говорится, что в 1304 г., во время осады Арты войсками Карла II Анжуйского, деспот Фома укрылся во В. м. Здесь были похоронены мн. члены династии Ангелов-Комнинов-Дук, правителей Эпира. Храм был освящен в честь Успения Пресв. Богородицы, а с 1814 г. как престольный праздник отмечается Ризоположение (2 июля). Монастырский комплекс состоит из кафоликона (соборного храма) и неск. келлий с юж. и юго-зап. сторон, построенных в XIX в. В наст. время приходский храм.

Согласно господствующему мнению, храм построен в 1224–1230 гг. на месте более древнего сооружения кон. IX — нач. X в., от к-рого сохранились вост. часть юж. стены и юж. апсида. Первоначально храм представлял собой купольную 3-нефную базилику. Совр. внешний вид —



совершившийся в ц. Богородицы во Влахернах в К-поле (см. ст. *Влахерны*). Уникальна сцена литании с иконой Божией Матери «Одигитрия»,

*Влахернский мон-рь
близ Арты*

представляющая процессию, к-рая совершалась каждый вторник в К-поле и известна по описаниям в целом ряде источников. В центре

результат различных перестроек. Напр., над каждым из нефов в сер. XIII в. были возведены купола, в кон. XIII в. был пристроен нартекс. Кладка комбинирует серо-зеленый камень и плинфу.

В XVII в. новый деревянный иконостас заменил мраморный, фрагменты к-рого хранятся в наст. время в Археологическом собрании мон-ря Паригоритиссы (Арты). Храм украшен мозаичным полом из разноцветного мрамора.

Фрески в наосе были открыты в 1975–1977 гг., высокое качество живописи свидетельствует о связи исполнителей с К-полем или с Фессалоникией. Сохранившиеся частично, они были выполнены ок. сер. XIII в. Их иконографическая программа включает ряд редких сюжетов: на сев. стене жертвенника сохранились 2 сцены из протоевангельского цикла — «Благословение Марии иерейми» и «Встреча Марии и Елисаветы». В конхе диаконника представлен св. Иоанн Предтеча. В зап. части наоса, где располагались гробницы, были изображены сцены Страстного цикла и «Явления Христа после Воскресения».

Росписи нартекса датируются кон. XIII в. В юж. части изображены 4 Вселенских Собора. В тимпане юж. стены расположена сцена «Гостеприимство Авраама». Большой интерес представляют композиции на зап. стене — «Рождественская стихира» и, согласно надписи, «Торжество Пресвятой Богородицы Одигитрии в Константинополе» (литания с иконой «Одигитрия»). Соседство этих сцен может быть объяснено тем, что гимн «Что Ти принесем, Христе», к-рый исполнялся на вечерне праздника Рождества Христова, также пелся и 26 дек., когда отмечался Собор Пресв. Богородицы,

композиции изображена икона Богоматери, к-рая закреплена на плечах мужчины, раскинувшего в стороны руки, по сторонам — молящиеся. В правом верхнем углу находится здание, из окон к-рого за процессией наблюдают женщины. Внизу композиции представлены бытовые сцены жизни городской площади, куда приносили икону. Об этом повествуют сохранившиеся надписи: «Хазарин, продающий икру», «Продавщица продает ово-



*Суд Пилата.
Роспись собора Влахернского мон-ря.
Сер. XIII в.*

щи». Возможно, что жен. (?) фигура, увешанная небольшими сосудами, изображена раздающей св. воду из источника мон-ря Одигон.

Согласно последним исследованиям, создание столь редкой сцены связано с именем Анны Палеологины, супруги эпирского деспота Никифора I, родившейся в К-поле. 3 жен. фигуры, к-рые выделяются в сцене праздника, были отождеств-

лены М. Ахимасту-Потамиану с Анной, ее сестрой Феодорой Рауленой и их матерью Ириной-Евлогией, противницей Лионской унии 1274 г. Возможно, одной из причин изображения такого сюжета литании стало присутствие по определенным дням иконы Божией Матери «Одигитрия» во Влахернском дворце в К-поле. По мнению И. А. Шалиной, икону приносили туда, чтобы подчеркнуть имп. почитание святыни. Икона присутствовала во Влахернах в субботу Акафиста и оставалась там до Пасхи. Заказывая подобные композиции, правители Эпира подчеркивали преемственность к-польских традиций.

Лит.: Орландос А. *Ἡ παρὰ τὴν Ἄρταν μονὴ τῶν Βλαχερνῶν* // *Ἀρχεῖον τῶν Βυζαντινῶν Μνημείων τῆς Ἑλλάδος*. 1936. Т. 2. С. 3–50, 180; *Ἀχειμάστου-Ποταμιάνου Μ. Βυζαντινὲς τοιχογραφεῖες στὴ μονὴ Βλαχέρνας τῆς Ἄρτας* // *Ἀρχαιολογικὰ Ἀνάλεκτα ἐξ Ἀθηνῶν*. 1975. Т. 8. С. 208–216; *eadem*. *Ἡ ἐρμηνεία μιᾶς τοιχογραφίας στὴ μονὴ τῆς Βλαχέρνας κοντὰ στὴν Ἄρτα* // *ΔΧΑΕ*. 1985/1986. Т. 13. С. 301–306; *eadem*. *Ἡ ζωγραφικὴ τῆς Ἄρτας στὸ 13ο αἰῶνα καὶ ἡ μονὴ τῆς Βλαχέρνας* // *Πρακτικὰ Διεθνoῦς Συμποσίου γιὰ τὸ Δεσποτάτο τῆς Ηπείρου*. Ἄρτα 27–31 Μαΐου 1990. Ἀθήνα, 1992. С. 179–203; *Βοκοτόπουλος Π. Ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἀρχεტიκτονικὴ εἰς τὴν Δυτικὴν Στερεὰν Ἑλλάδα καὶ τὴν Ἡπειρὸν ἀπὸ τοῦ τέλους τοῦ 7ου μέχρι τοῦ τέλους 10ου αἰῶνος*. Θεσσαλονίκη, 1992²; *Παπαδοπούλου Β. Ν. Ἡ Βυζαντινὴ Ἄρτα καὶ τὰ μνημεῖα τῆς*. Ἀθήνα, 2002. С. 69–87; *Шалина И. А. Чудотворная икона «Богоматери Одигитрии» и ее вторичные «хождения» по К-полю* // *Искусство христ. мира*. М., 2003. Т. 7. С. 51–74.

Е. М. Саенкова

ВЛАХЕРНСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ И НЕРУКОТВОРНОГО ОБРАЗА СПАСИТЕЛЯ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ

(Московской епархии), в пос. Деденево Дмитровского р-на Московской обл. Основан в сер. XIX в. в с. Новоспасском (Деденево) — усадьбе князей Головиных при родовом храме в честь Нерукотворного образа Спасителя (по преданию, Нерукотворным образом Спасителя вел. кн. *Василий I Димитриевич* благословил перешедшего к нему на службу мангупского кн. С. В. Комрина — родоначальника Ховриных и Головиных). 12 окт. 1713 г. в усадьбе была освящена деревянная Спасская ц. с приделом во имя прп. Сергия Радонежского, 1 окт. 1795 г. — деревянный храм в честь Покрова Пресв. Богородицы.

С 1798 г. на месте обветшавшей Спасской ц. шло возведение каменного храма, сев. придел был освящен в апр. 1818 г. во имя прп. Сер-



Св. врата и колокольня собора
в честь Нерукотворного образа Спасителя.
Фотография. 2004 г.

гия, юж.— в окт. 1832 г. в честь Влахернской иконы Божией Матери (строительство основного объема храма было закончено позже). В 1840 г. престол сгоревшей в 1818 г. Покровской ц. был перенесен в трапезную Спасского храма, в иконостасе Покровского придела находились фамильные иконы Головиных.

В результате реконструкции 1843–1850 гг. Спасский храм был расширен, украшен 4 куполами. 8 нояб. 1852 г. в трапезе на хорах храма был освящен придел во имя Сил бесплотных, 14 июня следующего года устроен придел в честь Всех святых, 13 окт. 1853 г. в куполе освящен придел в честь Страстей Христовых, 15 июля 1855 г. в вост. куполе освящен придел во имя святых Кирика и Иулитты. 30 авг. 1860 г. Сергиевский придел собора был переосвящен в честь Иерусалимской иконы Божией Матери, 20 окт. 1867 г. устроен придел во имя свт. Николая Чудотворца, 29 июня 1869 г.— придел во имя прп. Сергия. К 70-м гг. XIX в. в соборе существовало 10 престолов. В храме хранился выполненный в 1705 г. чудотворный список с *Влахернской иконы Божией Матери* (ныне в ЦМиАР), др. фамильные святыни Головиных. Под храмом находилась родовая усыпальница.

По инициативе А. Г. Головиной в усадьбе ее сына Г. П. Головина указом Синода 20 июля 1852 г. была открыта жен. Влахернская общежи-

тельная община, устроенная по уставу *Зосимовой во имя Св. Троицы жен. пуст.* Головина пожаловала общине 100 дес. земли, усадьбу, мельницу и дом на М. Дмитровке в Москве, Головин передал 8 дес. земли и обязался содержать священнослужителей. Деятельное участие в организации общины принимал Московский митр. свт. *Филарет (Дроздов)*, с к-рым Головина состояла в переписке. В окт. 1853 г. святитель перевел из *Дивеевского мон-ря* во



Церковь
во имя вмч. Димитрия Солунского.
Фотография. 2004 г.

Влахернскую общину Е. А. Татаринovu, назначив ее начальницей, 21 сент. 1858 г. митр. Филарет освятил Спасский собор. В усыпальнице под собором в 1856 г. была



ту. Татаринova в Троице-Сергиевой лавре была пострижена в монашество с именем Серафима, 23 сент. 1862 г. возведена в сан игумении. По ходатайству настоятельницы в мон-рь из с. Горбунова перевезли деревянный храм, освященный 14 нояб. 1864 г. прп. *Антонием (Медведевым)* во имя вмч. Димитрия Солунского. В 1884–1886 гг. по проекту архит. Н. В. Никитина перед Спасским собором была возведена колокольня. В 1888–1890 гг. собор был перестроен и расширен, между основным объемом и колокольней устроена трапезная, в 1910 г. часть храма была расписана по эскизам В. М. *Васнецова*. 5 июня 1891 г. В. м. посетили вел. кн. Сергей Александрович и вел. кнг. прмц. *Елисавета Феодоровна*.

Скончавшуюся в 1897 г. игум. Серафиму сменила игум. Леонида (Фризель), духовная дочь Оптиных старцев, состоявшая в переписке с преподобными *Иларионом (Пономаревым)*, *Амвросием (Гренковым)*, *Иосифом (Литовкиным)*. (В фонде Оптиной пуст. (213) в ОР РГБ сохр. 43 письма прп. Илариона, 47 писем прп. Амвросия и 23 письма прп. Иосифа игум. Леониде.) При ней в обители по проекту А. А. *Латкова* была построена 2-этажная трапезная, больница, келейный корпус, устроена богадельня, проведен водопровод. После кончины игум. Леониды мон-рь возглавляли с 1904 г. игум. Евпраксия (Игнатьева), с 1917 г. игум. Аполлинария (Бучнева).

К нач. XX в. во В. м. жили ок. 180 сестер, в 1917 г.— ок. 300 насельниц.

Трапезная.
Коп. XIX в.
Фотография. 2004 г.

Среди инокинь В. м. были известны духовными дарованиями схим. Серафима (Кочеткова) и прмц. *Рафаила (Вишня-*

погребена Головина, перед кончиной постриженная в схиму с именем Иоанна. В сер. 50-х гг. в общине жили ок. 70 сестер.

Указом Синода 13 нояб. 1861 г. Влахернская община была преобразована в общежительный мон-рь 3-го класса с 40 монахинями по шта-

ков). Их особо почитали Дмитровские архиереи еп. сщмч. *Серафим (Звездинский)*, направлявший во В. м. своих духовных чад, в т. ч. преподобноисп. *Параскеву (Матиешину)*, и архиеп. *Трифон (Туркестанов)*. Более 60 лет подвизалась во В. м. слепая с детства прозорливая схим. Мария (Буторова).

В 1922 г. В. м. был реорганизован в сельхозартель «Влахернская», в к-рой к кон. 1924 г. состояли



253 чел. во главе с мон. Матроной (Бодрягиной). Духовником монахинь в 20-х гг. являлся сподвижник еп. Серафима прот. сщмч. *Николай Крылов*. В нояб. 1924 г. в монастырских постройках разместился дом инвалидов им. Смидовича. В 1928 г. артель была закрыта, выселенные из обители сестры жили в окрестных деревнях. Прмц. Рафаила, монахини Матрона, Херувима (Дарвина), Евдокия (Земскова), Наталья (Суханова) были расстреляны в 1938 г. в Бутове. В 1935 г. власти закрыли Спасский собор, в 1939 г. сгорела деревянная Дмитриевская ц. В годы Великой Отечественной войны от обстрела пострадали собор и др. здания. С сер. XX в. в сохранившихся постройках размещался пансионат ветеранов войны, к 2004 г. занимающий часть корпусов.

В. м. был возобновлен указом Свящ. Синода 3 апр. 2001 г. Восстанавливаются Спасский собор, здание трапезной, вновь построена ц. во имя вмч. Димитрия Солунского, 31 марта 2004 г. еп. Видновский *Тихон (Недосекин)* совершил освящение монастырской звонницы. К обители приписана ц. в честь иконы Божией Матери «Нечаянная Радость» в пос. Деденёво (построена в 1910–1911 по проекту архит. М. Д. Холмогорова). При Покровской ц. в дер. Новокарьево Дмитровского р-на открыто монастырское подворье.

23 сент. 2001 г. рядом с Дмитриевским храмом были перезахоронены останки схимонахинь Серафимы и Марии, 30 сент. обретенны и принесены в Дмитриевский храм мощи преподобноисп. Параскевы. 31 авг. 2003 г. В. м. посетил Святейший Патриарх *Алексий II*.

В 2004 г. во В. м. жили 22 насельницы, настоятельница — мон. София (Колосова).

Арх.: ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 1. Д. П–33328, Д. П–75419; *Метрические книги Спасской ц. Влахернского мон-ря (1909)* // ЦГИАМ. Ф. 203. Оп. 780. Д. 3262. Л. 332; Д. 3922. Л. 76 об.; Арх. ЦНИЦ.

Ист.: [Письма игум. Леониды прп. Илариону (Пономарёву)] // РГБ ОР. Ф. 213–64–11; [Письма мон. Магдалины и мон. Антонины прп. Илариону (Пономарёву)] // Там же. Ф. 213–64–2, 213–64–3, 213–64–12; [Письма прп. Амвросия Оптиного игум. Леониде] // Там же. Ф. 213–55–4; [Письма прп. Иосифа (Литовкина) игум. Леониде] // Там же. Ф. 213–65–23; Извлеч. из отчета обер-прокурора Св. Синода за 1851 г. СПб., 1852. С. 10; *Григорович Н.* Обзор учреждения в России правосл. мон-рей со времени введения штатов по духовному ведомству

(1764–1869). СПб., 1869. С. 150; *Пимен [Мясников], архим.* Воспоминания // ЧОИДР. 1877. Кн. 1. Отд. 2. С. 299–301; *Филарет (Дроздов), свт.* Письма к игум. Спасо-Влахернского мон-ря Серафиме и 2 письма к [Графам] Головиным / Предисл. прот. И. Г. Виноградова. М., 1900; *Амвросий [Гренков], иеросхим.* Собр. писем. М., 1997. Ч. 3. С. 102–128; *Иларион [Пономарёв], иеросхим.* Письма / Изд. Введенской Оптиной пуст. [Козельск], 1998. С. 63–107; Житие преподобноисп. Параскевы (Матиешиной), 1890–1953 / Спасо-Влахернский жен. мон-рь. [М.], 2001; Жизнеописание схим. Серафимы и схим. Марии / Спасо-Влахернский мон-рь. [М.], 2002. Лит.: *Казанский П.* Село Новоспасское, Деденёво тож, и родословная Головиных, владельцев онога. М., 1847; [Посещение митр. Филаретом с. Новоспасского] // Моск. ГВ. 1850. № 31. С. 327–330; Освящение храма в с. Новоспасском, Деденево тож... // Там же. 1854. № 6. С. 60–63; № 7. С. 72–75; № 8. С. 84–86; № 9. С. 88–95; № 10. С. 100–105; № 21. С. 213–215; Спасо-Влахернский общежительный жен. мон-рь. М., 1894; *Фёдоров С. И.* Схим. Серафима и Мария // Мир Божий. 1997. № 1. С. 22–29; *Соколова И.* Икона Богоматерь Влахернская // Там же. 1999. № 1(4). С. 20–23; Памятники архитектуры Моск. обл. М., 1999. Вып. 1. С. 164–166; *Соловьёв М. В.* Дворяне Головины: Новоспасско-Деденёвская, Спасо-Влахернская ветвь. М., 2000; Дмитров: Храмы Дмитровского р-на. М., 2001. С. 73–82; *Кириченко О. В.* Почитание святых рус. дворянами (XVIII век) // Правосл. вера и традиции благочестия у русских в XVIII–XX вв.: Этногр. исслед. и мат-лы. М., 2002. С. 12, 13, 26, 27.

Д. Б. Кочетов

ВЛАХЕРНЫ [греч. αἱ Βλαχερναί], район сев.-зап. части К-поля и его пригородов на юж. берегу бухты Золотой Рог; одно из мест особого почитания Пресв. Богородицы.

В античную эпоху это место славилось целебными источниками. Возможно, уже в IV — нач. V в. во время строительства К-поля оно было обнесено отдельной стеной как пригород столицы. В 10–30-х гг. V в., после строительства новой стены имп. Феодосием II, часть района оказалась в черте города. В 450–453 гг. за пределами городских стен на месте самого почитаемого источника имп. Пульхерия построила 3-нефную базилику в честь Пресв. Богородицы (*Παναγία τῶν Βλαχερνῶν*) (*Theod. Lect. Hist. eccl.* // PG. 86. Col. 168; *Theoph. Chron.* P. 105; *Cedrenus G. Comp. hist.* T. 1. P. 604; *Zonara. Epit. hist.* T. 2. P. 115). В 473 г. в храме были помещены мафорий и риза Богородицы, привезенные из Палестины патрикиями Гальбием и Кандидом (*SynCP.* P. 793). Т. о., В. стали центром паломничества и в визант. эпоху пользовались неизменным покровительством императоров.

Наиболее значительное событие, предопределившее роль В. в религ. культуре К-поля и всего правосл. мира, произошло в 626 г., когда столицу империи пытались захватить одновременно авары с Балкан и персы с Востока (*Theod. Lect. Nom.* 6–8, 12, 14–17; *Georg. Pisida.* Bell. Avar.; *Chron. Pasch.* 716–725; *Theoph. Chron.* P. 316). Тяжелое положение К-поля усугублялось отсутствием в городе имп. Ираклия, воевавшего с персами в Вост. Анатолии и в Закавказье. Управляя столицей и ее оборонной сын и соправитель Ираклия Константин, Патриарх Сергей и префект города патрикий Вон. Накануне наступления авар старая стена района В. была отремонтирована, и ц. Богородицы оказалась на защищенной территории города (*Georg. Pisida.* Bell. Avar. 269–276). Авары находились под стенами К-поля с 29 июля по 8 авг., и все это время основные события происходили вокруг В. Имп. Константин и Патриарх Сергей с торжественным молебном обошли стены К-поля, обращаясь к помощи Богородицы. 31 июля произошел бой у ц. Богородицы в Пигах за пределами стены, куда сделали вылазку ромеи. 7 авг. авары предприняли генеральный штурм города в районе В. с суши и с лодок, пытались переправиться через Золотой Рог, но штурм был полностью отбит, и на следующий день хан вынужден был уйти от города. Избавление К-поля от варваров, в к-ром проявилось заступничество Божией Матери, покровительницы В., усилило значимость Ее храма и святых.

После осады в 627 г. во В. была построена новая стена, окончательно определившая границу города. Стена, сохранившаяся до наст. времени, была возведена на том же месте имп. Мануилом Комнином в сер. XII в. В дальнейшем значение В. постепенно росло, и в правление Палеологов (сер. XIII — сер. XV в.) этот район — прежнее предместье — стал одним из центральных и густо заселенных мест города. В визант. эпоху здесь сложились неск. храмовых комплексов, в т. ч. церкви Богородицы во В. и в Пигах, храмы св. апостолов Петра и Марка, свт. Николая Чудотворца (святых Приска и Николая), пророков Илии, Елисея, св. Феклы, св. Константина и др. Сформировались также по крайней мере 3 крупных дворцовых комплекса: главный дворец, Текфур-са-



рай (XIII–XIV вв., греч. название неизв.) и, возможно, дворец в совр. районе Айван-сарай.

Памятники. Дворец. Появление имп. резиденции относится, видимо, к сер. V в., когда был построен храм Богородицы. Дворец располагался за пределами стены Феодосия, к западу от храма. В правление имп. Анастасия I (рубеж V–VI вв.) он был расширен: появились дворцы Данувий (*Δανούβιος*) и Океан (*Ὠκεανός*), между собой и с храмом соединенные портиками и переходами. Этот дворец почти не использовался и был уничтожен пожаром в 1069 г. Строительство нового дворца началось при имп. Алексее I Комнине, и с этого времени значение комплекса возросло. В 1094 г. здесь состоялся церковный Собор, осудивший *мессалиан* (см. ст. *Константинопольские Соборы*), весной 1097 г. император принимал вождей 1-го крестового похода. В 40-х гг. XII в. имп. Мануил, видимо, на ярусах прежних построек возвел некий «верхний драгоценный дворец» (*ὑψηλῆς δόμος, ὃς Πολύτιμος λέγεται*). Ок. 1186/87 г. имп. Исаак Ангел отстроил рядом большую башню-донжон, превратив дворец в некое подобие рыцарского замка. В 1204 г. дворец был занят и разграблен воинами *Балдуина I* Фландрского. В период Латинской империи как резиденция использовался только с начала правления Балдуина II (1228). При Палеологах дворец стал основной имп. резиденцией, центром политических и мн. церковных событий в истории Византии. В 1453 г. он был разграблен, опустел и быстро превратился в руины. В кон. XVI в. на месте части бывш. дворцового комплекса была построена мечеть Иваз-эфенди. В наст. время сохранились остатки высоких фундаментов дворца и башни Исаака Ангела, а также т. н. тюрьма Анемы, примыкающая к влахернской стене и, видимо, также относившаяся к дворцу. Первые исследователи памятников К-поля ошибочно отождествляли с дворцом во В. находящийся южнее Текфур-сарай.

Церковь Богородицы была построена в 450–453 гг. имп. Пульхерией, расширялась при имп. Льве I (457–474); при имп. Юстине (518–527) кесарь Юстиниан изменил ее интерьер, построив полукруглые колоннады (*Procop. De aedificiis*. 1. 3; *Theoph. Chron.* P. 244; *Cedrenus G.*

Comp. hist. T. 1. P. 684). Церковь неоднократно ремонтировалась, сгорела вместе с дворцом в 1069 г., но вскоре была восстановлена. Тем не менее на протяжении всей истории храм в основном сохранял первоначальный вид. Судя по его наиболее полному описанию в «Дневнике путешествия в Самарканд» Р. де Клавихо (1403), он представлял собой 3-нефную базилику, скорее всего без купола, богато украшенную мрамором изнутри и снаружи. До эпохи иконоборчества в церкви были фрески или мозаики, но в VIII в., при имп. Константине V, изображения Христа, Пресв. Богородицы и сцен их земной жизни были заменены росписями с растительными и архитектурными мотивами, и первоначальная сюжетная программа более не восстанавливалась. Храм был соединен с дворцом переходным портиком. В комплекс ц. Богородицы входили храм-реликвиарий Агия-Сорос (Св. рака) и бассейн для омовения (*ἄγιον λούμα*; священная купель), вероятно находившийся внутри перистильного двора. Кроме того, в V в. были построены термы (перестраивались в нач. XI в. при имп. Василии II).

К кон. VI в. значение этого храма во В. соответствовало количеству клира: здесь служили 74 чел. (в т. ч. 12 пресвитеров и 18 диаконов) (*Jus graeco-romanum / Ed. I. et P. Zepos. Athen, 1931. T. 1. P. 29–30*); он стал средоточием правосл. богослужения, и прежде всего еженедельных пятничных литаний (см. разд. наст. ст. «Влахернская церковь Богородицы в богослужении Константинополя»). После событий 626 г. храм стал одним из центров почитания Пресв. Богородицы как покровительницы столицы и всей империи. В 630 г., после завершения византийско-персид. войны, во Влахернской церкви была оставлена на хранение частица Животворящего Древа Креста Господня, к-рый был возвращен имп. Ираклием из Персии в Иерусалим (вероятно, в X в. святыня была перенесена в ц. Богородицы Фара). В дальнейшем святыни из В. приобретали для К-поля особое значение всякий раз, когда столице угрожала опасность. В 717 г., во время осады К-поля арабами, совершались молебны Богородице Влахернской о защите города. В 821 (или в 822) г., когда войско Фомы Славянина — предводителя антиправи-

тельственного восстания в Анатолии — подходило к К-полю, имп. Михаил II и его сын Феофил взяли ризу Богородицы и частицу Животворящего Древа Креста Господня и торжественно обнесли их вокруг стен столицы. В 860 г., во время нападения на К-поль флота русов, свт. Фотий погружал мафорий Пресв. Богородицы в море, чтобы избавить город от опасности. 9 сент. 923 г., во время стояния под К-полем войска царя Симеона Болгарского, во Влахернском храме состоялась встреча Симеона и имп. Романа I Лакапина, на к-рой было заключено перемирие между Болгарией и Византией. Парадные шествия и военные торжества — триумфы, как правило, проходили рядом с храмом, возле него останавливались процессии, в храме устраивались благодарственные молебны.

16 авг. 944 г. из Эдессы в К-поль были привезены и выставлены в храме Нерукотворный образ Спасителя (Мандилион) и письмо Христа к царю Эдессы *Авгарю* (позднее перенесены в собор Св. Софии и затем в ц. Богородицы Фара) (*Theoph. Contin.* P. 160; *Const. Porphy. Narratio de imagine edessena // PG. 113. Col. 449; Cedrenus G. Ibid. T. 2. P. 314*).

В 1030/31 г. при ремонте церкви в ее стене была обнаружена икона с изображением Богородицы и Младенца Христа, т. н. Влахернская икона Божией Матери (см. разд. наст. ст. «Иконы Божией Матери церкви Богородицы во Влахернах»).

Храм известен как место убежища от репрессий властей при различных беспорядках и в периоды острой политической борьбы. В 711 г. в нем пытался укрыться сын имп. Юстиниана II Тиверий со своей бабкой, но по приказу имп. Филиппика был силой выведен из храма и казнен. Имп. Феофано, низложенная Львом VI, пребывала здесь с 892 г. до своей смерти в нояб. 893 г. В 1040 г. в храме состоялась церемония усыновления имп. Зоей буд. имп. Михаила V Калафата. В 1078 г. здесь отрекся от престола имп. Михаил VII Дука. В 1081 г. в храме скрывались знатные дамы из семейства Комнинов, поднявшего мятеж против имп. Никифора III Вотаниата. Ок. 1285 г. здесь проходил Собор, на к-ром Византия отказалась от Лионской унии 1274 г. и был осужден низложенный патриарх

Иоанн XI Век. 13 мая 1347 г. во Влахернском храме состоялись коронация Иоанна VI Кантакузина и его жены и венчание имп. Иоанна V Палеолога с Еленой, дочерью Кантакузина, весной 1354 г. был коронован имп. Матфей Кантакузин.

В 1204 г., после захвата К-поля крестоносцами, в церкви разместились община каноников, к-рая вскоре наряду с неск. др. вновь образованными католич. мон-рями К-поля отказалась участвовать в выборах лат. патриарха и не признавала его до 1217 г. Позднее, еще до освобождения К-поля, церковь была выкуплена православными и вошла в юрисдикцию К-польских Патриархов, живших в изгнании в Никее. В 1348 г. пираты разграбили храм и



убили неск. священников. 29 февр. 1434 г. на деревянной крыше храма возник пожар, полностью уничтоживший постройку, и она более не восстанавливалась. Все святыни храма были утрачены. Руины церкви (или какой-то части дворца В.) были известны в Стамбуле до XIX в. Несмотря на разорение, среди правосл. населения Османской империи источник пользовался большим почитанием. К нему совершались крестные ходы в субботу Акафиста и на праздник Положения Честной ризы Божией Матери (2 июля). Вода из этого источника протекала под городской стеной и впадала в море. От XVII в. сохранились свидетельства о чуде, когда в день потопления вражеского флота (2 июля) вода в море, куда впадал источник, становилась кровавой и сохраняла этот цвет до 1 сент. «Оберегает все то место, откуда течет святая вода, русская полонянка, для того, что ей указано с тех людей, кто к святой воде придет, брать по деньге с человека, и тем она питается» (Кантевер Н. Ф. Характер отношений России к православному Востоку в XVI и XVII ст. Серг. П., 1914.

С. 88–89). Лишь в 1867 г. землю со св. источником приобрела греч. гильдия скорняков и построила над святыней небольшую церковь (тур. Аязма-килисе), сохранившуюся до наст. времени. Она находится на попечении К-польского Патриархата. В 1964 г. была украшена фресками на сюжеты, связанные с историей храма. Справа от алтарной преграды помещены купель чудотворного источника и мраморный фонтан для сбора св. воды.

Церковь свт. Николая Чудотворца. Вероятно, находилась за пределами городских стен недалеко от ворот В. в сотне метров от берега Золотого Рога. Впервые существование храма зафиксировано в 626 г. в связи с аварской осадой К-поля. Храм пострадал, но восп. был восстановлен, возможно в правление имп. Льва V (813–820).

Священная купальня
церкви над источником
во Влахернах

Упоминается Анной Комниной (Алексиада. X 9) в связи с попыткой штурма К-поля крестоносцами в 1097 г. Последний

раз церковь упоминается в источниках в 1350 г., когда ее посетил рус. паломник Иоанн Новгородец.

Церковь св. апостолов Петра и Марка, согласно К-польскому Синаксарю (X в.; SynCP. Col. 793), построена при имп. Льве I (457–474) патрикиями Гальбием и Кандидом и первоначально предназначалась для хранения ризы Богородицы, перевезенной ими в К-поль из Палестины; однако затем по приказу императора перенесена в храм Богородицы. Церковь существовала в течение всей истории Византии. Согласно рукописи (Paris gr. 1447. Fol. 258v) там находилось изображение 2 ее основателей, предстоящих Богородице, ангелов и святых Иоанна Крестителя и Конона по бокам. Местонахождение храма в наст. время считается не установленным.

Комплекс Атик-Мустафа-паша-джами, единственное церковное здание визант. эпохи, сохранившееся во В. Время возникновения постройки остается спорным (датировки между XI и нач. XIII в.). Здание представляет собой крестовокупольный храм с 3 апсидами и куполом на парусах, не сохранилась

часть сводов и барабан. Храм традиционно связывался с ц. во имя святых Петра и Марка, построенной в V в. имп. Львом I, однако в наст. время это отождествление отвергнуто. В нач. XVI в. вел. везиром султана Баязида II Мустафа-пашой храм превращен в мечеть, с юго-запада к нему пристроен минарет. Постройка пострадала от пожара в 1729 г. и от землетрясения в 1894 г., но быстро восстанавливалась. В 70-х гг. XX в. при реставрации обнаружены остатки визант. фресок.

И. Н. Попов

Святыни. Свидетельства разновременных источников о святынях во В., связанных с Пресв. Богородицей, плохо согласуются или зачастую противоречат друг другу. По мнению С. Манго (*Mango S. The Origins of the Blachernae shrine at Constantinople // Acts XIII Cong. Intern. archaeologiae christianae. Split-Porec. Pars 2. Città del Vaticano, 1998*), в V в. в храм-реликвиарий Агия-Сорос ц. Богородицы во В. был положен мафорий — плат, покрывавший голову и плечи Богородицы (впервые подробно описан в IX в.; «мафорием» назван в X в.). Из 2 версий его появления в К-поле Манго отдает предпочтение той, где говорится о перенесении мафория патрикиями Гальбием и Кандидом при имп. Льве I. Важнейшим свидетельством в ее поддержку исследователь признает гомилию Феодора Синкелла 624/25 г., написанную по случаю возвращения мафория во В. после временного укрытия в столице от авар. Однако в VIII в. свт. Андрей Критский сообщает о пребывании во В. пояса Богородицы (этот пояс или его часть с X в. хранился также в ц. Богородицы Халкопратийской в К-поле), а в др. источнике VIII в. впервые упоминаются погребальные пелены и гиматий Пресв. Богородицы. В позднейших сообщениях эти реликвии постоянно смешивались. В проповеди Патриарха Евфимия (907–912) говорится о влахернском поясе Богородицы, излечившем в 906 г. Зою, жену имп. Льва VI. В XIV в. Никифор Каллист Ксанфопул вновь писал о погребальных пеленах и части пояса Богоматери, в V в. положенных в ц. Богородицы во В. Тем не менее именно мафорий Пресв. Богородицы считался главной святыней В. и палладием столицы. К его помощи обращались во время осад К-поля. Все



рус. паломники, посещавшие ц. Богородицы во В. в поздневизант. период, поклонялись там «ризе» и «поясу» Богоматери. Зап. путешественники после 1204 г. о них не упоминают. Очевидно, в период лат. оккупации святыни были разделены на фрагменты и вывезены на Запад. Была ли часть реликвий сохранена в визант. столице, или традиция их почитания после 1261 г. возобновилась иным способом, установить невозможно.

Во В. находились и др. святыни. В нек-рых источниках XII в. упоминается посох Богоматери. При имп. Иоанне Цимисхии (969–976) во В. хранились сандалии Христа, вывезенные императором с Востока. В 1200 г. Антоний Новгородец во В. поклонялся мощам вмч. Феодора Стратилата; в 1204 г. латиняне забрали из В. руку вмч. Георгия и мощи св. Лукии. В XIV–XV вв. рус. паломники видели там мощи святых Патапия, Афанасия (или Анастасии), Панталеона.

Иконы Божией Матери церкви Богородицы во Влахернах. Топонимический эпитет «Влахернитисса» (*Βλαχερνίτισσα*; Влахернская) известен с XI в. в отношении 3 иконографических типов Богоматери: *Оранта* (и ее варианта *Аиоскоритисса*); *Епискеписис* (он же «Знамение»); *Ласкающая* («Умиление»), чье изображение есть среди чудотворных икон К-поля на иконе XII в. из мон-ря вмч. Еккерины на Синае. Исследователи признают существование во В. в средневизант. период 4 основных чтимых образов Богоматери, к-рые находились в главном базиликальном храме, в храме-реликварии Агия-Сорос и священной купальне.

В доиконоборческий период в храме находился образ Богородицы в рост. Согласно Житию св. Стефана Нового (VIII в.), мать святого молилась перед ним о рождении сына и прикладывалась к ногам Богоматери. Очевидно, этот образ разделит судьбу уничтоженных иконоборцами настенных росписей, о чем сообщает тот же текст ([Житие св. Стефана Нового] // PG. 100. Col. 1120).

В средневизант. период в храме, справа от алтаря, размещалась знаменитая икона Богоматери, с к-рой в XI–XII вв. происходило «обычное чудо». В 1075 г. его впервые описал Михаил Пселл: на пятничной вечерне завеса перед иконой чудесным

образом (силою Св. Духа) поднималась, икона «оживала», словно бы Богоматерь являла Себя в ней; в воскресенье завеса опускалась на прежнее место. Кроме Пселла «обычное чудо» упоминает в «Алексиаде» Анна Комнина. По ее описаниям событий 1107 г., чудо происходило не всегда и отсутствие его расценивалось как знамение. Кроме визант. авторов «обычное чудо» описано рядом лат. и древнерус. паломников кон. XI–XII в. После 1204 г. известия об «обычном чуде» прекращаются (скорее всего икона исчезла в период лат. оккупации К-поля). Мнения ученых относительно этой иконы расходятся. Большинство считает, что именно она была обрета в стене церкви во время ремонта в 1030/31 г. Икону спрятали в стене от иконоборцев в период гонений при имп. Константине V в сер. VIII в. (*Scyl. Hist.* 384. 21–30; *Cedrenus G. Comp. hist.* T. 2. P. 497; *Mich. Glyc. Chron.* P. 583). Согласно хронике Иоанна Скилицы, на этой иконе Богоматерь была изображена держащей Младенца Христа перед собой, что, по мнению мн. ученых, соответствовало иконографии «Никопеи». Однако нельзя исключить и вариант, близкий к иконографии «Ласкающая». Есть также версия, что икона «обычного чуда» представляла собой новый для того времени извод «Епискеписис» («Знамение») в виде Богородицы «Оранта» с медальоном на груди, в к-ром изображен Христос Эммануил. Быстрое распространение в визант. сфрагистике кон. XI в. иконографического типа «Епискеписис» («Знамение») могло быть обусловлено растущей известностью иконы «обычного чуда».

Среди чтимых икон базилики также мог быть образ Богородицы «Ласкающая», возможным его список нек-рые исследователи признают *Владимирскую икону Божией Матери*. Одним из аргументов в пользу этой версии выступает близость форм почитания обеих икон в Византии и на Руси. Они обе были процессионными, т. е. выносными, связанными с традицией пятничных крестных ходов из В. в Халкопратию (VI–XV вв.). Однако принятие этой гипотезы не позволяет отождествить икону Божией Матери «Ласкающая» с иконой «обычного чуда», к-рая была неподвижно закреплена на месте.

Храм-реликварий Агия-Сорос в ц. Богородицы имел развитую вост. часть с вимой и алтарной экседрой. В 468–469 гг. в апсидном полукружии была выполнена мозаика с изображением восседающей на троне Богородицы и имп. фамилии в составе Льва I, его жены Верины и дочери Ариадны, держащей на руках малолетнего буд. имп. Льва II. В средневизант. период на этом месте в конхе апсиды, по-видимому, находился др. образ — Богоматерь «Оранта». Об этом позволяет судить Житие Андрея Юродивого (X в.), где описано чудесное явление в храме Богородицы. Святой видел, как, встав у алтаря, Она сняла с Себя мафорий и распростерла его над стоящими людьми. В честь этого чуда в XII в. на Руси был установлен праздник Покрова Богородицы и была создана соответствующая иконография, по-видимому принятая и в К-поле: ок. 1392 г. рус. паломнику дьяку Александру показывали во В. икону Богоматери, к-рую «видел святой Андрей на воздухе за мир молящуся».

Справа от алтаря, на юж. стене Агия-Сорос, находился т. н. епискеписис, под к-рым понимают либо реликварий с мафорием, либо образ Божией Матери. Перед ним император в дни посещения В. возжигал свечи и преклонял колени.

Согласно трактату «О церемониях византийского двора» (X в.), множество икон украшало священную купальню ц. Богородицы. Над фиалом, в конхе вост. стены, располагался серебряный образ Богоматери на троне с Младенцем перед чревом. Возможно, Ее облик сохранился в иконографии Богородицы «Печерская» («Свенская») (1288, ГТГ), отдаленном списке со влахернской иконы. Рядом находилась мраморная икона Божией Матери, причем из рук Богородицы струями изливалась вода (*Const. Porphyr. De seget.* 2. 12). Всего вероятнее, что это был образ «Оранта», подобный тому, что находится в наст. время в Археологическом музее Стамбула. Известен ряд визант. монет XI в. с изображением Богоматери «Оранта» и эпитетом «Влахернитисса».

М. Н. Бутырский

Влахернская церковь Богородицы в богослужении Константинополя. Этот храм был одним из главных пунктов к-польской системы *стационального богослужения*.





Помимо повседневных служб он был местом совершения Божественной литургии Патриархом и его клиром во время *Богородичных праздников*. Согласно *Типикону Великой ц.* IX–X вв., служба во В. назначалась на 26 окт. (пам. землетрясения 740), на 26 дек. (Собор Пресв. Богородицы), на 2 февр. (Сретение Господне), на 25 июня (пам. победы над сарацинами в 677), на 2 июля (Положение ризы Пресв. Богородицы), на 31 июля (день освящения храма во В.), на 7 авг. (пам. победы над аварами и персами в 626), на 15 авг. (Успение Пресв. Богородицы), на субботу 5-й седмицы Великого поста (суббота Акафиста), на вторник Светлой седмицы и понедельник 1-й седмицы по Пятидесятнице. С праздничной службой были нередко связаны и торжественные процессии, в т. ч. с участием императора (см.: *Baldovin. Worship. P. 197–202, 205–226; Дмитриевский А. А. Древнейшие патриаршие Типиконы. К., 1907. С. 197–201*).

При священной купальне существовало братство, члены которого помогали больным погружаться в купель (*Magdalino. 1990*). В рукописях К-польского Евхология встречаются специальные молитвы, к-рыми сопровождалось омовение в целебной воде. В *Виссариона Евхологии* (Сгурт. G. b. I, XI в. Fol. 147) приводятся 2 молитвы для тех, кто приходил на исцеление в купальню во В., а в *Стратигия Евхологии* (Paris. Coislin. gr. 213, 1027 г. Fol. 198v – 209) сохранилось и продолжительное последование, совершавшееся по четвергам после вечерни и состоявшее из вводного чина и 2 омовений, а также молитва для принятия в члены братства (*Дмитриевский. Описание. Т. 2. С. 1042–1051*). Подробности чина омовения во В. с участием императора и высших сановников, совершавшегося при желании императора утром по пятницам, описаны имп. Константином Багрянородным (*Const. Porphy. Ibid.*).

С чином омовения, вероятно, связана процессия в честь Пресв. Богородицы, совершавшаяся по пятницам. Георгий Кедрин (XII в.) сообщает о литии (πρὸςθεῖα — предстательство; также см. ст. *Молебн*), начинавшейся во В. и заканчивавшейся в Халкопатрии (*Cedrenus G. Ibid. Vol. 1. P. 694–695*). Процессию, по преданию, учредил имп. Маврикий (582–602) (*Theoph. Chron.*

Vol. 1. P. 265–266); впрочем, как полагает Р. Жанен, она существовала уже при Патриархе Тимофее I (511–518) (*Janin. 1966*). В начале процессии происходило «обычное чудо». Согласно гипотезе М. ван Эсбука, процессия из В. в Халкопатию совершалась в подражание пятничным шествиям в Иерусалиме из Св. Сиона в Гефсиманию (*van Esbroeck M. Le culte de la Vierge de Jerusalem è Constantinople aux VI–VII^e siècles // REB. 1988. Vol. 46. P. 181–190*). Вероятно, в посл. к ней было добавлено пение Акафиста Пресв. Богородице (*Паттерсон-Шевченко Н. Иконы в литургии // Вост.-христ. храм: Литургия и искусство. СПб., 1994. С. 36–54*).

Особенности богослужения во В. отражены в агиографических памятниках. Так, «пятничная» процессия упоминается в Житии св. Фомаиды Лесбосской (*ActaSS. Nov. 4. P. 237d, 243f*), в Житии св. Стефана Младшего говорится о всенощном бдении во В. (*PG. 100. Col. 1076*).

А. А. Ткаченко

Лит.: Papadopoulos I. B. Les palais et les églises des Blachernes. Thessal., 1928; Grumel V. Le miracle habituel de Notre-Dame des Blachernes à Constantinople // EO. 1931. Vol. 30. P. 129–146; Schneider A. M. Die Blachernen // Oriens. 1951. T. 4. P. 97–105; Janin R. Constantinople Byzantine: Développement urbain et répertoire Topographique. P., 1964². P. 161–171, 223–227, 369–371, 402; idem. Les processions religieuses de Byzance // REB. 1966. Vol. 24. P. 68–89; Miranda S. Les Palais des empereurs byzantines. Mexico, 1964; Mango C. The Art of the Byzantine Empire, 312–1453: Sources and Documents. N. Y., 1972; idem. The 14th Region of Constantinople // Studies in Constantinople. Brookfield, 1993; Runciman S. Blachernae Palace and its Decoration // Studies in Memory of D. Talbot Rice. Edinb., 1975. P. 277–283; Belting-Ihm C. «Sub matris tutela»: Untersuch. Vorgesch. d. Schutzmantelmadonna. Hdlb., 1976; Müller-Wiener W. Bildlexikon zur Topographie Istanbul. Tüb., 1977. S. 82–83, 223–224, 300–307; Seibt W. Der Bildtypus der Theotokos Nikopotos: Zur Ikonographie d. Gottesmutter-Ikone, die in 1030/31 in der Blachernenkirche wiedergefunden wurde // Byzantina. 1985. T. 13. S. 549–564; Magdalino P. Church, Bath and Diakonia in Medieval Constantinople // Church and People in Byzantium / Ed. R. Morris. Birmingham, 1990. P. 165–188; Limberis V. Divine Heiress: The Virgin Mary and the Creation of Christian Constantinople. L.; N. Y., 1994; Pentcheva B. The Icon of the «Usual Miracle» at the Blachernai // Res. Camb. (Mass.), 2000. Vol. 38. Autumn: Anthropology and Aesthetics. P. 35–55; Papaioannou E. N. The «Usual Miracle» and an Unusual Image // JÖB. 2001. Bd. 51. S. 177–188.

ВЛЕММИД Никифор — см. *Никифор Влеммид*.

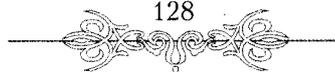
«ВЛЕСОВА КНИГА» [«дощечки Изенбека»], подделка под древнерус. произведение, выполненная в сер. XX в. (?), по-видимому, Ю. П. Миролюбовым. «В. к.» рассказывает об истории славян-русов со времени «за 1300 лет до Германариха» (гот. вождь, погибший в 375 по Р. Х.), т. е. с IX в. до Р. Х., до «времени Дира», т. е. приблизительно до IX в. после Р. Х.

«В. к.» впервые была опубликована (частично) по материалам, присланным Миролюбовым, в 1957–1959 гг. в ж. «Жар-птица», издававшемся в Сан-Франциско рус. эмигрантом ген. А. А. Куренковым (псевдоним А. Кур). Первое упоминание о «Деревянной книге» содержится в ноябрьском номере журнала за 1953 г. По свидетельству Миролюбова, «В. к.» была найдена полковником Добровольческой армии Ф. А. Изенбеком «на курском или орловском направлении» «в усадьбе не то князей Задонских, не то Донских или Донцовых» [в России таких княжеских фамилий не было. — *И. Д.*], «а может быть, даже Куракиных». По версии совр. апологетов «В. к.», она была обнаружена в поместье Вел. Бурлук Волчанского у. Харьковской губ. в дек. 1919 г.

По словам Миролюбова, Изенбек показал ему «В. к.» в 1924 г. в Бельгии; памятник представлял собой ««дощечки», связанные ремнем, пропущенным в отверстия». О числе дощечек и их датировке Миролюбов оставил противоречивые сведения: 37–38 дощечек, а также множество «кусочков дерева», датированных V или VIII в. Под присмотром Изенбека Миролюбов в течение 15 лет «реставрировал» дощечки и «переписывал» текст. По словам Миролюбова, часть дощечек он сфотографировал, однако ни один подлинный снимок «В. к.» неизвестен. В 1941 г. Изенбек умер, дальнейшая судьба дощечек неизвестна.

По описанию Миролюбова, «В. к.» содержит слав. «гимны», или «молитвы», записанные «греко-готскими рунами», среди к-рых встречаются «санскритские буквы». На нек-рых дощечках кроме текста были нанесены изображения («глифы») быка, собаки, кошки, солнца и др.

Книга делится на 3 части: гимны языческим богам, историческое повествование, заключительные гимны, «примиряющие» язычество и монотеизм («бог и един и множест-





вен»). Сентиментальные описания языческих верований и обрядов славян, к-рые приносят жертвы от земных плодов и поклоняются неким «выразем» (образам) богов, противопоставляются язычеству варягов, совершающих человеческие жертвоприношения, и религии греков, поклоняющихся каменным антропоморфным истуканам. Исторические сюжеты «В. к.» крайне бедны конкретными описаниями, датами, локализациями и т. п. деталями.

В наст. время «В. к.» существует в неск. вариантах: текст, опубликованный в ж. «Жар-птица», машинописный вариант из архива Миролубова (фотокопии опубл. в кн.: Влес книга: Літопис дохристиянської Русі—України. Лондон; Гаага, 1972. Ч. 6), машинописный вариант, найденный в Сан-Франциско (предположительно текст, отправленный Миролубовым Куру для публикации), рукописные копии Миролубова, хранящиеся в разрозненном виде у неск. частных лиц, а также в архивах Ахена, Сан-Франциско и др., неск. более поздних машинописных копий. Варианты имеют большое количество расхождений, свидетельствующих о том, что в этих копиях «фикцией являются и разбивка на строки, и указания на дефекты дощечек, и само членение текста на «дощечки», и отдельные чтения» (Творогов).

Язык «В. к.» является одним из основных доказательств ее подложности. Он сочетает в себе разновременные явления восточно-, западно- и южнослав. языков, в тексте встречаются грубые грамматические (напр., присутствие в одном глаголе суффикса имперфекта и окончания аориста, невозможные сочетания падежей существительных и определений и т. п.), фонетические и орфографические ошибки.

Среди лит. предшественников «В. к.» — «Сказание о Великом Словенске» (1-я четв. XVII в.), к-рое представляет собой комплекс этногенетических легенд, возводящих слав. этнонимы и топонимы (преимущественно новгородские топонимы) к именам потомков Ноя, возможно фальсификации кн. А. И. Сулакадзева (1771–1832).

В наст. время «В. к.» широко используется в качестве источника «истинного знания» неоязычниками, сатанистами, представителями различных сект и псевдорелиг. орг-ций.

Так, апологет «В. к.» А. И. Асов на ее основе разработал «славянорусскую (славяноведическую) идею». Согласно ей, исходная «ведическая» традиция (сохраненная якобы во «В. к.») лежит в основе большинства искавших ее совр. религий (в т. ч. христианства). Асов называет Христа потомком Ария Оседня, внуком Дажбога (упом. во «В. к.»). По словам Асова, «ведисты [те, кто признает подлинность «В. к.».— И. Д.] верят (и ведают), что и до Иисуса Христа к славянам и др. народам приходили Сыны Бога. Приходил также Мессия Сын Божий и через 400 лет после Христа». Это, согласно ведическому вероучению, был князь Русколани Муж Правый Бус Белояр. Ведическим символом признается крест (Асов А. И. Тайны «Книги Велеса». М., 2001; «реконструкция» «В. к.», предпринятая Асовым: Книга Велеса. СПб., 2000). «В. к.» и ее совр. интерпретации носят ярко выраженный антихрист. характер.

Изд.: Творогов О. В. «Влесова книга» // ТОДРЛ. 1990. Т. 43. С. 170–254.

Лит.: Жуковская Л. П. Поддельная докириллическая рукопись: К вопросу о методе определения подделок // ВЯ. 1960. № 2. С. 142–144; Буганов В. И., Жуковская Л. П., Рыбаков Б. А. Мнимая «Древнейшая летопись» // ВИ. 1977. № 6. С. 202–205; Жуковская Л. П., Филлин П. Н. «Влесова книга»... Почему не Влесова?: Об одной подделке // Рус. речь. 1980. № 4. С. 111–118; Творогов О. В. Когда была написана «Влесова книга»? // Философско-эстетические пробл. древнерус. культуры: Сб. ст. М., 1988. Ч. 2. С. 144–195; Алексеев А. А. Опять о «Влесовой книге» // РЛ. 1995. № 2. С. 248–254; Козлов В. П. «Дощечки Изенбека»... // Он же. Обманутая, но торжествующая Клио: Подлоги письменных источников по рос. истории в XX в. М., 2001. С. 87–105.

И. Н. Данилевский

ВЛК [Vlk] Мирослав (род. 17.05.1932, Лишнице, близ Милевско, Юж. Чехия), кард. (с 1994), архиеп. Пражский, примас Чехии (с 1991). В 1946–1952 гг. обучался в начальной католич. семинарии в г. Ческе-Будеёвице. В 1953–1955 гг. служил в Чехословацкой армии, после демобилизации поступил на гуманитарный фак-т пражского Карлова ун-та, где специализировался по архивному делу. По окончании ун-та работал архивариусом, затем директором архива г. Ческе-Будеёвице. В сент. 1964 г. В. поступил в высшую семинарию при Кирилло-Медфодиевском фак-те Литомержицкого ун-та, по окончании к-рой

23 июня 1968 г. был рукоположен во пресвитера. С 1968 по 1971 г. служил в кафедральном соборе г. Ческе-Будеёвице, исполнял обязанности секретаря еп-ства. Из-за конфликта с гос. властями 1 июня 1971 г. В. был выслан в р-н Прахатице, на приходы Лажиште и Заблати. С 1 нояб. 1972 г. служил в Рожмитале-под-Тршемшинем. 7 июня 1978 г. В. вернулся в еп-ство Ческе-Будеёвице, но 1 окт. 1978 г. по решению гос. властей В. был окончательно лишен права священнического служения. 31 дек. того же года В. переехал в Прагу, где на нелегальном положении тайно продолжал совершать богослужения, официально работал мойщиком окон, а с 1986 г. — в архиве гос. банка в Праге. В янв. 1989 г. В. получил разрешение вернуться к священническому служению с годовым испытательным сроком.

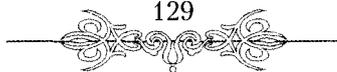
14 февр. 1990 г. папа Иоанн Павел II назначил В. епископом Ческе-Будеёвицким, а 27 марта 1991 г. — архиепископом Пражским и примасом Чехии. В 1991–2000 гг. В. являлся председателем Чехословацкой (с 1993 Чешской) епископской конференции. С 16 апр. 1993 по 2001 г. возглавлял Совет европейских епископских конференций.

26 нояб. 1994 г. папой Иоанном Павлом II В. был возведен в достоинство кардинала-пресвитера ц. Св. Креста Иерусалимского (S. Crucis in Hierusalem); 28 нояб. назначен членом Конгрегации Восточных Церквей и членом папского совета по вопросам социальных коммуникаций. В окт. 1999 г. В. вошел в состав специального Европейского совета при генеральном секретариате Всемирного епископского синода.

В. является почетным доктором Иллинойского бенедиктинского колледжа и ун-та св. Фомы (США), ун-та Пассау (Германия), краковской Папской богословской академии, Опольского ун-та (Польша). Удостоен гос. наград Германии (Большой Крест за службу, 1999) и Чехии (орден Масарика, 2002).

Соч.: Czas dojrzenia: Dietlinde Assmus rozmawia z arcybiskupem Pragi. Warsz., 1995; Ve službě evangelia. Praha, 1997; «Also Avanti!»: Christentum und Kirche im Gegenwind der Zeit: Dietlinde Assmus im Gespräch mit dem Erzbischof von Prag. Lpz., 1999; Wird Europa heidnisch? Augsburg, 2000; Vitezství Krista. Kostelní Vydří, 2003.

Лит.: Boudre A. Laveur de vitres et archevêque: Biographie de Mgr M. Vlk. P., 1994; *idem*. M. Vlk



a Praga: Un lavavetri diventa arcivescovo. R., 1994; *Zajíc J.* Rozhovory s kard. Miloslavem Vlkem. Praha, 1997; *Regina S.* Miloslav Vlk: Da lavavetri a Cardinale. Mil., 1998.

А. Г. Крысов

ВМЕСТООБРАЗНАЯ [церковно-слав. **вместообразная**; греч. **ἀντίτυπα** — то, что вместо образа], один из терминов христ. богословия таинств III–V вв., к-рым нередко обозначаются евхаристические Хлеб и Вино. Его понимание тесно связано с трактовкой таких понятий, как *знак, образ, подобие, символ*.

У древнегреч. философов (как и в целом в греч. классической литературе) слово **ἀντίτυπα** в качестве специального термина не употреблялось (обычно встречается в значении «сопротивляющийся», «упорствующий», «противостоящий»). Особый смысл ему начинают придавать только в христ. эпоху. Так, Плотин, обвиняя гностиков в создании нового языка, отличного от языка древних философов, в качестве примера приводил использовавшийся гностиками термин **ἀντίτυποι** (Plot. Enn. 2. 9. 6).

В текстах НЗ это слово встречается дважды: в 1 Петр 3. 21 говорится, что спасение Ноя и его семейства посредством воды, по к-рой плавал ковчег, является образом Крещения (**ἀντίτυπον βάπτισμα**), в Евр 9. 24 святилище иерусалимского храма рассматривается как **ἀντίτυπα** (устроенное по образу) или как копия истинного небесного святилища.

В применении к Евхаристии термин «В.» впервые встречается в III в. у сиич. Ирины Лионского (*Iren. Fragm. Gr.* 36) и в «Апостольском предании» (гл. 21) и систематически употребляется до V в. (см., напр.: *Greg. Nazianz. Or.* 8. 18; *Cyr. Hieros. Mystag.* 5. 20; *Macar. Aeg. Hom. et Ep.* 1. 7. 15. 1; 2. 3. 5; 2. 27. 17; *Const. Ar.* VII 25. 4, ср.: V 14. 7 и VI 30. 2). В др. греч. памятниках III–IV вв. — *Серапиона Евхологии*, *Дидаскалии апостолов* — как синоним В. появляется слово **ὁμοίωμα** (подобие); в лат. обычно используются *figura* и *similitudo* (в частности, выражение *figura corporis* встречается у Тертуллиана, к-рый использует факт истинности евхаристического Тела Христа для доказательства истинности Боговоплощения — *Tertull. Adv. Marcion.* 4. 40. 3; ср.: *Ambros. Mediol. De sacr.* 4. 5). Наиболее значимым для правосл. богословия таинств является вопрос об употреблении тер-

мина в *эпikleзе анафоры литургии свт. Василия Великого* (в ее слав. рукописях **ἀντίτυπα** переводится как «вместообразная», иногда как «подобнообразная», «тождеобразная» или просто «образны» — см.: *Орлов М. И.* Литургия св. Василия Великого. СПб., 1909. С. 201).

Хотя большинство св. отцов III–VI вв. придерживались sacramентального реализма, термин «В.» ни у кого из них не вызывал возражений. Но постепенно он оказался скомпрометирован ложными интерпретациями. Уже в *Apophthegmata Patrum* (V–VI вв.) среди изречений аввы Даниила Фаранского содержится рассказ о чуде, к-рое произошло со старцем, ошибочно, по мнению автора, утверждавшим, что Св. Дары это не истинное Тело Христова, «но лишь Вместообразное» (*Apophthegmata Patrum. Abba Daniel.* 7 // PG. 65. Col. 157; ср.: *Anast. Sin. Hodegus.* 23 // PG. 89. Col. 297).

Впосл. термин «В.» оказался в центре иконоборческих споров. Лидеры иконоборцев заявляли, что только Св. Дары являются подлинной иконой (образом) Христа (см.: *Gero S.* The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and its Sources // *BZ.* 1975. Bd. 68. S. 4–22). Видимо, именно необходимость полемики с иконоборцами заставила прп. Иоанна Дамаскина особо остановиться на термине «В.» при изложении учения Церкви о Евхаристии. По его словам, «хлеб и вино не есть образ Тела и Крови Христа, но само обожненное Тело Господа»; комментируя текст анафоры свт. Василия Великого, прп. Иоанн пишет, что Св. Дары называются В. «только до их освящения» (*Ioan. Damasc. De fide orth.* 4. 13; ср.: *De azymis*), т. о. он снимает двусмысленность термина «В.», хотя и не объясняет его словоупотребление в III–IV вв., когда этим термином, как правило, обозначались уже освященные Дары (ср., напр.: *Cyr. Hieros. Mystag.* 5. 20). Позицию прп. Иоанна Дамаскина в отношении термина «В.» занял VII Вселенский Собор (ДВС. Т. 4. С. 538–540), впосл. ее придерживались и поздневиант. экзегеты, напр. блж. Феофилакт Болгарский (*Theoph. Bulg. In Matth.* XXVI; *In Marc.* XIV; *In Ioan.* VI // PG. 123. Col. 444, 649, 1308); традиционно с этой т. зр. правосл. авторы рассматривают вопрос о времени предложения Св. Даров. На лат. Западе

эквивалентные «В.» термины были отвергнуты в ходе споров IX–XI вв. о *реальном присутствии* Христа в Евхаристии, поскольку понятие «образ» (*figura*) было противопоставлено понятию «истина» (*veritas*) (см. также статьи *Беренгар Турский*, *Пасхазий Радберт*, *Ратрамн из Корби*).

Поскольку употребление по отношению к освященным Дарам авторами III–IV вв., не сомневающимися в реальности евхаристических Тела и Крови, термина «В.» требует разъяснения, совр. учеными предложено неск. возможных интерпретаций. Нек-рые считают, что посредством этого термина была сделана одна из первых (т. е. предпринятых в тот период, когда христ. богословская терминология еще только формировалась) попыток рационально объяснить идентичность Даров с Телом и Кровью Христовыми. Ряд исследователей объясняют его через сопоставление христ. Евхаристии с ветхозаветными жертвоприношениями, к-рые в этом случае выступают как образы (τύποι) истинной Жертвы Христовой. Другие истолковывали термин «В.» как греч. аналог ветхозаветного понятия «знак Завета». По мнению большинства совр. исследователей, термин «В.» следует относить не к Св. Дарам, а к Евхаристии в целом; тогда его можно понимать как указание, с одной стороны, на Тайную вечерю, прообраз каждой совершаемой Евхаристии (ср.: *Const. Ar.* V 14. 7, где говорится, что Господь на Тайной вечере преподавал ученикам **ἀντίτυπα μυστήρια** — Вместообразные таинства), с другой — на Крестную смерть Господа, ибо евхаристическая Жертва приобщает нас к смерти Господней (ср.: 1 Кор 11. 26; Рим 6. 5). Последнюю трактовку подтверждает употребление термина по отношению к таинству *Крещения* (см., напр.: *Cyr. Hieros. Mystag.* 2. 6; 3. 1). См. ст. *Таинства*.

Лит.: *Jugie M.* L'épiclèse et le mot antitype de la messe de saint Basile // *EO.* 1906. P. 193–198; *Goppelt L.* Τύπος // *ThWNT.* Bd. 8. S. 246–259; *Киприан (Керн)*, архим. Евхаристия. П., 1947. М., 1999. С. 241–244; *Lubac H. de.* Corpus Mysticum: L'Eucharistie et L'Eglise au Moyen Age. P., 1949. *Saxer V.* Figura corporis et sanguinis Domini // *RACr.* 1971. Vol. 47. P. 69–89; *Vanni U.* Homoioima in Paolo // *Gregorianum.* R., 1977. Vol. 58. P. 321–345, 431–470; *Giraud C.* La struttura letteraria d. preghiera eucaristica. R., 1981. (AnBib; 92); *Mazza E.* L'acion eucharistique: Origine, développement, interprétation. P., 1999.

А. А. Жаченко



ВНУКОВСКИЙ [польск. Wnukowski] Аполлинарий (23.07.1848, г. Хотин Бессарабской губ., ныне Черновицкой обл., Украина — 21.05.1909, С.-Петербург), архиеп. Могилёвский, митрополит всех Римско-католических церквей Российской империи. Начальное образование получил в гимназии в Каменец-Подольском, в 1865 г. поступил в Каменец-Подольскую католич. ДС. С 1867 г., после упразднения Каменецкой епархии и закрытия Каменец-Подольской ДС (1866), продолжал обучение в Житомирской католич. ДС, по окончании к-рой в 1870 г. поступил в С.-Петербургскую католич. ДА. 15 июня 1872 г. Могилёвским архиеп. Антонием Фялковским В. был рукоположен во пресвитера. В 1874 г. окончил ДА со степенью магистра богословия. Служил в Луцко-Житомирской католич. епархии. В 1874–1876 гг. преподавал лат. язык, литургику, церковную историю и Свящ. Писание в Житомирской католич. ДС. С 1876 г. служил кафедральным викарием в соборе Житомирской епархии, вице-деканом Житомирского деканата, занимал должность *defensor vinculi* (лат. — защитник брачных уз) в делах о разводе. В 1881 г. назначен канцлером Луцко-Житомирской епархиальной курии, с 1883 г. исполнял обязанности кафедрального пенитенциария (духовника). С 4 июня 1888 г. являлся почетным каноником, а с 1898 г. — прелатом Луцко-Житомирского капитула. С 1891 г. находился на должности заседателя Луцко-Житомирской епархиальной консистории. В 1898 г. избран ректором Житомирской католич. ДС.

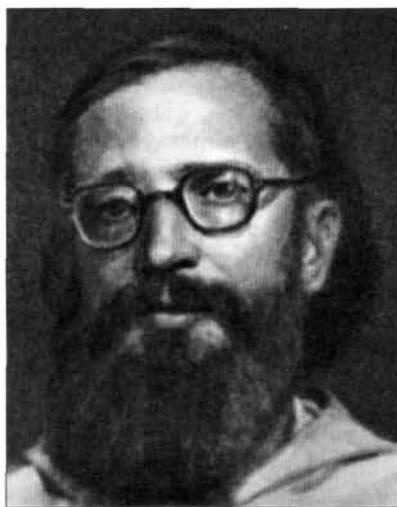
20 апр. 1904 г. папой Римским Пием X В. был назначен епископом Плоцким (Польша) и 13 нояб. того же года рукоположен во епископа. При В. в Плоцкой епархии начал издаваться периодический ж. «*Miesięcznik Pastorski Płocki*» (польск. — Плоцкий пастырский ежемесячник). В авг. 1908 г. по представлению правительства Российской империи папа Пий X назначил В. архиепископом Могилёвским, митрополитом всех Римско-католических церквей Российской империи. Интронизация В. и вступление в управление Могилёвским архиеп-ством состоялись 23 нояб. 1908 г. в С.-Петербурге. В 1908–1909 гг. он являлся председателем Римско-католи-

ческой духовной коллегии, апостольским администратором Минской епархии. Похоронен в Житомире.

Лит.: *Ann. Pont. Cath. P.*, 1910. P. 728; *Nitecki P. Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999.* Warsz., 2000. S. 486; Пономарёв В. П. Архиепископы Могилёвские и митрополиты римско-католических церквей в России // *Покров: Альм. рос. католиков.* 2000. № 5. С. 47–48; *он же.* Митрополиты Могилёвские // *Свет Евангелия.* 2001. № 22 (324). С. 12.

В. П. Пономарёв

ВО [франц. Vaux] Ролан де (17.12.1903, Париж — 10.09.1971, Иерусалим), католич. историк, археолог, один из выдающихся исследователей древностей Св. земли. По окончании Сорбонны был рукоположен во пресвитера, затем вступил в доминиканский орден (1929).



Ролан де Во

В 30-х гг. XX в. занимался изучением истории взаимоотношений классической и средневеков. Европы с Востоком. В 1933 г. получил назначение в Иерусалим, в 1945–1965 гг. был директором *Библейской и археологической французской школы в Иерусалиме.*

В. — один из создателей нового франц. комментированного перевода Библии — т. н. Иерусалимской Библии, в состав к-рой вошли его переводы книг Бытие и Царств (см. ст. Библия, разд. «Французские переводы»). Его исследование социальных, культовых и бытовых реалий Др. Израиля (*Les institutions de l'Ancien Testament.* 1958–1960. 2 vol.), в к-ром показано развитие религ. и общественных структур иудейского общества ВЗ, переведено на мн. языки. Двухтомник «История древнего Израиля» (1971) был опубликован уже после смерти автора (2-й том

издан на основании подготовленных материалов Ф. Ланглема). Позиция В. относительно возможностей библейской археологии основывалась на хорошем знании как письменных, так и материальных источников. Он критиковал У. Ф. Олбрайта за непонимание всей сложности истории возникновения библейского текста, М. Нота — за пренебрежение данными археологии, прежде всего в отношении эпохи ветхозаветных патриархов или завоевания Палестины древними израильтянами.

Большой вклад В. внес в полевые исследования в Палестине. За первыми раскопками (караван-сарай в *Абу-Тюше*, 1944) последовали 10 сезонов на Телль-эль-Фаре, идентифицированном с первой столицей Северного царства *Фирцой*. Ежегодные отчеты для ж. «*Revue biblique*» показывают, что В. вслед за М. Уиллером и К. Кеньон полностью овладел послойным методом раскопок. Ранние статьи В. отчасти представлены в кн. «Библия и Восток» (1967); позже им были написаны общие обзоры археологической истории Палестины эпохи неолита, халколита и раннего бронзового века для «Кембриджской истории Древнего мира» (1970, 1971).

Поворотным пунктом археологической деятельности В. стало открытие рукописей *Кумрана*. По поручению директора Иорданского департамента древностей Л. Хардинга В. взял на себя раскопки поселений Хирбет-Кумрана и Айн-Фешхи (1951, 1953–1956, 1958), параллельно руководил работами на *Вади-Мураббаат* (1952) и в пещерах в районе Кумрана. Предварительные отчеты В. периодически появлялись в «*Revue biblique*».

В. встал во главе международной группы экспертов, собранной для публикации кумран. рукописей. Как главный редактор он написал раздел археологии для каждого из 5 томов серии «Открытий в Иудейской пустыне». Окончательный отчет по Кумрану и Айн-Фешхе так и не был напечатан; в наиболее полной форме взгляды В. на значение Кумрана и его рукописей для библеистики изложены в лекции, прочитанной в Британской академии (Лондон, 1959; опубли. в 1961).

Соч.: *Sur quelques Rapports entre Adonis et Osiris* // *RB.* 1933. T. 42. P. 31–56; *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des*



XII^e–XIII^e siècles. P., 1934; Fouilles à Qaryet el-Enab, Abu Gosh, Palestine. P., 1950; Les institutions de l'Ancien Testament. P., 1958–1960. 2 vol.; Les grottes de Murabba'at. Oxf., 1961. Vol. 1–2; Le «petites grottes» de Qumrân. Oxf., 1962 (оба — в соавт. с: P. Benoit, J. T. Milik); L'archéologie et les manuscrits de la Mer Morte. L., 1961; Bible et Orient. P., 1967, 1972; Palestine during the Neolithic and Chalcolithic Periods // The Cambridge Ancient History. Vol. 1. 1: Prolegomena and Prehistory / Ed. I. E. S. Edwards et al. Camb., 1970. P. 499–538; Histoire ancienne d'Israël. T. 1: Des origines à l'installation en Canaan. P., 1971; T. 2: La période des Juges. P., 1973; Palestine in the Early Bronze Age // Ibid. Vol. 1. 2: Early History of the Middle East. Camb., 1971. P. 208–237; Qumrân Grotte 4. II, I: Archéologie. Oxf., 1977. (Discoveries in the Judean desert; 6).
Лит.: Benoit P. Le Père Roland de Vaux // Lettre de Jérusalem. 1971. T. 37. P. 1–7; Murphy-O'Connor J. O. P. Vaux, Roland de // OÉANE. 1998. Vol. 5. P. 299–300.

Л. А. Беляев

ВОАНЕРГЭС [греч. Βοανηργές; араб. *banê rağeš*], прозвище, данное Иисусом Христом при установлении чина 12 апостолов своим ученикам Иакову Зеведееву и его брату Иоанну (Мк 3. 17). Согласно евангелисту Марку, В. означает «сыны грома»; известны и др. варианты интерпретации: «сыны гнева», «согласные в мыслях» (*Bauer W. Wörterbuch zum NT. В., 1952. Sp. 261*). По мнению мн. исследователей, толкование евангелистом этого прозвища могло относиться к темпераменту братьев, их уму или зилотским настроениям (*Gnilka J. Das Evangelium nach Markus. Neukirchen-Vluyn, 1994¹. S. 141*). Подробнее см. в статьях *Иаков Зеведеев*, *Иоанн Богослов*.

ВОГАН [Вон; англ. Vaughan] Герберт Алфред (15.04.1832, Глостер, Великобритания — 19.06.1903, Милл-Хилл, близ Лондона), кард., архиеп. Вестминстерский. Род. в старинной англ. семье, на протяжении неск. столетий сохранявшей верность католицизму. Из 7 братьев В. 3 в посл. стали пресвитерами, 2 — епископами Римско-католической Церкви. С 1841 по 1850 г. обучался в иезуитских коллегиях в Англии (Стонихерст-колледж) и Бельгии, в Брюжлете, затем в течение года воспитывался в бенедиктинском аббатстве Даунсайд (Англия). В 1851–1854 гг. учился в Римском коллегииуме (Collegio Romano), по окончании к-рого он был рукоположен во пресвитера (28 окт. 1854). Осенью 1855 г. архиеп. Вестминстерский кард. Н. П. Уайзмен назначил В. вице-президентом колледжа св. Эдмунда в Уэре, главной католич. семинарии Юж. Анг-

лии. Находясь на этой должности, В. оказался втянутым в конфликт между кард. Уайзменом и представителями монашеской конгрегации облат св. Карла, к-рые осуществляли руководство колледжем и стремились единолично контролировать подготовку англ. духовенства. Не желая участвовать в конфликте, В. оставил колледж и в 1861 г. направился в поездку по странам Сев. и Юж. Америки, во время к-рой им были собраны средства для организации центра по подготовке клириков-миссионеров. В июне 1865 г. архиеп. Вестминстерский Г. Э. Маннинг вызвал В. в Англию, где в 1866 г. при поддержке кард. Маннинга В. были организованы миссионерское об-во св. Иосифа и колледж по подготовке миссионеров для стран Азии и Америки. Для миссионерской работы в Англии В. использовал периодическую печать, с 1868 г. ему принадлежала газ. «The Tablet».

27 сент. 1872 г. по представлению Конгрегации пропаганды веры папой Римским *Пием IX* В. был определен на Солфордскую кафедру. Епископское рукоположение В., совершенное 28 окт. 1872 г. в кафедральном соборе Солфорда, возглавил кард. Маннинг. В числе первых дел, осуществленных В. в Солфордском еп-стве, стало создание местной ДС, что позволило готовить католич. клириков непосредственно в Англии. По инициативе епископа организовывались специальные учреждения для детей из бедных католич. семей. В кон. 70-х гг. по поручению кард. Маннинга В. вошел в состав комиссии, созданной для решения проблемы подчинения монашеских орденов на территории Англии англ. католич. епископату. По результатам работы комиссии в 1881 г. папа *Лев XIII* издал буллу «*Romanos Pontifices*», определившую отношения между епископством и монашескими организациями в странах, признанных миссионерской территорией.

После смерти кард. Маннинга по представлению Конгрегации пропаганды веры 8 апр. 1892 г. папа назначил В. архиеп. Вестминстерским. На тайной консистории 16 янв. 1893 г. В. был возведен в кардинальское достоинство, 19 янв. получил титул кардинала-пресвитера ц. святых Андрея и Георгия (SS. Andreae et Georgii in Monte Coelio) и назначен членом Конгрегации Собора, Конгрега-

ции пропаганды веры, Конгрегации индекса и Конгрегации церемониала, а также папской Комиссии по вопросу присоединения отделившихся Церквей. В сер. 90-х гг. В. активно участвовал в полемике о действительности англикан. рукоположений с президентом Английского церковного союза лордом Ч. Л. В. *Галифаксом*, выступавшим за воссоединение Англиканской и Римско-католической Церквей. Участники союза полагали, что признание англикан. рукоположений со стороны Римско-католической Церкви станет первым шагом на пути достижения единства между Церквями. Однако В., полемизируя с Галифаксом, настаивал на том, что действительность англикан. рукоположений не может являться предметом переговоров и решения этого вопроса недостаточно для достижения единства. В 1895 г. Галифакс при поддержке католич. пресвитеров и теологов Л. *Дюшена* и Ф. *Порталля* обратился к папе Льву XIII с просьбой рассмотреть эту проблему. В том же году папа создал комиссию, в работе к-рой В. принимал непосредственное участие. Опираясь на решения комиссии, в июле 1896 г. Верховная Конгрегация Sanctus Officium сделала заключение о недействительности англикан. рукоположений, что было подтверждено буллой папы Льва XIII «*Apostolicae curae*» в сент. того же года.

Стараниями В. в Лондоне началось сооружение кафедрального собора Вестминстерского архиеп-ства, к-рый был освящен уже после его смерти. Погребен в часовне колледжа св. Иосифа в Милл-Хилле.
Соч.: A Vindication of the Bull «Apostolicae curae»: a Letter on Anglican Orders. L., 1898³.
Лит.: *Snead-Cox J. G.* The Life of Herbert Cardinal Vaughan. L., 1910. 2 vol.; *Hierarchia CMRA. Vol. 8. P. 36, 46; O'Neil R. J.* Card. H. Vaughan: Archbishop of Westminster, Bishop of Salford, founder of the Mill Hill Missionaries. Tunbridge Wells, 1995, 1997.

А. Г. Крысов

ВОГЮЭ [франц. Vogué] Шарль Жан Мелькиор де (1829–1916), маркиз, франц. дипломат, путешественник и археолог, член Академии надписей и изящных искусств (с 1868).

В сер. 50-х гг. XIX в. В. предпринял неск. экспедиций в Палестину и Сирию: изучал архитектуру ц. Св. Гроба Господня в Иерусалиме, базилики Рождества Христова в Вифлееме и др. храмов, совершил неск.



путешествий по Хаурану (Сев. Сирия). Коллекционировал предметы античности, изучал архивы посольства в К-поле и консульства в Смирне, надеясь обнаружить фрагменты известных памятников античности (статуи Венеры Милосской и др.). С 1861 г. возобновил при поддержке археолога и эпиграфиста У. Г. Уоддингтона работы в Иерусалиме по изучению Храмовой горы. В. стал одним из первых исследователей, работавших на «русском месте» в Иерусалиме (наряду с Э. Пьеротти и др.), где открыл часть проездовой арки городской стены и датировал ее оформление визант. эпохой на основе изучения капителей колонн.

В. являлся сторонником распространения католич. (в первую очередь франц.) влияния в Средиземноморье; стал одним из основных участников научной экспедиции 1861–1862 гг., сопровождавшей армейский корпус Наполеона III, направленный для разрешения противоречий между христ. общинами в Ливане. Франц. ученые во главе с герцогом О. Т. П. Ж. де Люином обследовали район Мёртвого м., Амман, Моав, Арабу, Акабский зал., Петру и открыли мн. памятники эллинистического рим. и визант. периодов. После внезапной смерти де Люина В. отредактировал и опубликовал собранные им материалы.

Обмеры и рисунки ок. 20 раннехрист. церквей и мон-рей, сделанные В. в кон. XIX — нач. XX в., сохраняют значение источника и в наст. время. Натурное изучение памятников позволило В. выдвинуть собственную теорию происхождения ранней церковной архитектуры Сирии путем перестройки дохрист., гражданских (преторий, базилик) и религ. (храмов) зданий языческой эпохи. Издания В. послужили толчком к изучению христ. древностей Св. земли и близлежащих территорий: по ним составляли планы археологических путешествий выдающиеся историки визант. и ближневост. искусства. В частности, они были отправной точкой для путешествий на Восток Н. П. Кондакова и Ф. И. Успенского. Эти ученые полемизировали в своих трудах с В. по поводу опубликованных им ранее описаний, атрибуций и датировок.

С 1871 г. он был посланником Франции при дворе султана; с 1875 г. — при австр. дворе; в 1879 г. вышел в отставку.

Соч.: Les Églises de la Terre Sainte. P., 1860; Le Temple des Jérusalem. P., 1865; L'architecture civile et religieuse du I au VII siècle dans la Syrie centrale. P., 1865, 1877; Bull. de l'Oeuvre des pèlerinages en Terre-Sainte: histoire, géographie, ethnographie et archéologie biblique et religieuse. P., 1889–1907. Т. 1–2.

Л. А. Беллев

ВОДА́ [греч. ὕδωρ; лат. aqua], один из первоэлементов тварного мира. В ветхозаветной религии и христианстве (как, впрочем, и в остальных традиц. религиях) В. наделяется богатой символикой и широко используется в литургической практике.

В древних небиблейских религиях и культах В., как правило, входила в символический ряд, где также присутствовали образы луны, женщины, зачатия, плодородия, змеи, смерти и проч. Водная стихия была неотъемлемым элементом космогонических и теогонических мифов, отождествлялась с первобытным хаосом или океаном, из к-рого рождаются земля, упорядоченный космос, боги и т. д. В. могла представлять не только жен., но и муж. начало (через ассоциацию с семенем). Потоки В. часто выступали элементами сакральной топографии (священные реки), разделяя миры на «горний» и «дольний», на живых и усопших (река смерти, забвения) или, наоборот, соединяя их (как ось мира). Естественным следствием той роли, к-рую В. играет в жизни людей, является с древнейших времен распространенное во всем мире почитание водных источников, колодцев, рек и т. п.

С В. тесно связана идея обновления мира, ее выражением служат предания о всемирном *потопе* (см. шумер. миф о Зиусудре, аккад. вариант эпоса о Гильгамеше, егип. «Книгу коровы», эпос маяя-киче «Пополь-Вух» и т. д.), часто имеющие этический аспект: грехи и преступления людей выступают в качестве причины катастрофы. После очищения мира В. человечество возрождается (*Аверинцев*. С. 240).

В греко-рим. культуре В. считалась одним из 4 или 5 основных элементов (стихий), могла принимать любую форму и преобразоваться в любые тела. Так, греч. философ Фалес Милетский называл В. началом всех вещей, из к-рого все происходит и в к-рое все возвращается (ФРГФ. С. 109). Античные мудрецы и философы (Орфей, Гераклит Эфесский, Гиппон из Регия и др.)

считали, что из В. происходит душа или что душа тождественна В. (ФРГФ. С. 60, 229, 421–422).

В. рассматривалась не только как источник всякой вещи и основа мироздания, но и как животворящая сила, способная даровать исцеление от болезней, долголетие и бессмертие (см.: *Элиаде*. С. 183, 188). Представления о животворности В. могли связываться с идеей реинкарнации (см., напр.: *Porphyr. De antro nymph.* 10–11).

Обряды, связанные с В., столь многочисленны, что их сложно свести в единую систему. О ритуальных омовениях подробно говорится уже в аккад. клинописных текстах XXII–XXI вв. до Р. Х. (*Емельянов*. С. 161–165, 291–294). Универсальной практикой было погружение в В. священных предметов, статуй языческих богов и т. п. Особую роль В. играла в ритуалах, связанных с инициацией или с переменой статуса (напр., в инд. и древнегреч. культурах известен обряд посвящения состриженных волос местной реке, связанный с возрастными инициациями). В. часто использовалась в *ордалиях* (испытаниях, заменяющих в традиц. обществах судебные разбирательства). Ее символами в древних культурах обычно служили зигзагообразные линии, спирали или различные варианты орнамента (напр., меандр).

В Ветхом Завете В. составляет необходимую принадлежность быта и хозяйства; водоемы оказываются в центре внимания в решающие моменты истории Израиля (переход через Чермное м., через р. Иордан при завоевании Ханаана). В климатических условиях Ближ. Востока забота о В. была равнозначна заботе о пропитании («хлебе») (см.: Исх 23. 25; 3 Цар 18. 13; 22. 27; 4 Цар 6. 22; Ис 3. 1; 21. 14; Иез 4. 11, 16–17; Ос 2. 5; Иов 22. 7). В. необходима и для роста употребляемых в пищу растений — этой цели служили дождевая В. и роса, тем более что в ВЗ почти ничего не говорится об ирригации (исключение составляют сады — см.: Втор 11. 10–11). Омывание ног гостя было признаком гостеприимства хозяина дома (Быт 18. 4; 19. 2; 24. 32; 43. 24; 2 Цар 11. 8).

Символика В. Образ водной стихии пронизывает религиозно-исторические представления ветхозаветного Израиля от преданий о творении мира до эсхатологических



пророчеств, являя в них то животворное начало (напр., потоки Эдемского сада, «живая вода» времени спасения), то враждебную творению смертоносную стихию, орудие Божественного суда (напр., В. первобытной бездны, всемирного потопа).

I. В. как угрожающая творению стихия и орудие суда Божия. Во мн. текстах ВЗ образ В. передает идею угрозы, гибели или порабощения как целого народа (Ис 8. 6–7 — противопоставление тихих вод Силоама бурным потокам, образу войска ассирийского царя; ср.: Ис 28. 2; Иер 46. 7–8; 47. 2; 51. 55; Иез 26. 19), так и отдельного человека (см.: 2 Цар 22. 17; Пс 17. 16; 31. 6; 68. 2, 15; 87. 17; 123. 4–5; 143. 7; Иов 22. 11; 27. 20; Иона 2. 4, 6). Кара Господа сравнивается с разносящей дамбу водной массой (2 Цар 5. 20; 1 Пар 14. 11), смывающей и затопляющей всё на земле (Ис 30. 28, 30). В. предстает здесь как стихия, враждебная человеку и всему творению, однако подвластная Богу и подчиняющаяся Его повелениям. Этот образ отчетливо представлен в рассказах о сотворении мира (В. первобытной бездны), о потопе, о переходе Израиля через Черное м. и др.

В рассказе бытописателя о сотворении мира земля и жизнь на ней



Океан, окружающий землю.
Миниатюра
из Хлудовской Псалтири. IX в.
(ГИМ. Греч. 1290. Л. 133)

появляются лишь после того, как по Божественному повелению В. первобытной бездны разделяется «твердью» (небом) (Быт 1. 1, 6–7; ср.: Быт 7. 11; 8. 2; Пс 89. 10–11; 93. 3–4; 104. 2–9; Иов 38. 4–11; Быт 49. 25; Втор 33. 13; ср.: подземные воды из Притч 3. 20; Еккл 1. 7; Ам 7. 4), а оставшаяся под небом В., собираясь в моря, уступает место суше (Быт 1. 9). В содержаниях в ВЗ толкованиях этого рассказа воспеваются величие Творца, утвердившего землю посреди В. (Пс 135. 6), проведшего «круговую черту по лицу бездны», укрепившего «источ-

ники бездны», давшего морю «устав, чтобы воды не переступали пределов его» (Притч 8. 27–29), завязавшего «воду в одежду» (Притч 30. 4).

В. бездны как хаотическая стихия, противоположная упорядоченности тварного мироздания, подчинена власти Творца и используется Им в качестве орудия суда над отступившим от Него творением. Для псалмопевца *бездна* (евр. הַהוֹם רֶבֶב) и суд Божий (евр. מִשְׁפָּט) — равнозначные понятия (Пс 35. 7). Орудием суда Божия над человечеством, в к-ром умножился грех, становится В. потопа, когда по Божественному замыслу «разверзлись все источники великой бездны и окна небесные отворились» (Быт 7. 11). В повествованиях о потопе В. предстает как стихия, уничтожающая творение, несущая смерть всему живому, но в то же время подвластная Создателю (ср.: Быт 7. 21–23 и 8. 1–2).

В рассказе об Исходе евреев из Египта Бог как Владыка несущей гибель водной бездны спасает Свой народ от преследователей, ограждая его от В. Черного м. и затем обрушивая ее на преследователей (Исх 15. 21; 15. 1–18; 14. 21в; 27; 14. 16б, 22). Воспоминание об этом событии неоднократно возникает в ВЗ (см.: Пс 77. 16, 19–20; 78. 13; 106. 9–11; 135. 13 слл.; Ис 51. 10; 63. 12; Неем 9. 11 и др.) в разных интерпретациях: В. Черного м. пред-

стает как противостоящая Богу стихия — Бог угрожает Черному м. (Пс 105. 9), «запрещает»

ему (Наум 1. 4), море «бежит» от Него (Пс 114. 3, 5). Спасение у Черного м. иногда изображается в сцене борьбы с драконом, символизирующей охваченное силами хаоса изначальное творение (Ис 51. 9–10; Пс 73. 13–14). Сходные представления о В. отражены в предании о переходе народа Израиля через Иордан, перед вторжением в Ханаан (Нав 4. 23; 3. 8, 16; 4. 18; ср.: Пс 114. 3, 5), и в рассказе о прор. *Илии*, разделившем Иордан (4 Цар 2. 8).

Нек-рые детали рассказа о спасении Моисея дочерью фараона сближают его с повествованиями о по-

топе и о переходе Израиля через Черное м.: подобно тому как Ной с семейством во время потопа или народ Израиля при бегстве из Египта были спасены от губительных вод, младенец Моисей был спасен дочерью фараона, нашедшей его в Ниле (это отражено и в имени Моисей, потому что она «из воды вынула его» — Исх 2. 10). Корзинка, в к-рой мать оставила Моисея на берегу Нила, и ковчег Ноя называются по-еврейски одинаково — הַבָּה (это слово употребляется в ВЗ только в этих 2 повествованиях). Евр. наименование тростника, в к-ром дочь фараона оставила корзинку, סִבְיָה (Исх 2. 3, 5) является частью евр. названия Черного м. (סִבְיָה, букв. — тростниковое море).

В. как орудие суда, спасение от к-рого возможно только по воле Божией, упоминается также в истории прор. *Ионы* (ср.: Иона 2. 3; в ст. 6 «морская трава», обвинившая голову пророка, — это тот же тростник (סִבְיָה), что и в рассказе о спасении Моисея и в Книге Иова (22. 11; 15–16)) (Ostmeyer. S. 73–77).

II. В. как источник жизни и символ спасения. На первозданной земле, освобожденной по велению Творца от В. первобытной бездны, растительная жизнь невозможна без дождей, посылаемых Богом (Быт 2. 5). Отсутствие дождя рассматривается как наказание Божие (Зах 14. 18). Насаженный Богом в Эдеме сад орошается потоками рек, к-рые в противоположность В. бездны образуют организованную оросительную систему (Быт 2. 10–14). Основанием для сравнения долины Иордана с «садом Господним» является то, что она хорошо орошается В. (Быт 13. 10).

Неиссякающие источники В. входят в представление о земле обетованной во время странствий народа по пустыне (Числ 24. 7; Втор 8. 7; 11. 11) и в связанные с ним эсхатологические пророчества о новой земле (Ис 30. 23–25; Иоил 3. 18–19). Господь чудесным образом дарует В. маловерному и ропщущему народу (Числ 20. 24; 27. 14; Втор 32. 51; 33. 8; Исх 18. 2–7; Числ 20. 7–11; ср.: Исх 15. 22 слл.). Память о пережитом в пустыне находит отражение в песнопениях (Втор 8. 15; Пс 77. 15–16; 105. 41; 114. 8) и пророчествах о будущем Исходе, к-рый также изображается как возвращение в землю, где уже не будет жажды (Ис 48. 20–

Откр 21. 6; 22. 1, 17) как устойчивый элемент ветхозаветной эсхатологии. О «воде живой» упоминается в последних 2 главах кн. Откровение Иоанна Богослова, повествующих о «новой земле», где «моря уже нет».

В. в повествовании о служении Иоанна Крестителя и о Крещении Господнем. Проповедь *Иоанна Крестителя* о покаянии и о Крещении (Мк 1. 8; Мф 3. 11) носила эсхатологический характер, возвещая начало суда и очищения Израиля. Водное Крещение Иоанна приговляло приход «Сильнейшего», К-рый завершит очишение, крестя «Духом Святым и огнем» (ср.: Мф 3. 7–12). Согласно Евангелию, именно через Крещение от Иоанна Иисус Христос впервые был явлен Израилю как Мессия (ср.: Ин 1. 26–27, 31, 33). Река Иордан, в к-рой Иоанн Предтеча крестил приходящих к нему, вызывала в памяти современников главные события истории избранного народа, Исход и вхождение в землю обетованную, и в то же время представляла в момент Крещения Господня все творение, обновившееся с Пришествием в мир «последнего Адама», Христа, в К-ром все оживут (ср.: 1 Кор 15. 22, 45).

1-е Послание Иоанна, развивающее мысль Ин 1. 29, 36, связывает Крещение со смертью, объясняя, что Господь Иисус пришел «водою и кровию и Духом», т. е. Крещением в Иордане и Крестом, а не только В. (1 Ин 5. 6). Об Иисусе Христе «три свидетеля» на земле: дух, вода и кровь» (1 Ин 5. 8), что традиционно объясняется как указание на Духа-Утешителя (Ин 15. 26; 16. 7, 13), на Крещение Спасителя и христ. Крещение (Ин 3. 5), на Страсти и Евхаристию (Ин 6. 53, 63) (ср.: Ин 19. 34).

В. в повествованиях о чудесах Спасителя. В рассказе об усмирении бури евангелисты Матфей, Марк и Иоанн называют Галилейское оз. «морем» (θάλασσα), и само усмирение (Мк 4. 39 пар.) изображается как спасение посреди опасного моря (ср.: Иона 1. 4 слл.). Употребление евангелистом Лукой слова «озеро» (λίμνη — 5. 1–2; 8. 22–23, 33) неск. смещает акценты в рассказе — речь идет уже о спасении не от опасности, исходящей от моря, но от бушующей водной стихии (Лк 8. 24). Изображение евангелистами Спасителя, приказывающего буре и морю, обнаруживает нек-рые па-



Крещение Господне.
Миниатюра из Евангелия. XI в.
(Athos Pant. 2. Fol. 221)

раллели с ветхозаветными описаниями спасительных деяний Яхве (ср.: Пс 64. 8; 88. 10; 106. 28–29), Который останавливает воды Черного м. (Пс 105. 9). Неотъемлемой частью евангельских повествований о чудесах Иисуса Христа является Его призыв к ученикам уверовать; та же связь творимого чуда и необходимости веры видна в повествованиях о Его хождении по водам (Мк 6. 45 слл., пар.; Ин 6. 16–21).

Дважды в Евангелии от Иоанна говорится о том, что В. может быть средством исцеления. Рассказ о чуде исцеления при Овчей купальне в Иерусалиме (см. ст. *Вифезда*) в субботу отражает веру в то, что движение В. в купальне может принести исцеление тому, кто первый при этом опустится в нее (Ин 5. 7; археологические находки показывают, что эта купальня использовалась как целебная и в дохрист. времена, — см.: *Jeremias. S. 24*). Во время др. исцеления в субботу Он возлагает глиняное брение на глаза слепого и повелевает ему омыть их В. из Силоа (Ин 9. 6–7). Т. о., исцеления предстают как активные действия, превосходящие по важности субботу (Ин 9. 3–4, 14).

Во время брака в Кане Христос превращает в вино В., приготовленную «[по обычаю] очищения Иудейского» (Ин 2. 6) для омовения рук и мытья сосудов, тем самым принесенное Христом спасение заменяет ритуал исполнения закона (ср.: Ин

1. 17). Рассказ об *умовении ног* во время *Тайной вечери* символически показывает, что земное служение Иисуса Христа есть служение любви (Ин 13. 1; ср.: Ин 15. 13).

У колодца Иакова (Ин 4. 5–6, 12) Спаситель говорит, что принес истинную В. и Сам является источником В., текущей для вечной жизни: «...всякий, пьющий воду сию, возжаждет опять, а кто будет пить воду, которую Я дам ему, тот не будет жаждать вовек; но вода, которую Я дам ему, сделается в нем источником воды, текущей в жизнь вечную» (Ин 4. 13–14). Эти загадочные слова находят объяснение в контексте всей проповеди Христа в изложении евангелиста Иоанна: пить В. жизни — значит верить (Ин 7. 38), дарованная Им «живая» В., струящийся источник В. — это Его Слово (Ин 8. 37; 15. 7), Его Дух (Ин 7. 39; 14. 17) и Он Сам (Ин 6. 56; 14. 20; 15. 4–5). В этом смысле принесенная Господом Иисусом В. жизни толкуется евангелистом как Св. Дух: «Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой. Сие сказал Он о Духе, Которого имели принять верующие в Него» (Ин 7. 38–39).

В. в кн. Откровение Иоанна Богослова предстает как губительная стихия и средоточие богоборческих сил. Из моря выходит зверь, получивший силу и власть от дракона (Откр 13. 1–2). «Победившие зверя и образ его» стоят без ущерба для себя на «стеклянном море, смешанном с огнем», и «поют песнь Моисея» (15. 2–4). Они являют образ древнего Израиля, к-рый прошел через уничтожившую египтян В. Черного м. и остался невредимым. После появления нового неба и новой земли «моря больше нет» (ср.: 21. 1). Метафора потопа используется, когда говорится о драконе, к-рый пыгается погубить жену, путив ей вслед «воду как реку» (12. 15). Однако «многие воды», на к-рых сидит властвующая над миром «блудница» (17. 1; ср.: Иер 51. 13), понимаются как подвластные ей народы (Откр 17. 15).

В изображении апокалиптического суда В. показана космическим началом, орудием этого суда. Кара Господа постигает землю, отвергшую служение Тому, Кто создал небо, землю, море и источники вод (Откр 14. 7); пресная В. становится горькой (8. 11) или превращается



в кровь (16. 3–4; ср.: 11. 6; Исх 7. 17). Эти кары уничтожают необходимую для питья В., а иссушение Евфрата 6-й чашей открывает путь апокалиптическим «бесовским духам». Сравнимые с «шумом многих вод» голос прославленного Сына Человеческого (Откр 1. 15; ср.: Иез 43. 2), «голос с неба» (Откр 14. 2) и «голос многочисленного народа» (19. 6) в композиции этой книги близки соседствуют с образами суда: приговорами 7 Церквам (2–3), появлением ангела, возвещающего начало суда (14. 7), и Верного и Истинного, «Который праведно судит и воинствует» (19. 11).

Суд, совершающийся над ветхим миром, предшествует времени спасения (20. 11–15), когда старые небо и земля сменяются новыми (21. 1). При этом «море» как враждебная творению стихия и средоточие боготорческих сил принадлежит только ветхому миру (ср.: 14. 7). Его заменит «живая вода» спасения, к-рая истечет от престола Бога и Агнца (22. 1). Прославленный Агнец как пастырь будет водить спасенных «на живые источники вод» (7. 17; ср.: Ис 49. 10; Пс 23. 2–3). Бог даст жаждущим «даром от источника воды живой» (Откр 21. 6; ср.: Ис 55. 1). В завершающем книгу обетовании вновь используется образ В. жизни, дарованной жаждущим (Откр 22. 17; ср.: 21. 6).

В. в повествовании о христианском Крещении. Христ. Крещение в НЗ иногда интерпретируется как очистительное омовение (Еф 5. 26; Евр 10. 22). В противоположность этому в 1 Петр 3. 21 утверждается, что Крещение не есть омовение, избавляющее от плотской нечистоты, но начало внутреннего нравственного очищения и залог спасения.

Важнейшей чертой, отличающей христ. Крещение от обряда, совершавшегося Иоанном, является получение дара Св. Духа (Деян 19. 1–7), что не устраняет необходимости и водного омовения: если необрезанные получают Духа верою в слышанное (Гал 3. 2), они не должны быть лишены Крещения через погружение в В. (Деян 10. 47–48; ср.: 11. 16–17).

В. христ. Крещения типологически объясняется как несущая сначала смерть, а затем спасение (1 Петр 3. 20–21). Сходным образом в 1 Кор 10. 1–2 сравнивается Крещение с освобождением Израиля на Черм-

ном м., когда народ был «крещен» в облаке (Исх 13. 21) и в море (Исх 14. 22). Т. о., точкой сравнения христ. Крещения с 2 важнейшими событиями ветхозаветной истории является В., причем В. смерти и суда. Эта символика В. проясняет, почему Крещение не должно быть повторяемо в отличие от обычных очистительных омовений. Через Распятие и Воскресение Господь установил абсолютно новое начало, сравнимое только с умиранием со Христом, чтобы жить с Ним (Рим 6), — новое рождение (1 Петр 1. 3, 23; 2. 2).

В. в Свящ. Предании Церкви. В святоотеческих толкованиях Свящ. Писания говорится как об употреблении В. в обиходе, так и об использовании ее в связи с таинствами Церкви (прежде всего Крещения и Евхаристии). В. называется «наилучшей из 4 видимых стихий мира» (*Cyr. Hieros. Catech.* 3. 2), всегда послушной Богу (*Ambros. Mediol. Exam.* 4. 1), лучшим доказательством Его Промысла о мире (*Theodoret. De Provid.* 2). Она является началом мира и производит на свет новые творения (*Tertull. De bapt.* 3. 4; *Cyr. Hieros. Catech.* 3. 2; *Ambros. Mediol. De Myst.* 9; *De sacr.* 3. 3; *Ioan. Chrysost. Catech.* 2. 25). Хотя В. являет образ смерти (*Basil. Magn. De Spirit. Sanct.* 15. 35), однако потоп принес не только разрушение, но и обновление жизни (*Leo Magn. Serm.* 60. 3).

Образ В. иногда используется в христологической типологии (напр., в связи с Боговоплощением — см.: *Orig. In Gen. hom.* 13. 3). В. из колодца Иакова (Ин 4. 6) или на браке в Кане Галилейской (Ин 2. 1–11) аллегорически представляет ВЗ, к-рый «безвкусен» и «безжизнен» до обьясняющего все Пришествие Христового (*Orig. In Ioan.* 13. 23–25, 436 f.; *Aug. In Ioan.* 9. 3–4). Однако чаще всего В. выступает как символ Св. Духа (*Ign. Ep. ad Rom.* 7. 2; *Aug. In Ps.* 103. 2. 3), Церкви (*Ambros. Mediol. Exam.* 4. 1–3) или девственной утробы, к-рая рождает *верных*, как Дева Мария родила Христа (*Leo Magn. Serm.* 25. 5). В., используемая в таинстве Крещения, освобождает, так же как воды Красного м. (*Tertull. De bapt.* 9; *Orig. In Exod. hom.* 6. 4; *Cypr. Carth. Ep.* 69. 15; *Cyr. Hieros. Catech.* 3. 2; 19. 2; *Ambros. Mediol. De Myst.* 12; *Leo Magn. Serm.* 55. 5). В. Крещения часто прообразуется В., к-рую Моисей произвел из скалы

(Числ 20. 1–11), и той, к-рую он сделал сладкой (Исх 15. 22–25) (*Tertull. De bapt.* 9; *Cypr. Carth. Ep.* 63. 8). Крещальная типология усматривается св. отцами и в др. местах ВЗ (напр., Быт 21. 14–19; 4 Цар 5. 1 сл.; см.: *Greg. Nyss. In bapt. Christ.*; *Ambros. Mediol. De Myst.* 17–18) и НЗ (напр., Ин 5. 1–9; 19. 34; см.: *Tertull. De bapt.* 9; *Cyr. Hieros. Catech.* 3. 8–10). По толкованию сщмч. Кириана Карфагенского, В., прибавленная к евхаристическому вину, — это народы, соединенные со Христом (*Cypr. Carth. Ep.* 63. 13; ср.: Откр 17. 15), а по мнению сщмч. Ириныя Лионского, — это человеческая природа Христа (*Iren. Adv. haer.* 5. 1. 3). Блж. Августин и свт. Амвросий Медиоланский объясняли наличие В. в евхаристической чаше ссылкой на Ин 19. 34 (*Aug. In Ioan.* 120. 2; *Ambros. Mediol. De sacr.* 5. 3. 4). Наиболее сложное толкование предложено Феодором Мопсуестийским, по словам к-рого смысл практики смешения евхаристического вина с В. в том, что Евхаристия, подобно Крещению, является воспоминанием о Крестной смерти Спасителя и участием в ней (*Theod. Mops. Hom.* 15).

В. в богослужебной практике. Хотя в текстах НЗ отсутствуют подробности обрядовой стороны Крещения, наиболее ранние формы воссоставляются по «Учению 12 апостолов» («*Дидахе*»), основная часть к-рого в совр. научной лит-ре датируется 2-й пол.— кон. I в. Согласно этому памятнику, Крещение должно совершаться в «воде живой» (т. е. холодной и проточной), а если такой не окажется, то и в другой, пусть даже теплой (*Didache.* 7. 1–2). Предписания о Крещении в проточной В., символизирующей дар новой жизни и радость о Св. Духе, встречаются и в более поздних источниках (ср.: *Ps.-Clem. Contest.* 1. 2); тем не менее уже в раннехрист. эпоху для Крещения использовались и *купели*, о чем упоминает сщмч. Иустин Философ (сер. I в.; см.: *Iust. Martyr. I Apol.* 61. 3). Помимо того что В. должна быть проточной, при Крещении необходимо погрузить в В. крещаемого полностью (это следует из самого названия Крещения: *βάπτισμα* — погружение; ср.: 50 Апост. прав.), поскольку Крещение символизирует погружение в смерть Христову (ср.: Рим 6. 3). Впосл., в зависимости от того, что считалось важнее, погрузить крещаемого в В. или





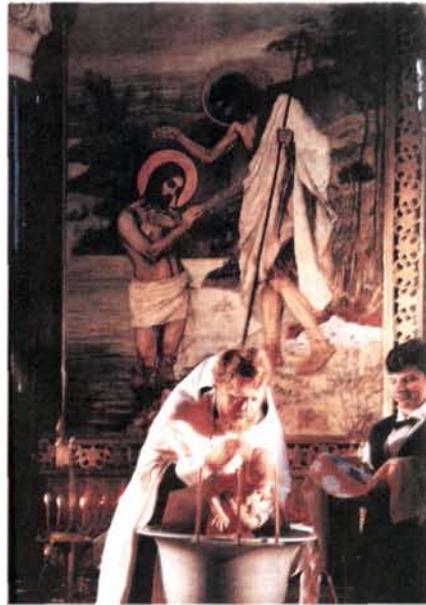
же, напротив, сохранить за В. свойство проточности, в Церкви распространились 2 основных способа Крещения: через погружение и через обливание. На Востоке предпочтение всегда отдавалось первому, что закреплено в канонах правосл. Церкви: согласно 50 Апост. прав., Крещение должно совершаться только в 3 погружения.

На Западе, напротив, фактор проточности В. считался особенно важным (это следует из особенностей устройства зап. баптистериев V–VI вв., где В. льется на крещаемого сверху, а глубина недостаточна для погружения, — см.: *Klauser*. S. 162–164; *Stenzel*. S. 108–110; ранний пример замены В. проточной В., «текущей с высоты», содержится в «Апостольском предании» III в. (21. 1)), поэтому со временем стали практиковать обливательное Крещение, что противоречит 50 Апост. прав., однако сохраняет символику «воды живой». Несмотря на это, мн. правосл. авторы начиная с XIII в. и последующих веков отрицательно расценивали обливательное Крещение (что, в частности, приводило к неоднократным случаям перекрещивания из «латинского» обливания).

Из-за того что после V в. Крещение взрослых стало редким явлением — крестили преимущественно младенцев, — строительство особых баптистериев при храмах прекратилось, и крестить стали в купелях. Этот обычай сохраняется до наст. времени, хотя взрослого человека крестить в купели через погружение невозможно. При нек-рых храмах сооружены баптистерии, приспособленные для Крещения взрослых; в летнее время лучшим вариантом является Крещение в реке, поскольку именно Крещение погружением в проточную В. соответствует амбивалентной символике В.: смерть, выраженная в погружении, и жизнь, выраженная течением В.

По крайней мере с III в. известен 3-й способ Крещения — через окропление (*aspersio*), применявшийся в отношении лежачих больных; за исключением необходимости использования именно такой формы Крещения при экстраординарных обстоятельствах, оно отвергается правосл. Церковью.

В. для Крещения освящается особым чином. Тертуллиан утверждал, что любая В. освящается, «как только призывается Бог», и, следов., под-



Таинство Крещения

ходит для совершения таинства, ибо сама природа В. освящена после Крещения Господа в Иордане (*Tertull.* *De bapt.* 4; ср.: *Ign.* *Eph.* 18. 2). При освящении В. Крещения принимает Св. Духа, К-рый присутствует в ней и освящает крещаемых. В течение III–IV вв. молитвы освящения В. Крещения письменно зафиксированы. По структуре они близки к евхаристическим *анафорам*. Кроме чтения молитвы в В. перед Крещением вливают освященные *елей* или св. *миро*, что также указывает на ее святость; на Западе для аналогичных целей может использоваться освященная соль.

Вопрос о том, следует ли освящать В. для каждого крещаемого заново, в Русской Церкви вызывал разногласия. Так, в ответах свт. Киприана, митр. Московского († 1406), игум. Афанасию говорится о допустимости Крещения неск. человек в одной купели (в качестве основания приведены примеры из Свящ. Писания — Иоанново Крещение и Крещение в кн. Деяний апостольских). Напротив, в Тренике Патриарха Иосифа (1651) предписано менять В. для каждого крещаемого. Наконец, указами Святейшего Синода 1733 г. окончательно разрешено крестить неск. младенцев в одной В. (при условии поименного их называния в молитвах таинства).

Согласно Номоканону при Большом Тренике (Гл. 199), освященную В. после совершения таинства следует выливать в непопираемое ногами место (или в специально со-

оруженный при храме колодец, или в реку; ср.: *Sym. Thessal.* *De sacramentis.* 70 (38)). Общеизвестным требованием к В. для таинства Крещения является ее чистота.

В. изначально была неотъемлемым элементом при совершении таинства Евхаристии, о чем имеются прямые свидетельства раннехрист. авторов (*Iust. Martyr.* I *Apol.* 65, 67; *Iren.* *Adv. haer.* 5. 2. 3; Апост. пред. 21; *Cypr. Carth.* *Ep.* 63. 5); о смешении Господом вина с В. во время Тайной вечери говорят мн. анафоры. При этом совершение Евхаристии только на В. без вина (даже по причине аскетического воздержания) осуждалось (см. ст. *Вино*). В отношении качества и количества В., добавляемой в евхаристическую чашу, существует лишь одно общепризнанное ограничение — вино не должно терять свой вкус. Однако в разных традициях соотношение В. и вина в евхаристической чаше неодинаково. Так, в совр. католич. практике в вино добавляется лишь неск. капель В., тогда как в правосл. традиции В. добавляется в чашу дважды — на проскомидии и в виде *теплоты*. Чистое, неразбавленное В. вино употребляется для Евхаристии только армянами-монофизитами.

Традиц. обычай, восходящий к раннехрист. эпохе, — умовение рук перед молитвой (*Tertull.* *Apol. adv. gent.* 39). В частности, в Византии для этих целей могли использоваться стоявшие возле храмов чаши; обязательное умовение рук перед службой — не только клириками, но и мирянами — сохраняется у рус. старообрядцев (ср. с символическим погружением пальцев в В. при входе в храм у католиков). В визант. чине Божественной литургии епископы и священники обязательно умывали руки перед принесением Даров на престол (см. ст. *Accessus ad altare*); в совр. правосл. чине умовение рук при священнической службе совершается вместо Великого входа перед проскомидией, при епископской службе — на своем исконном месте перед Великим входом (см. ст. *Архиерейское богослужение*) и в начале службы. Также встречается практика умовения рук священнослужителями перед Причащением. Основной смысл этого действия — духовная подготовка перед совершением Евхаристической Жертвы. После Причащения священнослужители также





омывают руки и уста, для того чтобы ни одна частица Тела Господня не была попираема, и эта В. выливается в непопираемое место.

Практика благословения В. не только для таинства Крещения, но и для др. нужд верующих (освящения, *врачевания* (в т. ч. в составе таинства *Елеосвящения*), *экзорцизмов*) известна с III–IV вв. (см.: *Serap. Thmuit.* Euch. 5, 17; Const. Ap. 8. 29). Не позднее IV–V вв. возникла традиция совершать *водоосвящение* на праздник Богоявления (*Крещения Господня*) в память об освящении вод Иордана. Молитвы этого чина основаны на молитвах освящения В. для таинства Крещения. Освященная В., называемая богоявленской, или крещенской, или великой *агиасмой*, считается большой святыней. Вкусение богоявленской В. (к-рое должно совершаться натоцк), согласно учению Церкви, обладает особой силой и благодатностью; в древнерус. практике был широко распространен даже особый чин *причащения богоявленской воды* как одно из главных духовных утешений тем, кто отлучен от Причащения Св. Даров. Богоявленская В. обладает чудесным свойством не портиться в течение длительного времени (*Ioan. Chrysost.* De bap. 2); если она по той или иной причине придет в негодность, она, как и В. таинства Крещения, должна выливаться в непопираемое место. Известны случаи освящения В. для таинства Крещения путем добавления в купель богоявленской В.; эта практика осуждена церковной властью, кроме случаев Крещения младенцев мирянами «страха ради смертного».

В правосл. Церкви после IV в. также получил распространение обычай освящать В. путем погружения в нее частиц Животворящего Древа Креста Господня или св. мощей, приведший к образованию чинов малого водоосвящения (с использованием напрестольного креста) и *омовения св. мощей*. В. малого освящения считается меньшей святыней по сравнению с крещенской и может вкушаться в любое время дня.

Св. В. широко употребляется для совершения различных треб и священнодействий (как правило, не оговаривается, какая именно св. В., крещенская или малого освящения, должна использоваться; впрочем, существуют чины, напр. очищения колодца, где подчеркивается необ-

ходимость использования крещенской В.). Особый чин освящения В. входит в чинопоследование *освящения храма*, где освященной В. отирается новоосуженный престол. То же бывает и при совершении чина *омовения престола*, включенного в состав совр. греч. богослужебных книг (на Руси чин был широко распространен до XVII в.; в совр. рус. практике он почти неизвестен).

На Западе В. используется, как и на Востоке, в таинствах Крещения и Евхаристии, для омовения рук перед службой, для освящения храмов и т. д. С VI в. известен обычай использования освященной В. для окропления. Сначала благословенной, или заклётой (*exorcizata*), В. было принято окроплять лишь храмы, вполс. дома, поля и все домашнее хозяйство мирян.

С освящения В. и окропления ею (см. ст. *Asperges*) начинается и традиц. католич. месса; практика совершать этот обряд перед воскресной службой известна с IX в. В католич. Церкви В., смешанная с вином, солью и пеплом, получила название «григорианская». Кроме того, существовали и др. разновидности освященной В., называемые по именам святых (особенно тех, кто прославился чудотворениями), напр. «вода св. Губерта», помогавшая, как считалось, против укуса собаки. В средневек. Европе В. также использовалась для ордалий.

Лит.: *Алмазов А. И.* История чинопоследования Крещения и Миропомазания (I–XIX вв.). Каз., 1884; *Franz A.* Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. Freiburg i. Br., 1909. Bd. 1. S. 43–220; *Cabrol F.* Eau // DACL. 1920. T. 4. Col. 1680–1690; *Ninck M.* Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten. Lpz., 1921. (Philologus; Suppl.-Bd. 14/2); *Klauser Th.* Taufet in lebendigem Wasser! // Pisciculi: Stud. z. Religion u. Kultur d. Altertums: Fr. J. Dölger dargeboten. Münster, 1939. S. 157–164; *Jeremias J.* Die Wiederentdeckung von Bethesda: Joh. 5, 2. Gött., 1949; *Goppelt L.* ὕδωρ // TDNT. Bd. 8. Sp. 314–333; *Daniélou J.* Bible et liturgie. P., 1951. (Lex Orandi; 11); *Wolf R.* Aqua Religiosa: Die religiöse Verwendung von Wasser im frühen Christentum und in seiner Umwelt. Diss. Lpz., 1956; *Gaillard J.* Eau // DSAMDH. 1958. Fasc. 25. Col. 8–29; *Stenzel A.* Die Taufe: Eine genetische Erklärung der Tauf liturgie. Innsbruck, 1958; *Nazzaro A. V.* Simbologia e poesia dell'acqua e del mare in Ambrogio di Milano. Napoli, 1977; *Аверинцев С. С.* Вода // Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 24; *Sanders E. P.* Jewish Law from Jesus to the Mishnah. L.; Phil., 1990; *Элиаде М.* Очерки сравн. религиоведения. М., 1999. С. 183–207; *Ostmeier K.-H.* Taufe und Typos. Tüb., 2000. (WUNT; II/118); *Емельянов В. В.* Ритуал в Древней Месопотамии. СПб., 2003.

К. В. Неклюдов, А. В. Пономарёв, А. А. Ткаченко

ВОДА́ СВЯТА́Я — см. статьи *Агисма, Вода, Водоосвящение*.

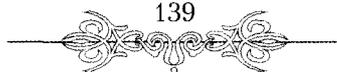
ВОДИ́ЦА [рум. *Vodița*], муж. мон-рь во имя прп. Антония Великого, в архиепископии Крайовы Олтенийской митрополии Румынской Православной Церкви; расположен в с. Вырчорова, близ г. Дробета-Турну-Северин, жудец Мехединци (историческая обл. Олтения). Наименование получил по названию одноименной небольшой реки. Основан ок. 1370 г. прп. *Никодимом Румынским* во время правления валашского господаря Владислава (Влайку) Водэ (1364–1374). Строительство мон-ря велось в 1370–1372 гг. В господарской грамоте 1372 г. (по др. датировке — 1374) перечисляются дарованные В. села и налоговые льготы, говорится о денежных жертвованиях на монастырское строительство, создание росписей и дальнейшее обустройство мон-ря. Среди даров были также служебное Евангелие в серебряном окладе, богослужебные сосуды, украшенные шитьем священнических облачений. В грамоте подчеркивалось, что В. управляется собственным собором монашествующих и не находится в юрисдикции к.-л. епископа. В XV в. мон-рь был разрушен. Ок. 1500 г. перестроен господарем Раду Великим, затем вторично — в 1689 г. Храм В. имел форму триконха, его своды опирались на боковые апсиды, что было характерно для церковных строений до XVIII в. Как показали археологические раскопки 1928 г., он был построен на фундаменте более древней и меньших размеров каменной церкви XIII в. Согласно предположению В. Дрэгичану, оспоренному рядом румын. историков, первоначальную церковь возвел воевода Литовой в 1247 г. В кон. XX в. храм был в руинах.

Свящ. Синод Румынской Православной Церкви принял в 1991 г. решение о возрождении мон-ря. 29 июля 2001 г. митр. Олтенийский Феофан (Саву) освятил новую деревянную церковь. Настоятелем мон-ря был поставлен иером. Иоанникий (Никулеску). В братии состояли 3 монаха (2002).

Лит.: *Ionesco Gr.* Histoire de l'architecture en Roumanie. București, 1972; *Păcurariu.* IBOR. Vol. 1. Passim.

В. С. Мухин

ВОДОА́ЛЬД [лат. *Vodoaldus*] (кон. VII — нач. VIII в.), св. (пам. зап. 4/5 февр., перенесение мощей



25 мая, 26 сент.), прп., затворник Свесссионский (Суасонский). Согласно анонимному Житию св. Водоальда (кон. IX в.), он происходил из Шотландии и прибыл в Галлию со слугой Магнобертом. После проповеди Евангелия в различных местах Сев. Галлии В. остановился в Свесссионе (совр. Суасон, Франция) и жил затворником в кельи близ жен. мон-ря Богородицы (Нотр-Дам-де-Суасон), где был принят аббатисой Адальгардой. Формально В. был причислен к братии одного из местных муж. мон-рей и принял монашеское имя Бенедикт.

Погребен на кладбище мон-ря Богородицы. У могилы В. совершались мн. чудеса, что способствовало быстрому распространению его культа. Имя В. содержится в Свесссионской литании нач. XI в. и стоит на почетном месте вслед за именами отцов зап. монашества преподобных *Венедикта Нурсийского* и *Колумбана*. В бревиарии аббатства Нотр-Дам-де-Суасон XIII в. значатся 2 праздника в честь перенесения мощей В. Ист.: ActaSS. Febr. T. 1. P. 697–699. Лит.: Rouillard Ph. Vodoaldo a Soissons // BiblSS. Vol. 12. Col. 1330–1331.

Д. В. Зайцев

ВОДООСВЯЩЕНИЕ [греч. ἁγιοποιῶν (τῶν ὑδάτων); лат. aquae benedictio], церковное священнодействие, посредством которого вода как один из первоэлементов тварного мира получает Божие благословение и освящение. Совершение В. свидетельствует об обновлении и восстановлении через Христа всего творения, пораженного грехом, и служит к прославлению Бога; св. вода выступает средством освящения и вовлечения человека и окружающего мира в общение с Богом.

Древнейшей общецерковной практикой является В. в чине таинства Крещения, где вода предстает как *вещество таинства*, необходимое для возрождения всего человека, а погружение в нее, вместе с помазаниями освященными елеем и св. миром, служит знаком сообщения невидимой благодати. По образу крещального В. на Востоке в V–VI вв. сформировались чины В. на праздник *Богоявления*; как символика, так и благодатное действие богоявленского В. таковы, что оно уподобляется В. при Крещении и называется великим В.

Еще одной древней традицией Церкви является освящение воды

для сообщения ей целебных свойств; сохранился ряд молитв В. такого рода. К молитвам В. для *врачевания* примыкают молитвы на освящение воды и елея для таинства *Елеосвящения*, а также различные экзорцизмы над водой для придания ей апотропейческих качеств (т. е. способности отворачивать действие нечистых духов — ср.: со следующим выражением из молитвы великого В.: «сотвори ю [воду.— Ред.]... недъгвѣзъ исцѣленіе, демонѣвъ гвѣдѣльнѣ, сопротивнымъ силамъ непрѣдѣлнѣ»). Кроме традиции освящать воду через молитвенные призывания над ней на Востоке издревле бытовала практика совершать В. через погружение в воду к.-л. святыни; со временем эта практика привела к формированию визант. чина малого В. (водосвятного молебна) и схожих чинов.

На лат. Западе помимо крещального В. распространение получил чин *благословения* воды через чтение над ней экзорцизма и вложение в нее освященной соли; благословенная вода широко использовалась для окроплений (в первую очередь церковных зданий и жилых помещений), а также как целебное и апотропейческое средство. Особый чин богоявленского В. на Западе не сформировался, хотя в XX в. распространилась практика в подражание вост. Церквам благословлять воду на этот праздник, но не по крещальному чину, а по обычному лат. чину благословения воды.

В. для таинства Крещения. Возникновение отдельного чина В. непосредственно связано с практикой освящать воду для таинства Крещения. Уже в «Дидахе» (посл. треть (?) I в.) говорится о предпочтительно-

сти для Крещения не обычной, а «живой» (видимо, проточной) воды (7. 1). Наиболее ранние сохранившиеся свидетельства о крещальном В. относятся к кон. II–III в.: напр., сщмч. Ириней Лионский († 202) писал о Крещении и очищении грехов «через святую воду и призывание Господа» (*Iren. Fragm. Gr. 33 (32)*). И хотя из именования воды Крещения «святой» не обязательно следует, что она особым образом освящалась, а слова о призывании Господа могут относиться как к воде, так и к акту Крещения, свидетельство сщмч. Ириния, вероятно, относится к В., т. к. уже его младший современник Тертуллиан утверждал, что любая вода освящается, «как только призывается Бог», и, следов., подходит для совершения таинства, тем более что сама природа воды освящена после Крещения Господа в Иордане (*Tertull. De bapt. 4*; ср.: *Ign. Eph. 18. 2*).

Согласно свт. Василию Великому, крещальное В. есть древнейшее устное предание Церкви (*Basil. Magn. De Spirit. Sanct. 27*). О крещальном В. упоминает *Апостольское предание* (Гл. 21), один из самых ранних литургико-канонических памятников (III в.); подробности совершения В. в этом памятнике не приводятся. Призывания Бога или Божественной благодати над крещальной водой и елеем встречаются, напр., в апокрифических Деяниях апостолов Фомы и Иоанна, II–III вв. (*Klijn. 1963; Brock. 1974*). Нек-рые из древнейших известий о крещальном В. относятся к обрядам, принятым среди еретиков (*Iren. Adv. haer. 1. 21. 6; Clem. Alex. Exc. Theod. 82*).

О молитвенном призывании Св. Духа над водой Крещения повествуют уже мн. отцы IV–V вв. (*Cyr. Hieros. Catech. 3. 3; Greg. Nyss. Adv. eos; idem. Or. catech. 33, 34; Ambr. Mediol. De myst. 4*).

Патриарх Московский и всея Руси Алексей II совершает великое водоосвящение в московском Богоявленском соборе в Елохове



19; *idem. De Spirit. Sanct. 1. 7. 88; idem. De sacr. 1. 5. 15; Aug. In Ioan. 80. 3*); иногда древние авторы говорят о призывании



при В. не Св. Духа, а Пресв. Троицы (*Theodoret. In Ep. 1 ad Cor. 6. 11*) или просто об освящении воды во имя Пресв. Троицы (*The Liturgical Homilies of Narsai / Ed. R. H. Connolly. Camb., 1909. P. 50*); встречаются и указания на освящение воды Христом (*Optat. De schism. donat. 3. 2*; см. ст. *Логос, эпиклеза*).

Уже в IV в. молитвы крещального В. на Востоке были письменно зафиксированы (напр., *Serap. Thmuit. Euch. 7*; *Const. Ap. VII 43*). На Западе это, вероятно, случилось несколько позднее — из слов блж. Августина (*Aug. De bapt. contr. donat. 3. 10. 15*; *5. 20. 28*) следует, что к кон. IV в. лат. формула освящения воды еще не была окончательно утверждена. Кроме молитвы в состав крещального В. вошли помазание воды священным елеем (или св. миром — см., напр., *Areop. EH. 4. 10*), осенение воды крестом (*Aug. Serm. 352. 1. 4*; *Vict. Viten. De persecut. Vandal. 2. 17*), дуновение, прикосновение и др.

В частности, в визант. традиции крещальное В. состоит из водосвятной молитвы и помазания воды освященным елеем; перед молитвой совершается каждение и произносятся мирная ектения с дополнительными прошениями об освящении воды и о крещаемом, во время к-рой священник читает молитву о своем недостойнстве (в случае совершения Крещения над умирающим (чин Крещения «страха ради смертного») каждение, ектения и молитва священника о себе опускаются).

В правосл. богослужебных книгах содержатся продолжительная (нач.: *Μέγας εἰ, Κύριε, καὶ θαυμαστὰ τὰ ἔργα σου — Βελίη ἐσὶ γὰρ, ἢ ἄδνα δῶλα τωῶλ*) и краткая (нач.: *Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ ὁ πάσης κτίσεως ὀρατῆς τε καὶ ἀοράτου πλάστης — Γὰρ ἐστὶν ἐσὶν ὁ Θεὸς ὁ πάντων κτίστης — Βελίη ἐσὶν γὰρ, ἢ ἄδνα δῶλα τωῶλ*) водосвятные молитвы Крещения. Обе известны у нехалкидонитов различных традиций, что указывает на происхождение молитв до VI в. 1-ю из них совр. рус. Требник предписывает использовать в обычном случае, 2-ю — в случае Крещения «страха ради смертного»; однако древние рукописи Требника (напр., РНБ. Греч. 226, X в.; Athen. Gr. 662, XIII в.; РНБ. Гильф. 21, XIII–XIV вв.; БАН. 13. 6. 3, XVI в.) позволяли священнику избирать для крещального В. любую из этих молитв по собственному ус-

мотрению. У сиро-яковитов версия 1-й молитвы, несколько отличная от визант., используется как молитва В. на праздник Богоявления (*Scheidt. 1935; du Boullay, Khouri-Sarkis. 1959*), а в крещальный чин входит 2-я (*Brock. 1971*). Взаимозаменяемость молитв в рукописях визант. крещального чина и использование 2-й из них в сиро-яковитском чине, возможно, указывают на то, что ок. VI в. в визант. традиции (рпкп. визант. Евхология этого времени не сохр.) использовалась 2-я молитва, а 1-я (частично совпадающая со 2-й и, вероятно, являющаяся ее переработкой) поначалу предназначалась не для крещального, а для богоявленского В. Возможно также, что наличие 2 альтернативных молитв связано с 2 источниками традиции (напр., малоазийской и сир.). К VIII в. и в крещальном чине 2-я молитва была вытеснена 1-й; еще неск. веков после этого допускалось использование при Крещении любой из них, пока 2-я молитва не была окончательно закреплена только в чине Крещения «страха ради смертного».

Структурно 2-я молитва (*Γὰρ ἐστὶν ἐσὶν ὁ Θεὸς ὁ πάντων κτίστης — Βελίη ἐσὶν γὰρ, ἢ ἄδνα δῶλα τωῶλ*), известная в греч. и сир. версиях, состоит из неск. разделов. В 1-м содержится восхваление Бога за творение мира и подчеркивается роль воды как важнейшего первоэлемента тварного мира; во 2-м испрашивается Божие благословение воде Крещения; на словах «*ἰάκω ἴμα τвое γὰρ πρὶν ἀφ᾽ οὐρανόθεν, ἢ ἄδνα δῶλα τωῶλ*» совр. Требник обрывает молитву. Но древние рукописи (напр., РНБ. Греч. 226; Athen. Gr. 662; РНБ. Гильф. 21 и др.) указывают не обрывать молитву на этих словах, а переходить к заключительной части молитвы *Βελίη ἐσὶν γὰρ, ἢ ἄδνα δῶλα τωῶλ* (начиная с тех же слов: «*ἰάκω ἴμα τвое γὰρ πρὶν ἀφ᾽ οὐρανόθεν...*»), состоящей из: апотропейческих экзорцизмов (рубрика совр. Требника предписывает иерею в начале экзорцизмов трижды знаменовать воду, погружая в нее пальцы, а затем дунуть на нее); повторения прошения о воде; цитат из Ис 1. 16 и Ин 3. 5–7 в качестве locus theologicus (т. е. библейско-богословского обоснования прошения); прошения о крещаемом; заключительного славословия. Т. о., 2-я молитва крещального В. проявляет структурное и содержательное сходство с центральной мо-

литвой Евхаристии — *анафорой*: молитва начинается с рассказа о сотворении мира и переходит к прошению освятить вещество таинства (причем в качестве основания прошения приводится библейская цитата, функционально аналогичная рассказу о Тайной вечере в анафоре), а также тех, ради кого освящается это вещество.

В еще большей степени структуру анафоры повторяет 1-я молитва (*Βελίη ἐσὶν γὰρ, ἢ ἄδνα δῶλα τωῶλ*), известная помимо греч. в сир., копт., эфиоп., арм. (с рядом вставок) версиях. Здесь между рассказом о сотворении мира и прошениями о воде (они сходны с аналогичными частями молитвы *Γὰρ ἐστὶν ἐσὶν ὁ Θεὸς ὁ πάντων κτίστης — Βελίη ἐσὶν γὰρ, ἢ ἄδνα δῶλα τωῶλ*) помещены также рассказы об ангельском славословии на небесах, о домостроительстве совершенного Христом спасения и эпиклетическое моление о нисшествии Св. Духа на воду; в копт. и эфиоп. версиях молитвы рассказ об ангельском славословии включает в свой состав и саму песнь «Свят, свят, свят...» (*Scheidt. S. 15*), т. е. *Sanctus*. Тем самым порядок разделов 1-й молитвы почти полностью соответствует порядку разделов в анафорах малоазийско-сир. («анатолийского») типа: рассказы о сотворении мира (аналог *praefatio* анафоры), об ангельском славословии (аналог *Sanctus*), о домостроительстве спасения (аналог *post-Sanctus*), прошение о воде (аналог эпиклезы), апотропейческий раздел, locus theologicus (Ис 1. 16 и ссылка на Ин 3. 5–7; аналог *institutio*), прошение о крещаемом (аналог *intercessio*), заключительное славословие. Структурные отличия молитвы В. от анафоры — присутствие апотропейческих экзорцизмов (сведения по истории и богословскому осмыслению подобных экзорцизмов в чине Крещения см., напр., в кн.: *Kelly. 1985*) и положение locus theologicus.

Величие таинства Крещения подчеркивается уподоблением молитвы крещального В. анафоре не только в визант. богослужении. В римском обряде аналогичная молитва также напоминает канон мессы (*Scheidt. S. 57–62*). В сир., арм., копт., эфиоп. традициях, где молитвы крещального В., как правило, короче принятых в этих традициях анафор (хотя в целом и соответствуют им по структуре), к анафорам близки





центральные молитвы В. на праздник Богоявления, к-рые в сиро-яковитской, копт., эфиоп., арм. традициях (где они являются вариантами молитв **Βελίη ἐσὶ γὰρ, ἢ χθδνα δ'βλά твоα** — *Idem*. P. 12–31; см. также: *du Boullay, Khouri-Sarkis*. 1959) соответствуют малоазийско-сир. анафоральному типу, а в маронитской традиции — восточно-сир. анафоральному типу (поскольку у тех первоначально основной анафорой была, видимо, 3-я анафора ап. Петра восточно-сир. типа; см.: *Sauget*. 1959). Возможно, именно тенденцию уподоблять молитву В. анафоре имел в виду монофизитский автор кон. VII — нач. VIII в. Иаков Эдесский, осуждавший тех, кто вводил в чин богоявленского В. элементы литургии (*Brock*. 1970).

Т. о., на особую святость воды Крещения указывает не только величие таинства, но и чин крещального В., имеющий ряд особенностей, сближающих его с порядком освящения Св. Даров Евхаристии: В. начинается с литургийного возгласа «**Бѣгосло. вѣно цѣтво:**», каждения и молитвы священника о своем недостойнстве, а молитва чина составлена по образу анафоры. Чин Крещения (и, в частности, крещального В.) уподобляется Божественной литургии и в том, что Номоканон при Большом Требнике предписывает священнику совершать Крещение, как и литургию, натошак, а также не крестить без необходимости в будние дни Великого поста (Требник большой. Гл. 206, 207. Л. 292). По причине особой святости вода Крещения называется великой *агиасмой*, после совершения Крещения она может быть вылита только в непопираемое место (Там же. Гл. 199. Л. 291–291 об.).

Великим В. в правосл. Церкви называют на праздник *Крещения Господня* (Богоявления) 6 янв., имеющее близкий к крещальному В. порядок. Богоявленское В. известно во всех вост. литургических традициях, кроме восточно-сир. (*de Puniet*. 1910), и совершается в память об освящении вод р. *Иордан* при Крещении Господа Иисуса Христа. Ранее упоминание об особом почитании воды, набранной в день Богоявления, и о ее чудесных свойствах (в первую очередь способности не портиться в течение долгого времени) содержится в одной из антиохийских проповедей свт. Иоанна Златоуста (387 г.): «В этот праздник

все, почерпнув воды, приносят ее домой и хранят во весь год, так как сегодня освящены воды; и происходит явное знамение: эта вода в существе своем не портится с течением времени, но, почерпнутая сегодня, она целый год, а часто два и три года, остается неповрежденной и свежей» (*Ioan. Chrys. De bapt.* 2). Параллель с этим почитанием исследователи усматривают в сообщении свт. Епифания Кипрского о поклонении р. Нил и др. рекам в день 6 янв., когда вода меняла свои свойства. Свт. Епифаний сопоставлял этот феномен с чудесным превращением воды в вино в Кане Галилейской (*Epiaph. Adv. haer.* [Panarion]. 51. 30). Феодор Чтец в «Церковной истории» (II 48) пишет, что Антиохийский патриарх-монофизит Петр Гнафевс († 489) «постановил, чтобы [молитвенное] призывание над водами на [праздник] Богоявления совершалось с вечера». Этот факт может указывать как на установление самим Петром Гнафевсом чина богоявленского В., так и лишь на перенесение уже существовавшего чина на вечер накануне праздника.

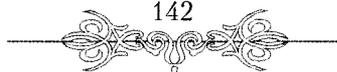
К VI в. чин богоявленского В. был общепринятым на Востоке (за исключением Персии). В частности, Антоний из Пьяченцы (570) в соч. «Паломничество» (Гл. 11) упоминает о совершении в Иерусалиме В. на Иордане утром в день Богоявления, а согласно «Описанию Св. Софии» Павла Силенциария (VI в.), в К-поле вода на Богоявление освящалась в фонтане в атриуме храма Св. Софии, после чего народ уносил воду домой (строки 594–603).

Согласно совр. правосл. богослужебным книгам, великое В. должно совершаться после вечерни и Божественной литургии накануне Богоявления; оно имеет следующий порядок: во время тропарей 4-го плагального (8-го) гласа **Φωνὴ Κυρίου (Гласъ гдѣнь:)** все вслед за свещеносцами и клириками с Крестом, Евангелием и кадиллом исходят из храма к чаше с водой; бывают чтения (Ис 35. 1–10; 55. 1–13; 12. 3–6; прокимен из Пс 26; 1 Кор 10. 1–4; аллилуиарий со стихом из Пс 28; Мк 1. 9–11); затем возглашается мирная ектения с дополнительными прошениями о воде, во время к-рой священник читает тайную молитву **Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ μονογενης Υἱος, ὁ ὦν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρὸς: (Гдн иисе хрте, единокрѣднѣ снѣ, сый въ нѣдрѣ Очн:)**,

аналогичную молитве священника о своем недостойнстве в чине Крещения, но содержащую прошения о воде и о народе; вместо возгласа ектении предостоятель читает молитву **Μέγας εἰ, Κύριε, καὶ θαυμαστὰ τὰ ἔργα σου: (Βελίη ἐσὶ γὰρ, ἢ χθδνα δ'βλά твоα:)** — ту же, что и в чине Крещения, но с заменой прошений о крещаемом на прошения о светских и церковных властях и о народе; следует главопреклонение с обращенной ко Христу молитвой **Κλίνον Κύριε τὸ οὖς σου καὶ ἐπάκουσον ἡμῶν, ὁ ἐν Ἰορδάνῃ βαπτισθῆναι καταδέξαμενος: (Приклони, гдн, ухо твоє, и услыши ны, иже во іорданѣ креститиса избвльн. выи:)**; наконец, при пении тропаря праздника Богоявления бывает троекратное погружение Креста в воду, и все прикладываются ко Кресту и принимают окропление св. водой; В. оканчивается пением стихирь 2-го плагального (6-го) гласа **Ἀνομιήσωμεν οἱ πιστοὶ: (Воспомнѣ вѣрнѣи:)** и возвращением в храм.

Основные части чина сложились уже по крайней мере к VIII–IX вв.: они упомянуты в к-польском *Типиконе Великой ц.* IX–X вв. (*Mateos. Turicon. Vol. 1. P. 182–183*), но чтения там указаны после В.; часть рукописей Типикона предписывает благословлять воду дважды (в разных местах храма): до и после тропарей **Φωνὴ Κυρίου (Гласъ гдѣнь:)**. Указанные выше 3 молитвы выписаны в большинстве рукописей визант. Евхология, начиная с древнейших (Vat. Barb. Gr. 336, кон. VIII в.; Sinait. gr. 957, X в.; Paris. Bibl. Nat. Coislin. Gr. 213, 1027 г. и т. д.); чтения В., хотя и подразумеваются, в рукописях указаны не всегда; священнодействие погружения Креста (или заимствованное из чина малого В., или заменяющее собой крещальное помазание воды освященным елеем) начинает регулярно отмечаться только с XIV в., тогда же окончательно закрепляется совр. схема чина (тропари–чтения–молитвы); до XIV в. порядок следования частей чина мог соответствовать Типикону Великой ц. (с чтениями в конце) или иметь иные особенности (*Петровский*. 1902).

В нек-рых рукописях Евхология, отражающих не к-польскую, а т. н. периферийную практику (где к к-польской основе прибавлены элементы палестинского и егип. происхождения), молитва **Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ μονογενης Υἱος, ὁ ὦν εἰς τὸν κόλπον**





τοῦ Πατρὸς· заменена молитвой Οἱ τῶν ἀνωτάτων στοιχείων τὴν κτίσιν ἀθροίσαντες: (Богданіе вышнихъ стихій видѣвше: — РНБ. Греч. 226, X в.) или молитвой Δοξάζομέν σε, Δέσποτα φιλόανθρωπε [πανάγιε] παντοκράτορ: (Славимъ тѣ, вѣко чѣвѣколюбче [все. стѣи] вседержителю: — Ath. Pantel. 162/1890, X–XI вв.; Sin. Gr. 1036, XII–XIII вв.). 2-я из этих молитв во мн. рукописях имеет прибавление в начале молитвы (со слов Τριὰς ὑπερούσιε [ἄκτιστε:] (Трице пресѣцима [несозданна:]) — Vat. Barb. gr. 336 и др.; см.: *Goar. Euchologion*. P. 369–370). В др. Евхологиях эти молитвы не заменяют собой молитву Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ μονογενὴς Υἱὸς, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρὸς; а помещены после нее (молитва Οἱ τῶν ἀνωτάτων в рукописях Sinait. Gr. 957, X в.; Sinait. Slav. 37, X–XI вв.; молитва Τριὰς ὑπερούσιε... δοξάζομέν σε в ряде рукописей и печатных изданий, в т. ч. и в старопечатных слав. Служебниках и Требниках, напр. в изданных в 1646 московском Служебнике и киевском Требнике митр. Петра (Могилы)).

Как молитва Οἱ τῶν ἀνωτάτων, так и молитва Τριὰς ὑπερούσιε... δοξάζομέν σε не имеют самостоятельного значения, а служат «вступлением» (греч. πρόλογος, проοίμιον) к длинному ряду возгласий, к-рые начинаются со слова Σήμερον (Днесь) и предваряют молитву Μέγας εἶ, Κύριε, καὶ θαυμαστά τὰ ἔργα σου. Этот ряд возгласий, отсутствующий в совр. богослужебных книгах, часто встречается не только в греч. Евхологиях периферийных редакций, но и в слав. Служебниках и Требниках вплоть до сер. XVII в. (*Прилуцкий*. С. 137–139); он представляет собой поэтический рассказ о празднике Богоявления; известна арм. версия этих возгласий (*Conybeare*. P. 169–175, 184–186). Между «вступлением» Τριὰς ὑπερούσιε и возгласиями Σήμερον могут помещаться дополнительные вставки (*Idem*. P. 415–436): молитва Δόξα σοι Χριστέ, ὁ Θεὸς ἡμῶν κατέλαβες τὰ Ἰορδάνεια νάματα: (Слава тебе, хрсте вже нашъ: ѡсмирнаъ еси стрѣи иорданскѣ:) или стих из песни св. Захарии, отца св. Иоанна Предтечи (Лк 1. 68).

Молитва Μέγας εἶ, Κύριε, καὶ θαυμαστά τὰ ἔργα σου в рукописях иногда приписывается свт. Василию Великому; молитва Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ μονογενὴς Υἱὸς, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρὸς — свт. Герману I К-поль-



Великое водосвящение
в Магаданской и Синегорской епархии

скому; стихи Σήμερον... с «прологом» Τριὰς ὑπερούσιε... δοξάζομέν σε... — свт. Софронию Иерусалимскому. Эти атрибуции, вероятно, нужно понимать как указание на к-польское происхождение основных молитв чина (тех, что доньше печатаются в богослужебных книгах) и на палестинское — стихов Σήμερον...; впрочем, в арм. рукописях стихи Σήμερον... вместе с предваряющей их продолжительной молитвой также приписываются свт. Василию Великому (*Conybeare*. P. 186–190).

В отдельных рукописях (Vat. Barb. Gr. 336; Sinait. Slav. 37; Crypt. Г. β. VII, X в. и др.) после полного чина великого В. выписан еще один, состоящий из молитвы Ὁ Θεὸς, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὸ πικρὸν ὕδωρ ἐπὶ Μωσέως: (Бже, вже нашъ, иже горькѣю водѣ при Μωσέει:) и обычной главопреклонной молитвы Κλίνον Κύριε τὸ οὖς σου καὶ ἐλάκουσον ἡμῶν, ὁ ἐν Ἰορδάνῃ βαπτισθῆναι καταδέξαμενος.

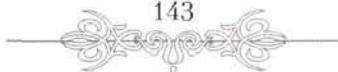
В наст. время великое В. традиционно совершается дважды — не только накануне Богоявления после праздничной вечерни, но и в день праздника. Происхождение обычая освящать воду дважды не ясно; возможно, он восходит к существовавшей уже в VI в. палестинской традиции освящать воду Иордана утром в день праздника (видимо, в дополнение к вечернему В. в храме) и к отмеченной в Типиконе Великой ц. к-польской практике освящать воду в 2 разных местах храма. На раннее происхождение традиции двукратного великого В. может указывать

то, что у сирийцев-маронитов В. на Богоявление также совершается дважды — вечером накануне праздника в храме и утром на источниках (*Sauget*. 1959). Тем не менее в памятниках студийской традиции указывается только одно В., что известно не только из сохранившихся студийских Типиконов различных редакций, но и из «Тактикона» прп. Никона Черногорца (XI в.; слова 1 и 38), к-рый считал распространенный в его время обычай двукратного богоявленного В. неправильным.

С XIII–XIV вв., когда богослужение повсюду в православ. Церкви перешло на Иерусалимский устав, обычай двукратного В., после вечерни накануне Богоявления и после утрени в день праздника, стал общепринятым, несмотря на то что рукописи и издания Иерусалимского устава обычно не упоминают о 2-м В. (хотя известны и такие рукописи, где 2-е В. отмечено; см.: *Петровский*. Стб. 660).

В частности, на Руси 1-е В. происходило в храме, 2-е — на реке; шествие на реку и освящение воды в крестообразной проруби («иордани»; после В. все желающие окунались в прорубь) происходили очень торжественно и считались одним из главных событий литургического года (*Он же*. Стб. 663–667). В отличие от 1-го В., включенного в состав вечерни и (кроме суббот и воскресений) литургии, 2-е в рус. практике XVI–XVII вв. начиналось по чину общего молебна, с возгласа и обычного начала, Пс 142, «Бог Господь» с тропарем праздника, Пс 50 и канона праздника; с пением канона шествие отправлялось на реку, где В. проходило по полному чину того времени (в т. ч. с чтением молитвы Трице пресѣцима со стихами Днесь..., к-рая, согласно рукописным и старопечатным рус. Служебникам и Требникам, при 1-м В. опускалась). В больших городах 2-е В. нередко совершалось архиереем при участии всех священников города и ближайших деревень; по окончании В. все возвращались в свои храмы для совершения праздничной литургии.

Отсутствие указаний о 2-м В. в рукописях Студийского и Иерусалимского уставов и упомянутое выше суждение прп. Никона Черногорца послужили предметом разногласий в Русской Церкви. Так, прп. Максим Грек счел нужным написать апологию обычая двукратного В. на





праздник Богоявления (Соч. Ч. 3. С. 118). По-своему этот вопрос решил Патриарх Никон, запретивший в 1655 г. освящать воду в день праздника, мотивируя тем, что Господь крестился однажды, а не дважды. Отмена 2-го В. не получила поддержки у народа и стала одним из аргументов против личности Никона и предлагавшихся им реформ в целом. Московский Собор 1666–1667 гг., сославшись на общепринятую традицию, постановил вернуться к прежней практике и совершать В. как накануне праздника, так и в день праздника после утрени. С 1682 г. по благословению Патриарха Иоакима 2-е В. совершается уже после литургии (*Прилуцкий*. С. 144–148). Эта традиция сохраняется доныне; 2-е В. совершается по чину 1-го; шестые на реку при 2-м В. устраиваются по возможности.

В XVII в. с чином великого В. в Русской Церкви возникли разногласия по вопросу об исключении из молитвы *Велій єси гди, и чѣдна дѣла твоа* чина великого В. слов «и сг. нѣмъ», вставленных в нее после слов «ѡсти водѣ снѡ дѡмъ твоимъ стѣмъ». Вставка этих слов в молитву, утвердившаяся лишь во 2-й пол. XVI в., была связана с рус. обычаем того времени погружать в освящаемую воду пук связанных свечей (а также пук связанных вместе крестов — *Смирнов*. 1900). Этот обычай, видимо, восходит к к-польской традиции: по визант. чину Патриарх прежде благословения воды осенял ее *трикирием* (параллель обычаю погружать свечи в воду при В. встречается также в лат. чинах крещального В. — напр., в *Ordo Romanus* XXIII 29). Справщик московского Печатного двора прп. Дионисий Радонежский и его сотрудники исключили эти слова из издания Потребника как не имеющие основания в древней рукописной традиции и не оправданные богословски, за что были обвинены в ереси и подверглись преследованиям (*Казанский*. 1848). В Потребниках 1624 и 1625 гг. эти слова напечатаны с оговоркой: «Читая эти [слова], пока [не будет принято] Соборное решение». Вопрос об исключении этих слов из текста чина и о снятии с прп. Дионисия всех обвинений был решен лишь в 1625 г., после консультации Патриарха Филарета с греч. Патриархами, сообщившими, что в греч. чине таких слов нет. Сама же практика

погружать зажженные свечи в воду в момент ее освящения была окончательно запрещена только Собором 1666–1667 гг. (*Прилуцкий*. С. 140–142).

Как и вода таинства Крещения, богоявленская св. вода является великой святыней. В сам день Богоявления она используется для окропления домов, домашнего скота, различных предметов с целью их благословения. В дальнейшем богоявленская вода хранится с подобающим благоговением. Многократно отмечено ее чудесное свойство не терять свежести в течение года или даже более, а также различные чудеса, связанные с ее вкушением или помазанием ею. Богоявленскую св. воду принято вкушать натощак; вплоть до сер. XVII в. большое распространение в слав. богослужбных книгах имел даже особый чин *причащения богоявленской воды* (*Никольский*. С. 287–296). Сравнение вкушения богоявленской воды с Причащением не случайно — уже в «Канонаре» Псевдо-Иоанна Постника (IX в.) вкушение богоявленской св. воды предписано в качестве духовного утешения тем, кто отлучен на длительные сроки от Причащения Св. Даров (PG. 88. Col. 1913–1914). Окропление богоявленской св. водой используется для восстановления оскверненной святости церковных зданий или сосудов, а вливание воды — для благословения оскверненных колодез.

В. и врачевание. Естественные целебные свойства воды, а также случаи чудесных исцелений с ее помощью (4 Цар 5. 9–14; Ин 5. 1–4) уже в раннехрист. эпоху привели к формированию традиции освящать воду для придания ей и благодатной целебной силы: напр., в апокрифических Деяниях ап. Фомы II–III в. (Гл. 52) приводится рассказ об освящении апостолом воды для исцеления отсохших рук у обратившегося ко Христу человека; приведена и молитва для этого В. Описания чудесных исцелений от освященной воды многочисленны в памятниках агиографии (см., напр., Житие прп. Феодора Сикеота, где приведена и краткая молитва В. (Гл. 31)).

В памятниках IV в. (напр., *Serap. Thmuit*. Euch. 5 и 17; Const. Ap. VIII 29) содержатся молитвы освящения воды и елея для больных. Практика добавлять воду в елей в чине таинства Елеосвящения сохранилась и

в посл.: Евхологий 1153 г. (Sin. Gr. 973) предписывает добавлять к елею Елеосвящения богоявленскую св. воду, а мн. рукописи и печатные издания чина, предписывая добавлять в елей вино, упоминают и практику добавлять в него воду.

В IX–XII вв. (а возможно, и ранее) в К-поле существовала традиция совершать по четвергам и пятницам в купальнях при Влахернском храме, вода к-рых обладала целебными свойствами, особый чин омовения (подробнее см. в ст. *Влахерны*). Помимо многочисленных песнопений, возгласений и кратких молитвословий этот чин включал 2 молитвы над водой: Ὁ Θεὸς ὁ μέγας ὁ ὑψίστος, ὁ ἐν Τριάδι ἀγία προσκυνοῦμενος: (Бже великий и вышній, въ трѣце стѣи покланяемый:) и Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ διὰ τοῦς πολλοῦς πρὸς ἀμαρτανολοῦς οἰκτιρμοῦς σου κλίνας οὐρανοῦς (Гди бже нашъ, иже ради многыхъ ко грѣшникомъ щедротъ твоихъ прѣклонъ небеса:) (в Евхологии 1027 г. Paris. Coislin. 213 указаны обе молитвы; в Евхологии XI в. Sin. Gr. 959 — только 1-я). Со временем обе молитвы утратили исключительную связь с чином влахернского омовения: 1-я во мн. рукописях и печатных изданиях Евхология и Требника нередко включается в состав чина малого В., 2-я встречается в слав. рукописях (напр., ГИМ. Син. 268, XVI в.) под названием молитвы «над водою... в различных болезнях» (см.: *Прилуцкий*. С. 169–170).

В связи с чином влахернского омовения в рукописях XI в. Paris. Coislin. 213 и Sin. Gr. 959 приводится краткий чин В., к-рый, согласно рукописи Paris. Coislin. 213, совершался по праздникам и воскресеньям в притворе храма во время Божественной литургии между антифонами и малым входом (указано, что молитва предварялась тропарями, частично заимствованными из чина влахернского омовения (в т. ч. тропарем Νῦν ἐλέστη ὁ καιρὸς, ὁ πάντας ἀγιάζων (Нынѣ настѣ время всѣхъ ѡсв. щающее:)), и ектений с особыми прошениями о воде). В рукописи Sin. Gr. 959 приводится только одна молитва этого чина: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ μέγας τῆ βουλῆ καὶ θαυμαστός τοῖς ἔργοις: (Гди бже нашъ, великий въ совѣтѣ, и дивный въ дѣлахъ:). Этот чин является основой чина малого В.

Еще одна молитва, Ὁ Θεὸς [ὁ μέγας] καὶ μεγαλῶνυμος: (Бже [великий и] великоименный:), встречается в греч.



рукописях Евхология (напр., Sin. Gr. 982) под названием молитвы «над водою... во исцеление болящего и в защищение дома», т. е. представляет собой молитву краткого последования, совершавшегося в домах больных. Эта молитва стала основой чина омовения св. мощей, параллельного чину малого В.

Малым В. в правосл. Церкви называют чин т. н. водосвятного молебна. В отличие от великого В., основанного на чине крещального В. и имеющего своим центром подобную анафоре торжественную молитву над водой, центром малого В. является освящение воды через прикосновение к святыне — к Кресту или к св. мощам.

Одной из традиций, повлиявших на установление практики малого В., стало празднование в К-поле *Происхождения Честных Древ Животворящего Креста Господня* 1 авг. — большинство рукописей чина малого В. прямо называют его чином «водосвящения 1 августа». Также очевидна связь чина малого В. с чином омовения во Влахернах — Влахернский храм Богородицы и чудо-



Происхождение Честных Древ Животворящего Креста Господня. Икона из сурдальского Покровского мон-ря. Нач. XVI в. (ГВСМЗ)

творный источник в нем прямо упомянуты в тропарях малого В.: «Водѣ ми водождивый хрѣте источникъ исцѣленийъ во всегнѣиѣмъ храмѣ дѣвы». Канонист XII в. Патриарх Феодор IV Вальсамон считал малое В. заменой языческого обычая почитать 1-й день каждого месяца (толкование на 65-е прав. Трулл.: PG. 137. Col. 741).

Под «происхождением Честных Древ» подразумевается традиция обходить К-поль с Древом Креста Господня с целью благословения и освящения всего города. Император Константин VII Багрянородный (X в.) сообщает о том, что Честное Древо начинали носить по городу за неск. дней до 1 авг. и заканчивали 13 авг., и подробно описывает 1-й день этого шествия (*Const. Porphyr. De cerem.* 2. 8). Установление практики погружать в начале авг. Животворящее Древо в воду и этим сообщать той целебные свойства, вероятно, связано с недостаточным качеством воды, поступавшей в город в жаркие летние дни. К XII в. в К-поле уже существовал обычай освящать воду не только 1 авг., но и в начале каждого месяца (*ἀγιασμός τῆς νεομηνίας*), за исключением 1 сент. и 1 янв. (*Ps.-Codin. De offic.* 4. 26; толкование Феодора Вальсамона на 65-е прав. Трулл.); нек-рые Евхологии XI в. упоминают и В., совершавшиеся по воскресеньям и праздникам в храмах (см. выше).

Чин малого В. сформировался в XI–XII вв.: рукописи Евхология, отражающие доиконоборческую практику, его не содержат (наиболее ранние сохранившиеся рукописи чина — Paris. Coislin. 213, 1027 г. и Athen. Gr. 713, XII в.). Впосл. чин сделался настолько популярен, что при желании его стали совершать в любое время.

Согласно совр. правосл. богослужебным книгам, малое В. имеет следующий порядок: после начального возгласа и Пс 142 поется «Бог Господь» с тропарями общего молебна Божией Матерью; следуют Пс 50 и многострофный гимн с алфавитным акростихом (ирмос и 24 тропаря (по числу букв греч. алфавита) 2-го плагального (6-го) гласа; ирмос; Ἦ τὸ Χαίρει δι' ἀγγέλου δεξαμένη (Сже, Радѣица, англомъ прѣимша.); 1-й тропарь: Ἀνομιούμεν τὸν Υἱόν σου, Θεοτόκε (Воспѣваемъ сѣа твоегò вѣе.); эти же тропари встречаются в кратком чине В. по рукописи Paris. Coislin. 213); далее еще неск. тропарей с обращениями к разным чинам святых; «Гдѣ помѣнимъ» и возглас священника: «Глѣкв сѣъ еси вѣе нашъ.»; тропари Ἦν ἐπέστη ὁ καιρὸς, ὁ πάντας ἀγιάζων (Нынѣ настѣ время всѣхъ освящающе.); 4-го плагального (согласно рус. книгам — 6-го) гласа (эти же тропари встречаются в чинах влахернского омовения и краткого В.



Патриарх Московский и всея Руси Алексий II совершает малое освящение воды в Троице-Сергиевой лавре на праздник иконы Божией Матери «Живоносный Источник»

по рукописи Paris. Coislin. 213) с пением *Трисвятого* в конце; чтения (прокимен из Пс 26; Евр 2. 11–18; аллилуиарий со стихами Пс 44; Ин 5. 1b–4); мирная ектения с дополнительными прошениями о воде; молитва Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ μέγας τῆ βουλή καὶ θαυμαστός τοῖς ἔργοις (та же молитва, что и в кратком чине В., согласно рукописям Paris. Coislin. 213 и Sin. Gr. 959) и главопреклонная молитва Κλίνον Κύριε τὸ οὖς σου καὶ ἐπάκουσον ἡμῶν, ὁ ἐν Ἰορδάνῃ βαπτισθῆναι καταδέξαμενος (та же молитва, что и в чине великого В.); троекратное погружение Креста в воду при пении тропаря Кресту; окропление св. водой при пении тропарей Божией Матерью и св. бессребренникам; сугубая ектения и молитва Ἐπάκουσον ἡμῶν ὁ Θεός (Оуслышны вѣе); главопреклонная молитва Δέσποτα πολυέλεε (Влѣко многомилиостиве;) и отпуст.

Т. о., в чине малого В. можно выделить: начало, как в общем молебне; алфавитный гимн; тропари лицам святых; тропари «Нынѣ настѣ время всѣхъ освящающе», оканчивающиеся Трисвятым, к-рое относится также и к следующим за ними чтениям; мирную ектению и молитву малого В. (ектения и молитва присутствуют уже в кратком чине В., согласно Paris. Coislin. 213); главопреклонную молитву из чина великого В.; собственно освящение воды через погружение в нее Креста; окропление водой с пением тропарей; окончание с литийными молитвами.



Такой состав чина обусловлен тем, что первоначально он был непосредственно связан с шествием с Древом Креста: алфавитный гимн, чтения и литийное окончание — это та часть чина, к-рая относится к шествию.

В рукописях состав чина весьма вариативен; его основа — № 2, 6 и 8. В нек-рых рукописях (напр., в Sin. Gr. 968, 1426 г.) молитва Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ μέγας τῆ βουλή καὶ θαυμαστός τοῖς ἔργοις заменена молитвой Ὁ Θεὸς ὁ μέγας ὁ ὕψιστος, ὁ ἐν Τριάδι ἅγια προσκυνούμενος (Бже великий и высший, в трце стбй покланяемый:) из чина влахернского омовения; в старопечатных рус. Потребниках молитва Бже великий и высший указана как тайная молитва священника во время тропарей малого В. Иногда в чин малого В. включаются молитва освящения воды «во исцеление болящего и в защищение дома» Ὁ Θεὸς [ὁ μέγας] καὶ μεγάλωνυμος (напр., в Patm. Gr. 730, 2-я пол. XIII в.) или альтернативная молитва великого В. Ὁ Θεὸς, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὸ πικρὸν ὕδωρ ἐπὶ Μωσέως (напр., в Athen. Gr. 713 и Patm. Gr. 730).

Уже к XIV в. в состав чина вошли тропари «Нынѣ настѣ время всѣхъ освящающее», Трисвятое (исполнявшееся, согласно ряду рукописей и старопечатных изданий, как на литургии (с 5 повторениями) — Прилуцкий. С. 164) и чтения. Часть, заимствованная из чина общего молебна, а также тропари ликам святых после алфавитного гимна вошли в чин только в XVI–XVII вв. — в частности, в рус. изданиях Потребника вплоть до сер. XVII в. после начального возгласа следовали Пс 50, алфавитный гимн и сразу тропари «Нынѣ настѣ время всѣхъ освящающее». Варьируются в рукописях и песнопения или возгласы при погружении Креста в воду (Он же. С. 166); вместе с Крестом богослужебные книги предписывают погружать в воду благоуханные травы, что доньше сохраняется в греч. богослужебной практике.

Согласно Типикону, 1 авг. чин малого В. должен совершаться в конце утрени, но на практике он обычно бывает после литургии; устав предписывает устраивать ради этого освящения шествие на реку или на источник. Принято совершать малое В. также на престольные праздники перед литургией, в первые дни (или в первые воскресенья) каждого месяца, а также на празд-

нование в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» в пятницу Светлой седмицы и на Преполовение Пятидесятницы; по потребности чин может совершаться и в любой др. день (впрочем, святить воду Великим постом обычно не принято).

Центральная молитва малого В. Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ μέγας τῆ βουλή καὶ θαυμαστός τοῖς ἔργοις состоит из: обращения к Богу, воспоминаний об исцелениях, совершенных Христом, прошения о молящихся с поминовением Божией Матери и многочисленных святых, прошений о светских и церковных властях и о разных нуждах христ. народа, заключительного славословия. Т. о., молитва (так же как и следующая за ней главопреклонная молитва) не содержит прошения об освящении воды — этим подчеркивается идея малого В. как освящения воды в первую очередь через физическое прикосновение к святыне.

Эта идея традиционна для правосл. Церкви и находит наиболее яркое выражение в чине *литургии Пржедосвященных Даров*. Обычай освящать воду через погружение в нее Креста полностью соответствует древней традиции. Для освящения воды в древности могло использоваться не только Честное Древо Креста, но и др. святыни, в первую очередь мощи святых; случаи освящения воды через погружение в нее св. мощей неоднократно описаны в агиографических памятниках (Ruggeri. 1993). Этот обычай нашел выражение в чине омовения св. мощей, к-рый часто встречается в слав. Служебниках и Требниках до сер. XVII в. В чистом виде древняя практика освящать воду без особой молитвы, только через прикосновение к святыне, сохраняется в чине совр. Требника «εἰς τὴν κρῆνὴν τῶν ἁγίων ἵνα ἡμεῖς ἐκ τῆς ἁγίας καὶ ζωοποιῆς ὕδατος ἐπιπίνωμεν» (Служба св. мощей). Еще один вариант традиции освящать воду через контакт со святыней — это практика освящать воду через вливание в нее богоявленской св. воды, существующая и в наст. время. Практика освящать воду через погружение в нее Древа Креста присутствует и в арм. обряде, где известен чин «омовения Креста» (Conybeare. P. 224–226).

Однако, несмотря на свою традиционность, идея освящения через

прикосновение подверглась резкой критике со стороны митр. Петра (Могила) († 1647), в целом стоявшего на позициях католич. богословия таинств (так, он верил в пресуществление Св. Даров во время *установительных слов* Спасителя, а не эпиклезы, и т. д.). В своем Требнике (К., 1646) свт. Петр внес в текст молитвы малого В. слова призывания Св. Духа на воду (Ч. 2. С. 15), чем изменил смысл чина малого В., исключил из состава Требника чин омовения св. мощей (при этом молитва чина омовения св. мощей (Бже великоименный:) была использована свт. Петром для «Краткаго восхвалянаго и освященнаго воды», составленного им на основе чина омовения св. мощей).

В рус. изданиях Требника начиная со 2-й пол. XVII в. и вплоть до современных молитва малого В. печатается без предложенной митр. Петром интерполяции, но молитва чина омовения св. мощей (сам чин из Требника исключен как не имеющий соответствия в греч. печатном Евхологии; впрочем, вероятно его первоначальное греч. происхождение — Желтов. 2005) под влиянием южнорус. изданий Требника печатается в конце чина под заглавием «Молитва иная над водою».

В совр. рус. приходской практике чин малого В., как правило, сокращается: опускаются псалмы и часть алфавитных тропарей и тропарей ликам святых, вместо продолжительной молитвы Гдн бже нашъ, великий и свѣтъ, и дивный въ дѣлахъ часто читается более краткая молитва Бже великоименный (согласно ред. печатного Требника («Молитва иная над водою») или иногда даже согласно ред. Требника митр. Петра (Могила), не получившей офиц. одобрения церковной власти). Т. о., в приходской практике молитва малого В. часто заменяется молитвой иных чинов — «во исцеление болящего и в защищение дома», или омовения св. мощей.

В совр. практике афонских мон-рей малое В. нередко бывает во время литургии — начальную часть, алфавитные тропари и тропари ликам святых поют (без сокращений) во время причащения священнослужителей, а оставшуюся часть чина совершают сразу после заамвонной молитвы; в афонской практике сохраняется и обычай погружать в дни престольных праздников мощи наи-





более почитаемых святых в освящаемую воду.

Вкушать св. воду малого освящения в отличие от богоявленской допускается не только натошак; она также широко используется для окропления различных предметов с целью их благословения.

Чин омовения св. мощей представляет параллель чину малого В. Он начинается с пения тропарей, и помимо молитвы **Бже [великий и] великоменитый** содержит священнодействие погружения святыни в воду; в качестве погружаемой в воду святыни в чине омовения св. мощей



Водосвятный крест.
1669 г. (мон-рь Ватопед,
Афон)

могли использоваться как мощи святых, так и Древо Креста Господня или другие реликвии Страстей. Чин омовения св. мощей был очень распространен на Руси до сер. XVII в. и имел скорее частный характер; общецерковно он совершался только 1 раз в год, в *Великую пятницу*; традиция омовения св. мощей в Великую пятницу сохранялась в Успенском соборе Московского Кремля и в Троице-Сергиевой лавре вплоть до 1917 г. (*Никольский*. С. 257–286). См. ст. *Омовения св. мощей чин*.

Краткая молитва В. Κύριε ὁ Θεὸς ἦμων ὁ ἀγιάσας τὰ ρεῖθρα τοῦ Ἰορδάνου: (Гди бже нашъ, вѣтѣный стрѣи ѿрданскіа:) входит в состав архиерейского чина Божественной литургии (см. ст. *Архиерейское богослужение*); она читается перед Великим входом и служит для освящения воды для *омовения рук* перед

началом евхаристического священнодействия (см. статьи *Accessus ad altare, Lavabo*). Эта же молитва, с неск. иным окончанием, входит в состав чина великого *освящения храма* (а также в чин освящения *антиминсов*), где она является молитвой В. для омовения освящаемого престола.

Освящение вод р. Нил. В греч. Евхологиях александрийского происхождения XIV–XVI вв. (напр., *Alexandr. Patr.* 46, XIV в.) встречается развернутый чин «освящения вод реки Нил» (см.: *Engberding*. 1953) с нек-рыми особенностями (напр., в нем присутствует ряд обращенных к р. Нил восклицаний и т. д.). Он представляет собой по сути не В., а моление о поднятии вод реки и предназначен для совершения в 7-ю неделю по Пасхе (*Πανάδοπουλο-Κεραμεισ*. С. 184–202). В рукописи (*Alexandr. Patr.* 13, XIX в.) порядок чина, лишенный мн. особенностей, приближен к чину малого В.; время совершения чина перемещено на неделю Всех святых (1-ю по Пятидесятнице — Там же. С. 202–212). Известна также сир. версия чина (*Rituale Melchitarum* / Ed. M. Black. Stuttg., 1938. P. 28–35). См. ст. *Нил*.

В. в латинской традиции. В *римском обряде* крещальное В. включает молитву, подобную по структуре канону мессы, и вливание «елея оглашаемых» и св. мира в воду (самый древний лат. формуляр крещального В. находится в 1-й ред. *Геласия Сакраментария*; более ранние источники упоминают о вливании св. мира в воду при Крещении: *Ildefons. De cognitione baptismi*. 109 // PL. 96. Col. 175). Согласно *Ordo Romanus XI* (650–700 гг.), крещальную воду (помимо использования во время Крещения) раздавали верным для окропления домов, полей или виноградников. Впосл. было разрешено раздавать воду только до вливания в нее мира (*Capitula Herardi* // PL. 120. Col. 1768).

Кроме крещального В. в лат. традиции известна практика благословения воды через чтение над ней молитв и вложение в воду освященной соли. Хотя в *Liber pontificalis* установление такого обряда В. приписывается папе Александру († 115 или 118) (*LP. Vol. 1. P. 54, 127*), по всем остальным источникам он прослеживается лишь с VI в. (напр., папа Вигилий в письме еп. г. Браги Профугуру (538) сообщает, что не

обязательно окроплять благословенной водой разоренную церковь — PL. 84. Col. 832). С VII в. упоминания об использовании благословенной воды для окропления церкви и врачевания часто встречаются в житиях святых и церковных хрониках (напр., *Greg. Turon. De virtutibus St. Martini*. 2. 38 // PL. 71. Col. 958; *Beda. Hist. Angl.* 5. 4 // PL. 95. Col. 233). Самый древний лат. формуляр благословения воды встречается в 1-й ред. Сакраментария Геласия в составе чина благословения дома; благословение воды включает молитву и экзорцизм, а также обряд растворения освященной соли в воде. Более продолжительный чин благословения воды (5 молитвенных формул заклатья и благословения соли и воды) помещен в приложении к Сакраментарию Адриана. Именно этот чин впосл. вошел в тридентский Ритуал и стал общепринятым в католич. Церкви под названием «Ordo ad faciendam aquam benedictam» (Чин получения благословенной воды). С IX в. (*Hincmar. Ep. synodica* 5 // PL. 125. Col. 774) известна практика благословения воды для окропления церкви и верующих перед каждой воскресной мессой, со временем образовавшая отдельный предваряющий мессу чин *Asperges*.

Окропление благословенной водой вошло в чины последнего посещения умирающих (см. статьи *Viaticum, Елеосвящение*) и *погребения*. Благословенная вода, смешанная с вином, солью и пеплом, получила название «григорианская». Кроме того, существовали т. н. вода св. Губерта, помогавшая против укуса собаки, и др. разновидности благословенной воды, называемые по именам святых, особенно тех, кто прославился чудотворениями. С XIII в. в литургических книгах встречаются чины благословения воды на память св. Власия, с XV–XVI вв. — на праздники Оков ап. Петра, св. Стефана, св. Анны, св. Антония и др. (*Franz*. 1909). В средневек. Европе вода освящалась также для ордалий, что, однако, было запрещено *Латеранским IV Собором* 1215 г. Лит.: *Казанский П. С.* Исправление церковно-богослужебных книг при Патриархе Филарете // ЧОИДР. 1847–1848. Кн. 8. Отд. 1: Исслед. С. 1–26; *Никольский*. Древние службы РЦ; *Смирнов С. И.* Водокрещи // БВ. 1900. Янв. С. 1–19; *Budge W.* The Blessing of the Waters on the Eve of the Epiphany. L., 1901; *Петровский А.* Водосвящение // ПБЭ.



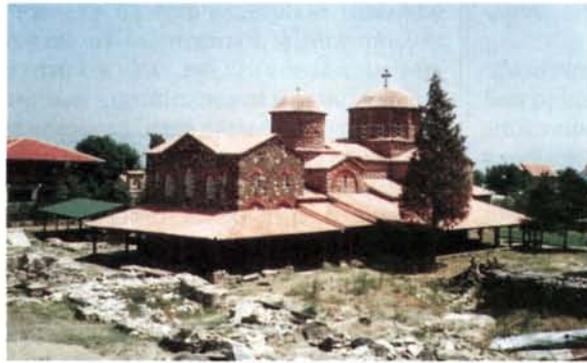


1902. Т. 3. Стб. 657–670; *Conybeare F. C.* *Rituale Armenorum.* Oxf., 1905; *Gastoué A.* *L'eau bénite, ses origines, son histoire, son usage.* P., 1907; *Franz A.* *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter.* Freiburg i. Br., 1909. Bd. 1. S. 43–220; *Панадопуло-Керамевс А.* *Varia Graeca Sacra: Сб. греч. неизд. богосл. текстов IV–XV вв.* СПб., 1909. Лрз., 1975; *Puniet P., de.* *Bénédiction de l'eau* // DACL. 1910. Т. 2. Col. 685–707; *Прилуцкий В., свящ.* *Частное богослужение в Рус. Церкви в XVI и 1-й пол. XVII в. К.*, 1912. М., 2000^р. С. 134–175; *Neunheuser B.* *De benedictione aquae baptismalis* // *Ephemerides liturgicae.* 1930. NS. Bd. 4. S. 194–207, 258–281, 369–412, 455–492; *Scheidt H.* *Die Taufwasserweihegebete im Sinne vergleichender Liturgieforschung untersucht.* Münster in Westfalen, 1935. (LQF; 29); *Athcley C.* *On the Epiclesis of the Eucharistic Liturgy and in the Consecration of the Font.* L., 1935; *Capelle B.* *L'«aqua exorcizata» dans les rites romains de la dédicace au VI siècle* // *RBen.* 1938. Vol. 50. P. 306–308; *Stommel E.* *Studien zur Epiklese der römischen Taufwasserweihe.* Bonn, 1950; *Engberding H.* *Der Nil in der liturgischen Frömmigkeit des Christlichen Ostens* // *OrChr.* 1953. Bd. 7. S. 56–88; *Benz S.* *Zur Vorgeschichte des Textes der römischen Taufwasserweihe* // *RBen.* 1956. Vol. 66. P. 218–285; *Скобей Г.* *История чина малого (Августова) освящения воды в греч. и рус. Церкви: Дис. канд. богословия / ЛДА.* Л., 1956. Ркп.; *Уржумцев П.* *Великая агиасма: Происхождение обряда и значение его в свете содержания водосвятных молитв по Евхологионам IX–X вв.: Дис. канд. богословия / ЛДА.* Л., 1957. Ркп.; *du Boullay A., Khouri-Sarkis G.* *La bénédiction de l'eau au la nuit de l'Épiphanie, dans le rite syrien d'Antioche* // *L'Orient Syrien.* P., 1959. Vol. 4. P. 212–232; *Sauget J.-M.* *Bénédiction de l'eau dans la nuit de l'Épiphanie selon l'ancienne tradition de l'Église maronite* // *Ibid.* P. 319–333; *Klijn A. F. J.* *An Ancient Syriac Baptismal Liturgy in the Syriac Acts of John* // *NTIQ.* Leiden, 1963. Vol. 6. P. 316–228; *Engberding H.* *Ein übersehenes griechisches Taufwasserweihegebete und seine Bedeutung* // *OS.* 1965. Bd. 14. S. 281–291; *Brock S. P.* *A New Syriac Baptismal Ordo Attributed to Timothy of Alexandria* // *Le Muséon.* 1970. Vol. 83. P. 367–431; *idem.* *The Consecration of the Water in the Oldest Manuscripts of the Syrian Orthodox Baptismal Liturgy* // *OCP.* 1971. Vol. 37. P. 317–332; *idem.* *The Epiclesis in the Antiochene Baptismal «Ordines»* // *Symposium Syriacum,* 1972. R., 1974. (OCA; 197). P. 183–215; *Kelly H. A.* *The Devil at Baptism: Ritual, Theology and Drama.* Ithaca, 1985; *Ruggieri V.* *Ἀπομυρίζω (μυρίζω) τὰ λείψανα, ovvero la genesi d'un rito* // *JÖB.* 1993. Bd. 43. S. 21–35; *Нефедов Г., прот.* *Таинства и обряды Православной Церкви.* М., 1994, 1999^р; *Желтов М. С.* *Реликвии в визант. чинопоследованиях // Реликвии в искусстве и культуре восточнохрист. мира: Мат.-лы. М., 2005 [в печати].*

Диак. Михаил Желтов

ВОДОСВЯТИЕ — см. *Водоосвящение.*

ВОДОЧА [македон. Водоча, Манастир Свети Леонтиј], муж. мон-рь во имя св. Леонтия, действующий. Расположен в 4 км к западу от г. Струмица (Республика Маке-



1-й пол. XII в. (изображения 40 Севастийских мучеников, Божией Матери Елеусы, святителей и др.). Эти росписи были

Мон-рь Водоча

выполнены в связи с перестройкой храма. Алтарная композиция, известная по описанию нач. XX в. и по копиям,

хранящимся в Археологическом музее в Софии, включает образ Богоматери на престоле с Младенцем и сонм поклоняющихся Им ангелов, в нижнем ярусе — фронтально стоящие архиереи. Возможно, новый

дония). Монастырская церковь являлась кафедральным собором Тивериопольских (Струмицких) епископов. Она была построена на развалинах раннехрист. базилики V в., раскопки к-рой ведутся в наст. время (обнаружены 2 комплекса бань, трапезная и др. постройки). Согласно местному преданию, на этом месте после битвы у горы Беласица (1014) по приказу визант. имп. Василия II были ослеплены 14 тыс. воинов болг. царя Самуила.

В 1-й пол. XI в. здесь был построен из камня и кирпича крестово-купольный храм типа «вписанного креста», освященный в честь Введения во храм Пресв. Богородицы. В нач. XII в. к нему с вост. стороны пристроили большой храм типа «свободного креста». Т. о., собор состоял как бы из 2 зданий, расположенных одно за другим, причем западное выполняло функцию нартекса. В XIV в. достроили притвор, в XVII в. — открытую галерею. В 80–90-х гг. XX в. в мон-ре возвели небольшую ц. во имя свт. Григория Паламы и прп. старца Иосифа Спилиота, за стенами мон-ря — ц. во имя мч. Трифона.

Древнейший слой росписей собора был выполнен в 1-й пол. XI в.: изображения диаконов Исавра и Евпла в алтарной части, вмч. Пантелеимона на юго-зап. столпе (сейчас находятся в Народном музее в Скопье). По мнению В. Джурича, они стилистически близки к фрескам собора Св. Софии Охридской. Судя по сохранившимся фрагментам, в диаконике располагались сцены протоевангельского цикла («Отвержение даров Иоакима и Анны», «Возвращение Иоакима и Анны из храма» и «Благовещение Иоакиму»). Возможно, цикл продолжался на юж. стене: один из фрагментов является частью композиции «Введение Богородицы во храм».

2-й слой фресок, также сохранившийся фрагментарно, датируется



Сщмч. Исавр.
Роспись ц. Введения
Пресв. Богородицы
в мон-ре Водоча.
1-я пол. XI в.

престол был освящен во имя 40 Севастийских мучеников, но в документах периода тур. господства церковь названа Влахернской.

В сер. XIX в. собор перестроили. В 1931 г. во время землетрясения обрушились его своды. В 1958 г. уцелевшие фрески были сняты, законсервированы и переданы в музей г. Штип, а затем в Народный музей в Скопье. В 1975–1982 гг. храм восстановили, сохранив фрагменты древних стен, но не стали расписывать заново, а разместили на стенах копии фресок, ранее украшавших



его своды. В 1996 г. в В. переселилась братия из соседнего мон-ря *Велюса*.

В. принадлежит Злетовско-Струмицкой епархии Сербской Православной Церкви, но фактически входит в состав Струмицкой митрополии Православной Церкви в Республике Македонии. В наст. время в В. 5 монахов, игумен – архим. Пимен. Монахи занимаются садоводством и виноградарством. В мон-ре находятся мощи пострадавших в лавре Саввы Освященного преподобномучеников († 796, пам. 20 марта) и нмч. Агафангела Битольского († 1727, пам. 27 февр.). В музее хранится старинная церковная утварь, потир и неск. крестов (XI–XIX вв.), монеты македон., рим. и визант. правителей (датируемые с III в. до Р. Х. по XI в. по Р. Х.), а также книги на греч. и слав. языках (XVIII–XIX вв.). Престольный праздник – день памяти мч. Леонтия (18 июня). В июле 2003 г. в мон-ре прошли переговоры президентов Болгарии, Македонии и Албании.

Лит.: *Милетич Л.* Струмицките манастирски черкви при с. Водоча и Велюса // Македонски преглед. София, 1926. Кн. 2. С. 36–40; *Миятев Кр.* Църквата при с. Водоча // Там же. Кн. 2. С. 49–57; *он же.* Фрагмент от фреската Св. Четирисет мъченици в църквата при с. Водоча до Струмица // Там же. 1929. Кн. 4. С. 46–62; *Јовановић М.* О Водочи и Велюси после конзерваторских радова // Зб. на Штипскиот народен музеј. Штип, 1959. Т. 1. С. 126–129; *Мильковик-Пелек П.* Комплексот цркви во Водоча // Куптурно-историјско наследство. Скопје, 1975. Т. 13; *Наум, митр. Струмички.* Слово од Водоча. Водоча, 2002.

ВОДРУЖАЛЬНЫЙ КРЕСТ – см. статьи *Основания храма чин, Ставропигия*.

ВОЁННАЯ СЛУ́ЖБА, служба в регулярных или нерегулярных войсках в военное и мирное время, как правило сопряженная с ношением оружия, в условиях *войны* обычно предполагающая участие в боевых действиях. В одних странах В. с. относилась только к определенным категориям граждан или подданных (полноправные граждане греч. полисов, сеньоры и рыцари в средневек. Зап. Европе, дворяне и боярские дети в Московской Руси), в др. – воинская повинность возлагалась на всех мужчин, физически годных к ее исполнению. Во мн. гос-вах существование добровольной или наемной армии в мирное время не исключает всеобщей воин-

ской повинности в период войны (напр., в совр. США).

Отношение Церкви к В. с. определяется христ. пониманием войны и мира: война есть зло, причина к-рого, «как и зла в человеке вообще, – греховное злоупотребление богоданной свободой» (Основы социальной концепции РПЦ. VIII 1). НЗ не содержит прямых указаний христианам об участии или неучастии в войне, но имеет свидетельство о благочестивых воинах (Мф 8. 5–13), в частности о сотнике *Корнилии*, первом крещеном язычнике (Деян 10); о крещении воинов, к-рых прор. Иоанн Креститель наставляет никого не обижать, не клеветать и довольствоваться своим жалованьем (Лк 3. 14); в нем говорится о том, что начальствующий «не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое» (Рим 13. 4). Признавая войну злом, «Церковь все же не воспрещает своим чадам участвовать в боевых действиях, если речь идет о защите ближних и восстановлении поправной справедливости. Тогда война считается хоть и нежелательным, но вынужденным средством» (Основы социальной концепции РПЦ. VIII 2). Однако и в этом случае актуальны слова ап. Павла: «Не будь

жениях. Погибающие на войне в защиту отечества совершают подвиг жертвенной любви. Ап. Павел метафорически говорит о христианине как о добром воине Иисуса Христа (2 Тим 2. 3). В. с. имеет черты, соответствующие строю церковной жизни, подчиненному идее служения: подчеркнутая иерархичность, послушание старшим как высокая доблесть и неукоснительное соблюдение закона. Характерно, что и на церковном, и на военном языках высшее проявление жертвенного служения, в одном случае Богу, в др. – отечеству, именуется одинаково – подвигом. Христ. отношение к войне предполагает допустимость, а в известных случаях и нравственную необходимость для христианина нести В. с. в силу служебного долга, по призыву на законных основаниях, либо когда совесть побуждает его к добровольному ее несению.

История Церкви знает немало воинов и полководцев, прославленных христ. добродетелями. Церковное предание повествует о несшем стражу у Креста при распятии Спасителя рим. сотнике мч. *Лонгине* (I в., пам. 16 окт.), уверовавшем во Христа и позже принявшем мученическую кончину. В армии Римской империи II – нач. IV в. служило уже большое количество христиан, о чем косвенно свидетельствует сонм воинов-муче-

Св. воины Димитрий, Георгий, Артемий и Прокопий. Икона. 1680–1681 гг. (мон-рь Хиландар, Афон)



ников, принявших смерть за веру во Христа Спасителя в периоды гонений. Последнее большое гонение на христиан при имп. *Диоклетиане* в нач. IV в.

побежден злом, но побеждай зло добром» (Рим 12. 21).

Вина за человеческие страдания, причиняемые войной, ложится прежде всего на тех, кто ее развязал или не смог предотвратить: на правителей, политиков, дипломатов, но не на воинов, выполняющих свой долг по приказу гос. власти. Слова Христа: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин 15. 13) – Церковь относит и к воинам, павшим в сра-

началось именно с уничтожения христиан в армии (*Euseb. Hist. eccl. VIII 4*). Одним из главных поводов к гонениям был отказ христиан от вменяемого всем гос. служащим Римской империи, в частности офицерам, участия в языческих жертвоприношениях. За этот отказ приняли мученический венец воины мч. *Виктор* (II в., пам. 11 нояб., пам. зап. 14 мая), *Виктор*, мч. Марсельский († ок. 290, пам. зап. 21 июля), великомученики *Георгий Победоносец*

(† 303, пам. 23 апр.) — один из самых почитаемых христ. святых, покровитель воинов, и *Феодор Тирон* († ок. 306, пам. 17 февр.), *Александр Римский*, мч. Дризипарский († нач. IV в., пам. 13 мая, греч. 25 февр., зап. 27 марта), воины Фиванского легиона (нач. IV в.), мч. *Варвар Воин* († ок. 362, пам. 6 мая, пам. зап. 14 мая) и мн. др. Среди святых воинов первых веков христианства широко почитаются также мч. *Андрей Стратилат* († ок. 300, пам. 19 авг.), великомученики *Димитрий Солунский* († ок. 306, пам. 26 окт.), *Феодор Стратилат* († 319, пам. 8 февр., 8 июня) и *Артемий* Антиохийский († 362, пам. 20 окт.), мч. *Иоанн Воин* (IV в., пам. 30 июля) и др. Жития этих святых повествуют и об их незаурядных воинских подвигах, совершенных с помощью благодати Божией, — их христ. совести не противоречила В. с. в легионах языческих императоров Рима.

Участие христиан в гос., общественно-политической жизни, а следов., и в войнах в большей степени стало необходимо с провозглашением в нач. IV в. христианства гос. религией Римской империи. В этих условиях, по словам протопр. Иоанна *Мейендорфа*, «все учения о непротавлении насилию, будучи доведены до логического конца, обращаются лицемерием... Если человек не хочет никоим образом принимать участие в военном насилие, то он должен также отказаться и от уплаты налогов, и от участия в выборах. Единственной альтернативой общественному существованию может быть монашество, проповедующее полный уход из общества» (Введение в святоотеческое богословие. Клин, 2001. С. 68). Примерами оставления В. с. во имя монашеских идеалов могут служить жития свт. *Мартина Милостивого*, еп. Турского († ок. 400, пам. 12 окт.), избравшего после неск. лет В. с. более отвечающую его духовным стремлениям монашескую жизнь, преподобных *Варнавы* и *Илариона* (V в., пам. кипр. 21 окт.), отказавшихся от почестей В. с. и удалившихся в уединенное место для аскетической жизни.

Немало князей — полководцев и воинов — есть среди рус. святых. «А у нас сколько князей прославлены мощами?... кои однакож воевали, — отмечал свт. *Феофан Затворник*. — В Киево-Печерской лавре в пещерах есть мощи воинов» (Собр. писем.

М., 2000. Т. 2. Вып. 5. С. 208). Среди св. рус. воинов — равноап. вел. кн. *Владимир (Василий) Святославич* († 1015, пам. 15 июля), мч. *Меркурий Смоленский* († 1238, пам. 24 нояб.), благоверные вел. князья *Александр Ярославич* Невский († 1263, пам. 30 авг., 23 нояб.) и *Димитрий Иоаннович* Донской († 1389, пам. 19 мая), св. прав. адмирал *Феодор Ушаков* († 1817, пам. 2 окт., 23 июля в Соборе Ростово-Ярославских святых) и др. Прославленный как страсто-терпец последний Российский имп. *Николай II Александрович* († 1918, пам. 4 июля), имевший военное образование и звание гвардейского полковника, по своему положению был верховным главнокомандующим российских вооруженных сил, с 1915 г. до отречения возглавлявшим воюющие российские войска.

Армия как школа долга, верности, мужества и стойкости всегда вызывала уважение в рус. народе. На протяжении всей истории Российского гос-ва правосл. Церковь являлась духовной наставницей рус. воинов. Так, перед сражением на Куликовом поле в 1380 г. прп. *Сергий Радонежский* († ок. 1392, пам. 5 июля, 25 сент.) благословил вел. кн. св. Димитрия Иоанновича на брань с Мамаем за правосл. веру и Русскую землю. После победы в этой битве, унесшей жизни множества рус. воинов, Русской Церковью был установлен особый день поминовения павших — *Димитриевская родительская суббота*, — отмечаемый с тех пор ежегодно. В Смутное время сщмч. *Ермоген* († 1612, пам. 17 февр.), Патриарх Московский и всея Руси, плененный поляками, захватившими Москву, рассылал по рус. городам послания с призывом встать на защиту правосл. веры и Отечества. С началом Отечественной войны 1812 г. Святейший Синод в особом послании благословил народ России на отпор врагу, в храмах служились молебны о победе рус. оружия; еп. Дмитровским *Августин* (*Виноградским*), управляющим (с 13 июня 1811) Московской епархией, в посл. архиеп. Московским и Коломенским, была составлена «Молитва в нашествии супостат, чтомая с коленопреклонением», в к-рой говорилось: «Боже отец наших... всех нас укрепи верою в Тя, утверди надеждою, одушеви истинною друг ко другу любовию, вооружи единоплеменным на праведное защищение

одержания, еже дал еси нам и отцем нашим, да не вознесется жезл нечестивых на жребий освященных...» Накануне Бородинского сражения по рус. военному лагерю носили Смоленскую икону Божией Матери и служили молебны, перед иконой вместе с воинами усердно молился главнокомандующий М. И. Кутузов.

24 авг. 1917 г. в крайне сложное для страны время в условиях ведения войны, когда Временное правительство теряло контроль над армией, а армия морально разлагалась, только что созданный *Поместный Собор Православной Российской Церкви* по предложению протопр. военного и морского духовенства Георгия *Шавельского* обратился к солдатам с призывом продолжать исполнять свой воинский долг. «С болью душевной, с тяжкой скорбью, — говорилось в воззвании, — Собор взирет на самое страшное, что в последнее время выросло во всей народной жизни и особенно в армии, что принесло и грозит еще принести Отечеству и Церкви неисчислимые беды... Сбитые с толку предателями... злоستольные обманываемые врагом целые полки оставляют позиции, бросают оружие, предаются товарищам... над мирными жителями чинят гнусные



Посланец прп. Сергия Радонежского передает его благословение на победу в Куликовской битве св. кн. Димитрию Донскому. Миниатюра из Жития прп. Сергия Радонежского. Кон. XVI в. (РГБ. Ф. 304/III. 21/М.8663. Л. 249)

насилию... Опомнитесь! Загляните в глубину своей души, и ваша... совесть, совесть русского человека, христианина, гражданина, может быть, скажет вам... как далеко вы

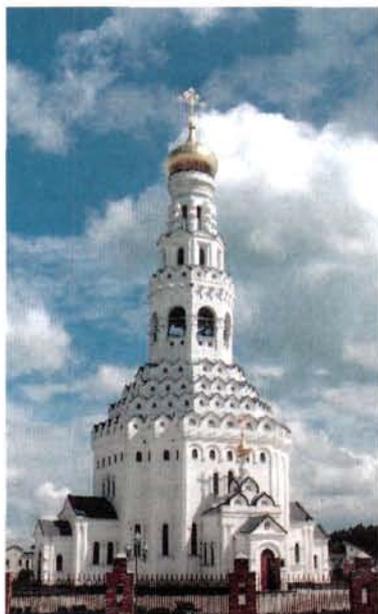


ушли по ужасному, преступнейшему пути, какие зияющие, неисцелимые раны наносите вы Родине-матери своей» (Собор, 1918. Деяния. Т. 1. Вып. 2. С. 99–100). Патриотическая позиция Церкви в канун октябрьского переворота 1917 г. стала одним из главных оснований гонений на нее со стороны захвативших власть большевиков.

В Советском гос-ве Церковь была устранена от всякого влияния на армию. Но с нападением 22 июня 1941 г. на СССР фашистской Германии РПЦ, несмотря на переживаемые ею страшные гонения со стороны гос-ва, встала на традиц. для нее патриотическую позицию (см. ст. *Великая Отечественная война (1941–1945) и религиозные организации в СССР*). 9 мая 1945 г., получив первое известие о капитуляции Германии, незадолго до этого взшедший на Первосвятительский Престол Святейший Патриарх Московский и всея Руси *Алексий I* обратился к пастве со словами радости о победе рус. оружия (ЖМП. 1945. № 5. С. 10–11). Определением *Архиерейского Собора РПЦ 1994 г.* было установлено в день Победы над фашистской Германией 9 мая (н. ст.) совершать особое ежегодное поминовение «усопших воинов, за веру, Отечество и народ жизнь свою положивших, и всех страдальчески погибших» в годы Великой Отечественной войны.

Особое уважение правосл. Церкви к В. с. проявляется в том, что Церковь за каждым богослужением возносит в ектениях молитву о «властях и воинстве», а в заупокойных ектениях, как правило, поминаются «водители (полководцы) и воины православные, за веру и отечество живот свой положившие» (см. также ст. *Викториальные дни*).

Символом молитвенной памяти о войнах, принесших свои жизни на алтарь Отечества, являлось на Руси сооружение храмов и мон-рей. *Александро-Невская лавра в честь Св. Троицы* в С.-Петербурге была основана в память о победе в 1240 г. войска св. блгв. кн. Александра Невского над шведами. Целый ряд храмов и мон-рей возник в честь победы и в память погибших рус. воинов в Куликовской битве: ц. Рождества Пресв. Богородицы на Сенях в Московском Кремле, *московский в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-рь, Урейский во имя свт. Николая Чу-*



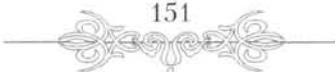
Храм во имя апостолов Петра и Павла в пос. Прохоровка. 1995 г. Архит. Д. С. Соколов

дотворца мон-рь и др.; ц. Рождества Пресв. Богородицы в Ст. Симонове в Москве стала усыпальницей героев Куликовской битвы преподобных *Александра (Пересвета) и Андрея (Осляби) Радонежских* (пам. 6 июля в Соборе Радонежских святых); в XIX в. близ Куликова поля, в с. Монастырщине, на месте захоронения тел погибших, был возведен храм Рождества Пресв. Богородицы, а на Красном холме — храм-памятник прп. Сергия Радонежского. *Бородинский во имя Нерукотворного образа Спасителя мон-рь* — памятник воинам, погибшим на Бородинском поле; ц. свт. Алексия, митр. Московского, в Лейпциге — рус. воинам, павшим в «Битве народов» в 1813 г. при освобождении Германии от наполеоновских войск. Главным памятником победы России над Наполеоном является *Христа Спасителя храм* в Москве, стены к-рого украшают мраморные мемориальные доски с именами героев Отечественной войны 1812 г. Храмом рус. воинской славы стал после победы над Наполеоном и *Казанский собор* С.-Петербурга, где хранились военные трофеи и ключи от городов, освобожденных рус. войсками, и где похоронен фельдмаршал Кутузов. Памятником героям Крымской войны (1853–1856) является Владимирский собор в Севастополе, где были похоронены адмиралы М. П. Лазарев, В. А. Корнилов, В. И. Ис-

томин, П. С. Нахимов. *Александра Невского собор в Софии* был сооружен в память о рус. воинах, погибших при освобождении Болгарии во время русско-тур. войны (1877–1878), а в Москве, у Ильинских ворот Китай-города, — часовня в память героев взятия Плевны. Памятником участникам величайшего в истории танкового сражения на Курской дуге во время Великой Отечественной войны является храм св. первоверховных апостолов Петра и Павла в пос. Прохоровка Белгородской обл.; в храме на беломраморных досках золотом выбиты имена павших советских воинов. Храм-памятник втч. Георгия Победоносца на Поклонной горе в Москве возведен в честь победы советского народа и в память о всех погибших в Великой Отечественной войне.

В наст. время вновь становится востребованной помощь Церкви в деле духовного и нравственного воспитания военнослужащих, «возвращения воинства к веками утвержденным православным традициям служения отечеству» (Основы социальной концепции РПЦ. VIII 4). Эту задачу призван решать созданный в 1995 г. синодальный *Отдел Московского Патриархата по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными учреждениями*. Возобновлена практика проведения совещаний и съездов духовенства РПЦ, окормляющего военнослужащих.

Церковное сознание принципиально отделяет случай убийства врага на поле брани от всех др. видов убийств. По словам свт. *Афанасия I Великого*, «непозволительно убивать, но убивать врагов на брани и законно и похвалы достойно... Одно и то же, смотря по времени и в некоторых обстоятельствах, не позволительно, а в других обстоятельствах и благовременно, допускается и позволяется» (Афан. 1). В дисциплинарной практике правосл. Церковь не подвергает прещению воинов, убивающих на войне, руководствуясь этим правилом свт. Афанасия. Свт. Василий Великий неск. иначе судил об этом: «Убийение на брани отцы наши не вменяли за убийство, извиняя, как мнится мне, поборников целомудрия и благочестия. Но может быть добро было бы советовать, чтобы они, как имеющие нечистые руки, три года удержались от приобщения токмо Свя-





В «Пространном христианском катехизисе» свт. *Филарета (Дроздова)*, митр. Московского, о характере убийства на вой-

Окропление св. водой курсантов, принявших военную присягу. Москва, Поклонная гора. Фотография. 2003 г.

не сказано: «Вопрос. Всякое ли отнятие жизни есть законопреступное убийство? Ответ. Не есть незаконное убий-

ств, когда отнимают жизнь по должности, как-то: 1) когда преступника наказывают смертию по правосудию, 2) когда убивают неприятеля на войне за Отечество» (Варшава, 1931. С. 115–116).

Благословляя своих чад на В. с., когда к этому их призывает гражданский долг, правосл. Церковь совершенно иначе относится к вопросу о В. с. и об участии в боевых действиях клириков. Для них В. с., ношение оружия и тем более убийство, хотя бы и на войне, безусловно, недопустимы под угрозой самых строгих прещений. Священнослужители приносят бескровную Жертву, и потому не только пролитие человеческой крови, но даже крови животных несовместимо со священным саном. Такой же запрет распространяется и на монахов, не имеющих священного сана. «Епископ, или пресвитер, или диакон, в воинском деле участвующий и хотящий удержати обою, то есть римское начальство и священническую должность: да будет извержен из священного чина. Ибо кесарева кесареви, и Божия Богови» (Ап. 83). Определение *Вселенского IV Собора* еще бо-

лее строго: «Вчиненным единожды в клир и монахам определили мы не вступати ни в воинскую службу, ни в мирской чин: иначе дерзнувших на сие и не возвращающихся с раскаением к тому, что прежде избрали для Бога, предавати анафеме» (IV Всел. 7).

Ап. 83 предусматривает меньшее наказание, нежели IV Всел. 7,— извержение из сана, а не анафему, потому что речь в нем идет не о тех, кто ради воинской или чиновничьей службы оставил священнослужение или монашество, но о таких священнослужителях, к-рые пытались совместить В. с. и священство. По толкованию Иоанна Зонары, в апостольском правиле говорится не о В. с. в собственном смысле слова, но о своего рода военных чиновниках: «Думаю,— пишет он,— что здесь воинским делом правило называет не ношение и действие оружием или начальство над воинами, но распоряжение воинским имуществом, например, раздачу воинского жалованья, или выдачу определенного воинам провианта, или набор в войска, или другие какие-нибудь должности, которые и в гражданских законах называют воинскими» (Толкование Зонары на Ап. 83 // Правила ап. с толк.; ср.: там же толкование Феодора Вальсамона). Анафему же влечет за собой самовольное оставление священнослужения ради собственно В. с.

Однако в истории правосл. Церкви были примеры, когда за ношение оружия и даже прямое участие в боевых действиях на священнослужителей не налагалось прещения, но каноническая норма не утрачивает от этого своей силы. Данная каноническая норма не относится к исполнению клириками их прямых пастырских и иных церковных обязанностей по отношению к военнослужащим, даже сопряженному с занятием штатных должностей по военному ведомству,

но не предполагающему ни ношения, ни употребления оружия. Хотя полковые священники и др. клирики не носили ору-

жия, но не предполагавшему ни ношения, ни употребления оружия. Хотя полковые священники и др. клирики не носили ору-



Освящение стратегического бомбардировщика-ракетоносца «Тамбов». г. Рязань. Фотография. 2000 г.



жия, во время боевых действий и они совершали воинские подвиги, выходявшие за рамки пастырского попечения. Напр., с крестом в руках поднимали воинов в атаку, за что удостоивались воинских наград.

В тех или иных формах в правосл. гос-вах правосл. духовенство окормляло воинов. Так, в Российской империи существовал институт военного духовенства (см. *Военное и морское духовенство в России*). В наст. время возможность духовного окормления военнослужащих существует для правосл. священнослужителей и в странах, где Церковь от гос-ва отделена и православные являются конфессиональным меньшинством, напр. в США, в Польше.

В католич. Церкви и большей части протестант. церквей отношение к В. с. в основном аналогично православной. Однако в ср. века, когда епископы становились суверенами, они принимали участие в военных действиях, что не было законным с т. зр. канонического права католич. Церкви. Участие священнослужителей в военных действиях имело место, в частности в *крестовых походах*.

В нек-рых сектах, напр. анабаптистов, допускалось участие духовенства в боевых действиях с применением оружия, но ввиду отсутствия у них учения о таинстве священства воюющий «священник» не считается таковым. Квакерами и свидетелями Иеговы В. с. и участие в боевых действиях воспринимаются как безусловно греховные и возбраняются всем членам общины; аналогичной доктрине *пацифизма* привержены толстовцы. Отказ меннонитов брать в руки оружие привел к тому, что в России в 1787 г. имп. *Екатерина II Алексеевна* освободила их от В. с.; даже после введения в 1874 г. всеобщей воинской повинности им разрешалось служить пожарными, лесниками, работать в мастерских. В дальнейшем подобные льготы были пожалованы духовоборам, молочанам, адвентистам, баптистам. После революции Советская Россия признала право граждан на отказ от В. с. (декреты «О свободе совести, церковных и религиозных обществах» 1918 г. и «Об освобождении от воинской повинности по религиозным убеждениям» 1919 г.). По нек-рым оценкам, правом на альтернативную гражданскую службу воспользовались ок. 40 тыс. чел. Однако в 1927 г. было принято «Поло-

жение о воинских преступлениях», в к-ром предусматривалась уголовная ответственность «за уклонение от воинской службы под предлогом религиозных убеждений». Альтернативная служба была отменена в 1939 г. В 2002 г. в России был принят закон «Об альтернативной гражданской службе», к-рый предоставил возможность гражданам, если их «убеждениям или вероисповеданию» противоречит прохождение В. с., замены таковой на альтернативную (Гл. 1. Ст. 2).

В нехрист. религ. общинах отношение к В. с. разное: от полного пацифизма (в джайнизме) до права, а при определенных условиях и обязанности духовных лиц участвовать в боевых действиях и употреблять оружие (ислам).

Лит.: *Руднев В., свящ.* Нечто о войне // ДЧ. 1877. Ч. 2. С. 231–240; Русская Православная Церковь и Великая Отечественная война. М., 1943; *Цытин В., прот.* Церковь и армия. Армия и общество. М., 1990. С. 184–193.

Прот. Владислав Цытин

ВОЁННОЕ И МОРСКОЕ ДУХОВЕНСТВО В РОССИИ, правосл. духовенство, состоявшее в штате военного ведомства и окормлявшее армию и флот.

Традиция участия священнослужителей в военных походах сложилась на Руси вскоре после утверждения христианства, институт военного духовенства сформировался в XVIII в. Первый документ, в к-ром упоминается военный священник в рус. армии, – устав «Учение и хитрость ратного строя пехотных людей» 1647 г. В одной из глав устава определяется жалование воинским чинам и полковому священнику. Одним из ранних документов, свидетельствующих о пребывании священников на военном флоте, является письмо адмирала К. И. Крюйса 1704 г., содержащее «Роспись офицерам, матросам... и других чинов людям, к-рым следует быть для совершенного вооружения семи галер, ста бригаантинов». По «Росписи», на 7 галер требовалось 7 священников, на 100 бригантин – 3 священника.

Становление института военного духовенства связано с реформами *Петра I Алексеевича*. В «Воинском уставе», утвержденном 30 марта 1716 г. (ПСЗ. Т. 5. № 3006), гл. «О священнослужителях» определила правовое положение священников в армии, их обязанности и основные формы деятельности. «Во-

инский устав» учредил должность полевого обер-священника, она вводилась в военное время в числе чинов генерального штаба при фельдмаршале или генерале, командующем армией. Полевой обер-священник управлял всеми полковыми священниками, передавал приказы командующего относительно времени богослужения и благодарственных молебнов, разрешал конфликтные ситуации между военными священнослужителями, наказывал провинившихся.

В апр. 1717 г. царским указом было установлено «в российском флоте содержать на кораблях и других военных судах 39 священников», первоначально это было белое духовенство. С 1719 г. утвердилась практика назначения на флот монашествующих (хотя иногда допускались и священнослужители из белого духовенства). До учреждения Святейшего Синода право определения иеромонахов для службы во флоте принадлежало *Александро-Невскому* мон-рю и его настоятелю архим. *Феодосию* (*Яновскому*; вполн. архиепископ Новгородский). В «Морском уставе» (ПСЗ. Т. 6. № 3485), утвержденном 13 янв. 1720 г., определены права, обязанности и материальное положение флотского духовенства, во главе к-рого на время летней навигации или военного похода ставился «начальный священник» (обер-иеромонах), как правило из Ревельской эскадры Балтийского флота. Первым обер-иеромонахом стал *Гавриил* (*Бужинский*; вполн. епископ Рязанский). Отдельные священники назначались только на крупные суда – корабли и фрегаты. 15 марта 1721 г. была утверждена инструкция, регламентирующая деятельность судовых священников («Пункты о иеромонахах, состоящих во флоте»). На основе «Пунктов» была разработана особая присяга для военного и морского духовенства, отличавшаяся от присяги приходских священников.

Полковые священники и флотские иеромонахи обязаны были отправлять богослужения, совершать требы, напутствовать тяжелобольных Св. Тайнами, помогать врачам, а также «смотреть прилежно» за поведением войска, причем надзор за исповеданием и причащением военных составлял одну из главных обязанностей, но имелось твердое предупреждение: «Больше ни в какие



дела не вступать, ниже что по воле и пристрастию своему затевать».

В 1721 г. назначение священнослужителей в армию и во флот перешло в ведение Святейшего Синода, предписывавшего архиереям определять из своих епархий необходимое число иеромонахов для комплектования В. и м. д. В мирное время оно подчинялось епархиальным архиереям. 7 мая 1722 г. Синод поставил во главе духовенства, отправлявшегося в Персидский поход, временным обер-иеромонахом архим. *Лаврентия (Горку)*; впоследствии епископ Вятский). В инструкции Синода 13 июня 1797 г. (ПСЗ, Т. 24. № 18) в связи с увеличением объема обязанностей полевых обер-священников им было предоставлено право избирать дивизионных благочинных для помощи в управлении духовенством в военное время.

Имп. *Павел I Петрович* указом 4 апр. 1800 г. объединил управление армейским и флотским духовенством под началом обер-священника армии и флота, должность которого стала постоянной (существовала и в военное, и в мирное время). Обер-священник армии и флота входил в состав Святейшего Синода. После смерти Павла I круг прав и обязанностей обер-священника армии и флота неск. раз пересматривались. В 1806 г. его ведомство было поставлено в одинаковое положение с епархиальными управлениями.

27 янв. 1812 г. принято «Учреждение для управления большой действующей армией» (ПСЗ, Т. 32. № 24975). В состав чинов Главного штаба каждой армии вводилась должность полевого обер-священника, промежуточная между обер-священником армии и флота и старшим благочинным (должность введена в 1807). Полевой обер-священник выполнял свои обязанности в мирное и военное время, в период ведения войны его ведомству под-

чинялось духовенство госпиталей, находившихся в областях, объявленных на военном положении, благочинные и священнослужители флота, соединенного с армией под управлением одного главнокомандующего, духовенство церквей в тех местах, где находилась главная квартира при движении армии. Полевые обер-священники обыкновенно назначались Святейшим Синодом по представлению обер-священника армии и флота и императором. В каждой армии вводилась должность старшего благочинного — посредника между военным начальством, полевым обер-священником и духовенством армии. В 1812 г. для отдельных корпусов в составе штаба корпуса были учреждены должности корпусных священников (с 1821 корпусных благочинных), руководивших вверенным им духовенством на правах полевых обер-священников действующей армии. В подчинении старших благочинных и корпусных священников находились армейские (дивизионные), гвардейские и флотские благочинные.

В 1815 г. имп. указом была учреждена должность обер-священника Главного штаба (с 1830 обер-священник Главного штаба и отдельного Гвардейского корпуса, с 1844 обер-священник Гвардейского и Гренадерского корпусов), имевшая равные права с должностью обер-священника армии и флота. Синод высказался против разделения управления военным духовенством. Назначение на обе должности оставалось за императором, но обер-священник армии и флота он утверждал из кандидатов, выдвинутых Святейшим Синодом. Обер-священники Главного штаба, затем Гвардейского и Гренадерского корпусов в 1826–1887 гг. также возглавляли придворное духовенство в сане протопресвитеров, являлись имп. духовниками, настоятелями придворного собора Зимнего дворца в С.-Петербурге и *Благовещен-*

чили право назначать и увольнять полковых священников без предварительного разрешения Святейшего Синода. С 1858 г. обер-священники именовались главными священниками.

Первым обер-священником армии и флота стал прот. Павел Озерецковский (1800–1807), пользовавшийся при имп. Павле I большим влиянием и относительной независимостью от Синода. 9 мая 1800 г. всем воинским чинам было предписано относиться по духовным делам к обер-священнику, минуя конси-



Протопр. Василий Кутневич, главный свящ. армии и флота. Литография. 1864 г. (РГБ)

тории, для чего была образована канцелярия. В 1800 г. создали армейскую семинарию, в которой дети армейского духовенства учились за казенный счет (закрыта в 1819).

В 1-й пол. XIX в. повышалось жалование военного духовенства, были введены пенсии и пособия престарелым и больным военным священникам, их вдовам и детям. Среди обер-священников Гвардейского и Гренадерского корпусов выделяется протопр. Василий *Бажанов* (1849–1883). Он положил начало созданию б-к при храмах своего ведомства, снабжал их книгами. В С.-Петербурге устроил Николаевскую богадельню для престарелых священнослужителей духовного ведомства, а также для их вдов и сирот. По его распоряжению были построены дома для причтов в ряде полков, организованы приходские благотворительные об-ва и братства при некоторых храмах. В 1879 г. учреждено Благотворительное об-во попечения о бедных духовного звания ведомства главного священника армии и флота, его взяла под покрови-



Отряд греч. волонтеров с полевым священником во время Крымской войны. Худож. К. Н. Филиппов. Хромо-литография А. Э. Мюнстера. 1855 г. (РГБ)

ского собора в Московском Кремле. С 1853 г. обер-священники полу-



тельство вел. кнг. Мария Феодоровна (впосл. императрица). На средства об-ва содержались приюты, Марининский в Кронштадте и Покровский в С.-Петербурге.

Известны мн. примеры мужества, проявленного священнослужителями во время *Отечественной войны 1812 г.* Первым среди духовенства кавалером ордена св. Георгия 4-й степени стал священник 19-го Егерского полка Василий Васильковский, участвовавший в битвах под Витебском, при Бородине, под Малоярославцем, он был неск. раз ранен, но оставался в строю. Священник Московского гренадерского полка прот. Мирон Орлеанский в Бородинском сражении шел под шквальным пушечным огнем впереди гренадерской колонны, был ранен. В XIX в. духовенство участвовало в Кавказских войнах. В 1816 г. была введена должность корпусного священника отдельного Грузинского корпуса (с 1840 обер-священник отдельного Кавказского корпуса, с 1858 главный священник Кавказской армии), в 1890 г. должность упразднена. Известен ряд героических поступков полевых священников в ходе Крымской войны 1853–1856 гг. Особое мужество на поле боя проявил в марте 1854 г. священник Могилёвского полка прот. Иоанн Пятибоков, поднявший солдат в атаку после гибели офицеров, он в числе первых взшел на стены тур. укрепления и был контужен. Прот. Иоанн был награжден орденом св. Георгия 4-й степени и пожалован дворянством грамотой. Гос-во заботилось о материальном обеспечении священников во время войны, а после ее окончания — о назначении пособий за понесенные убытки, о выдаче установленных окладов пенсий по сокращенному сроку и наград за службу в действующей армии.

В кон. XIX в. начался период расцвета института военного духовенства. В 1888 г. все военное и морское духовенство было подчинено главному священнику гвардии, гренадер, армии и флота. 24 июля 1887 г. утверждено положение о новых служебных правах и окладах содержания военного духовенства (3 ПСЗ. Т. 7. № 4659), с 1889 г. действие положения распространялось и на морское духовенство. Согласно положению, главному священнику гвардии, гренадер, армии и флота предоставлялись права генерал-лей-

тенанта, главному священнику Кавказского военного округа — права генерал-майора, штатному протоиерею-благочинному — права полковника, нештатному протоиерею и священнику-благочинному — права подполковника, священнику — права капитана или ротного командира, диакону — права поручика, штатному псаломщику из духовного звания — права подпрапорщика. Вместо существовавших ранее разнородных (очень скромных) окладов было установлено жалованье, соответствующее офицерским чинам. Священнослужителям военного ведомства европейских округов было предоставлено право периодических прибавок к жалованью за выслугу лет, при этом священникам запрещалось взимать плату за требы с солдат, что практиковалось ранее.

12 июня 1890 г. вышло положение «Об управлении церквями и духовенством военного и морского ведомств» (3 ПСЗ. Т. 10. № 6924), в со-



*Иером. Никандр,
участник Синопского сражения
и обороны Севастополя.
Литография. 2-я пол. XIX в.
(РГБ)*

ответствии с к-рым вместо должности главного священника гвардии, гренадер, армии и флота учреждалась должность протопресвитера В. и м. д. Его кандидатура избиралась Синодом по представлению военного министра и утверждалась императором. По делам церковного управления протопресвитер получал указания от Синода, по делам военного ведомства — от военного министра. Он имел право на личные доклады императору, по рангу приравнивался к архиепископу и генерал-лейтенанту. При протопресвитере действовало духовное правле-



*Александр Желобовский,
протопр. военного
и морского духовенства.
Фотография. Нач. XX в.
(РГБ)*

ние, состоявшее из присутствия и канцелярии и соответствовавшее консистории при епархиальном архиерее. Сохранялись должности дивизионных и флотских благочинных, назначаемых протопресвитером, в мирное время подчинявшихся местным архиереям. Протопресвитер назначал также полковых и флотских (из иеромонахов и вдовых иереев) священников. В военное время назначались полевые главные священники в каждой армии. Военное духовенство по-прежнему подчинялось не только церковному, но и военному начальству, что в ряде случаев создавало сложности, т. к. правовые сферы не были четко разграничены.

После выхода «Положения» 1890 г. стало уделяться особое внимание благочинию в совершении богослужения и религиозно-нравственному воспитанию войска: проповедям, внебогослужебным беседам и религиозно-нравственным чтениям, преподаванию Закона Божия в полковых учебных командах. Военные священники начали организовывать церковноприходские школы не только для солдат, но и для местного населения. В военное время им вменялось в обязанность помогать при перевязке раненых, совершать отпевание погибших и устраивать их погребение. Кроме того, как и др. священнослужители, они вели и хранили документацию: описи полковых церквей и их имущества, приходо-расходные книги, клировые ведомости, исповедные росписи, метрические книги и др., составляли отчеты о моральном состоянии войск.





С 1890 г. издавался ж. «Вестник военного духовенства» (в 1911–1917 «Вестник военного и морского духовенства», в 1917 «Церковно-общественная мысль» (Киев), в 2004 издание возобновилось). С 1889 г. проводились регулярные собрания военных пастырей, ревизионные поездки протопресвитера армии и флота по военным округам. С 1899 г. места священников в военном ведомстве предоставлялись преимущественно лицам с академическим образованием. В 1891 г. в ведомстве военного духовенства состояли 569 священно- и церковнослужителей (в армии и на флоте также служили католич. капелланы, раввины, лютеран. и евангелические проповедники, муллы, подчинявшиеся Департаменту духовных дел иностранных исповеданий Мин-ва внутренних дел).

Во время русско-япон. войны 1904–1905 гг. вступило в действие положение «О полевом управлении войск русской армии в военное время» от 26 февр. 1890 г. (З ПСЗ. Т. 10. № 6609). В Маньчжурской армии был введен пост полевого главного священника — начальника всего духовенства в армии и настоятеля церкви главной квартиры. Война отмечена героическим служением как военных, так и морских священников, нек-рые из них погибли. Среди священников этой войны знаменит Митрофан Сребрянский (впосл. схиархим. преподобноисп. *Сергий*), служивший при 51-м драгунском Черниговском полку. Прот. Стефан Щербаковский во время Тюренчанского боя 18 апр. 1904 г. вместе с 11-м Восточно-Сибирским полком дважды ходил в атаку с крестом в руках, был контужен, несмотря на тяжелое состояние, напутствовал умиравших солдат. За проявленное мужество он был награжден орденом св. Георгия 4-й степени. 1 авг. 1904 г., во время морского сражения в Корейском прол., судовой священник крейсера «Рюрик» иером. Алексей (Оконешников) воодушевлял экипаж тонущего крейсера. Иером. Алексей вместе с оставшимися в живых моряками попал в плен, как духовное лицо был отпущен, вывез из плена знамя и доставил донесение о гибели крейсера. Был награжден золотым наперсным крестом на георгиевской ленте. Той же награды удостоились за Цусимское сражение 14 мая 1905 г. судовые священ-

ники иером. Порфирий (крейсер «Олег»), иером. Георгий (крейсер «Аврора»).

После окончания войны были внесены изменения в положение «Об управлении церквями и духовенством военного и морского ведомств», в военное время вводились должности главного священника армий фронта, священников при штабах армий. В 1910 г. была учреждена похоронная касса служащих по ведомству военного духовенства. В том же году Синод принял мобилизационный план, к-рый предусматривал призыв священнослужителей в период мобилизации армии по штатам военного времени и взамен убывших в ходе боевых действий. В армиях и на флотах долж-

ванию духовенством новых полков. До войны в ведомстве протопресвитера состояли 730 иереев, во время войны в армии служили свыше 5 тыс. священников, они не только выполняли свои прямые обязанности, но и обучали солдат грамоте, читали им письма от родных, помогали составлять ответные письма. В военных округах также служили капелланы, раввины, муллы. В циркуляре 3 нояб. 1914 г. протопр. Георгий *Шавельский* обратился к правосл. священникам с призывом «избегать по возможности всяких религиозных споров и обличений иных вероисповеданий». В 1916 г. были учреждены новые должности: армейских проповедников при каждой армии, главных священников Балтийского и Черноморского флотов. В том же году в ведение протопресвитера В. и м. д. был передан вопрос об униатах в Галиции и на Буковине, занятых российскими войсками. Протопр. Георгий предпочитал идти навстречу духовным нуждам униатов и не требовать от них присоединения к правосл. Церкви. Определением Синода 13–20 янв. 1916 г. была создана комиссия «по удовлетворению религиозно-нравственных нужд русских военнопленных», к-рая могла командировать священников в Австро-Венгрию и Германию.

Во время войны неск. архиереев подали прошения занять священнические места в армии и во флоте. Первым из них стал Дмитровский еп. *Трифон (Туркестанов)*, служивший в 1914–1916 гг. полковым священником и дивизионным благочинным. Таврический еп. Димитрий (впосл. *Антоний*) (*Абашидзе*) неск. месяцев в 1914 г. служил судовым священником на Черноморском флоте.

Одним из первых в 1914 г. за проявленное мужество был награжден золотым наперсным крестом на георгиевской ленте священник 58-го Пражского полка Парфений Холодный. В 1914 г. священник 294-го Черниговского пехотного полка Иоанн Соколов спас из плена полковое знамя. Известен подвиг священника 9-го драгунского Казанского полка Василия Спичека, поднявшего в атаку полк. Священник был награжден орденом св. Георгия 4-й степени. Боевые награды имел игум. *Нестор (Анисимов)*, (впосл. Кировоградский митрополит), к-рый добровольно служил на фронте, организовал и возглавил санитар-



Н. Шалапутин.
Катехизис русского солдата.
М., 1913. Титульный лист
(РГБ)

ны были создаваться склады религ. и пропагандистской лит-ры.

1–11 июля 1914 г. в С.-Петербурге проводился 1-й съезд В. и м. д., на к-ром присутствовали 40 священников из войск и 9 из флотов. На заседаниях секций рассматривались, в частности, проблемы взаимоотношений с полковым начальством, поведение священнослужителей в условиях военных действий, во время боя место священника определялось на передовом перевязочном пункте. Съезд разработал и принял памятку-инструкцию военному священнику.

В ходе первой мировой войны при Ставке верховного главнокомандующего была организована полевая канцелярия протопресвитера В. и м. д. и склад церковной лит-ры. Начало действовать мобилизационное расписание 1910 г., тысячи приходов были призваны к комплекто-



Руководственные
указания духовенству
действующей армии.
М., 1916. Титульный лист
(РГБ)

ный отряд. За всю войну погибло и умерло от ран более 30 военных священников, получило ранения и контузии более 400, попало в плен более 100, что значительно превосходило потери в предыдущих войнах.

Высокую оценку деятельности военного духовенства в первую мировую войну дал в 1915 г. верховный главнокомандующий вел. кн. Николай Николаевич («Мы в ноги должны поклониться военному духовенству за его великодушную работу в армии» — цит. по: Шавельский. Т. 2. С. 102). Однако влияние духовенства ослабевало в условиях, когда военные священники, представляя гос. аппарат, выполняли роль духовного начальства в армии, и особенно с приближением революции. Ген. А. И. Деникин писал о том, что «духовенству не удалось вызвать религиозного подъема среди войск» (Деникин А. И. Очерки рус. смуты: В 3 т. М., 2003. Т. 1. С. 105).

После Февральской революции 1917 г. военное духовенство продолжало активно действовать. 2-й Всероссийский съезд В. и м. д., проходивший в Могилёве 1–11 июля 1917 г., приветствовал верховный главнокомандующий ген. А. А. Брусилов. В духе времени на съезде была учреждена выборность всех военно-духовных должностей. В результате тайного голосования 9 июля протопр. Г. Шавельский сохранил свой пост. 16 янв. 1918 г. институт военного духовенства был упразднен приказом № 39 Народного комиссариата по военным делам (СУ. 1918. № 16. С. 249).

Военные священники остались в Белой армии. 27 нояб. 1918 г. Деникин назначил протопресвитером Добровольческой армии и флота Г. Шавельского. В войсках адмирала А. В. Колчака было более 1 тыс. военных священников, у ген. П. Н. Врангеля — более 500. 31 марта 1920 г. Севастопольский еп. Вениамин (Фед-



Протопр. Георгий Шавельский.
Фотография. 1915 г.
(ЦАК МДА)

ченков) по просьбе Врангеля принял должность управляющего В. и м. д. с титулом епископа армии и флота. Он представлял Церковь в правительстве Врангеля, выезжал на фронт для совершения богослужений, обеспечивал прием и размещение священнослужителей-беженцев. После захвата Крыма Красной Армией в нояб. 1920 г. еп. Вениамин вместе с частями Добровольческой армии эмигрировал в Стамбул и продолжал опекать рус. военное духовенство в Турции, Болгарии, Греции, Королевстве сербов, хорватов и словенцев. 3 июня 1923 г. решением зарубежного Архиерейского Синода был освобожден от обязанностей управляющего В. и м. д.

В 90-х гг. XX в. Русская Церковь вновь начала окормлять военнослужащих. В 1995 г. для этих целей был создан синодальный Отдел Московского Патриархата по взаимодействию с Вооруженными Силами и правоохранительными учреждениями. Возобновились сборы священников, окормляющих воинские части (проводились в 2003, 2005).

Иером. Савва (Молчанов)

Храмы военно-духовного ведомства. В XVIII в. для постоянного размещения воинских частей стали выделяться участки на окраинах городов. На этой земле возводились казармы, хозяйственные постройки, а также церкви. Одним из первых военных храмов стал Спасо-Преображенский всей гвардии собор в С.-Петербурге, заложенный 9 июля 1743 г. (архит. Д. А. Трезини, в 1829 после пожара отстроен вновь В. П. Стасовым). Впосл. в столице были возведены собор всей артиллерии во имя прп. Сергия Радонежского (освящен 5 июля 1800), ц. вмч. Георгия Победоносца в здании Главного штаба на Дворцовой пл. (1 февр. 1822) и др. Первоначально военные храмы не имели единой системы подчинения. 26 сент. 1826 г. последовал указ Синода, передавший их в военно-духовное ведомство.

Храмы военного духовенства разделялись на постоянные и походные. Первые возводились при полках (или меньших воинских соединениях), гарнизонах, крепостях, военно-учебных заведениях, госпиталях, тюрьмах, военных кладбищах. Среди походных церквей выделялись сухопутные и судовые. Возведение храмов поручалось комиссии по постройке казарм при Военном совете. В 1891 г. насчитывалось 407 военных и морских храмов.

В 1900 г. военный министр А. Н. Куропаткин подал императору доклад с предложением выделить средства для постройки новых церквей при воинских частях, разработать тип военной церкви, ориентированный на большую вместимость и экономичность. Образец для военных храмов был утвержден 1 дек. 1901 г. Согласно ему, для церкви должно было строиться отдельное здание вместимостью 900 чел. для полкового храма или 400 чел. для батальонного. На нужды церковного строительства по военному ведомству в 1901 г. выделили 200 тыс. р., в 1902 и 1903 гг. по 450 тыс. р. Всего с 1901 по 1906 г. возвели 51 церковь. Одной из первых была заложена церковь 148-го пехотного Каспийского полка во имя вмч. Анастасии Узорешительницы в Нов. Петергофе (освящена 5 июня 1903). В 1902–1913 гг. был возведен кронштадтский Морской собор во имя свт. Николая Чудотворца — грандиозный храм-памятник российским морякам. Молебен о начале строительства



Походные переносные церкви, как правило, представляли собой вме-

*Собор во имя Св. Троицы
в С.-Петербурге.
Архит. В. П. Стасов. 1835 г.
Фотография. Нач. XX в.
(Архив ЦНЦ «Православная
энциклопедия»)*

стительные палатки с престолом, антиминсом, складным иконостасом и иконой — покровительницей части. Во время русско-япон. войны 1904–1905 гг. при штаб-квартире командующего Маньчжурской армией, размещавшейся в особом поезде, имелся вагон-церковь — резиденция полевого главного священника. В 1916 г. был образован Комитет по сооружению подвижных храмов на фронте. Возведены плавучие церкви на Каспийском и Чёрном морях. На передовой линии фронта богослужение нередко совершалось под открытым небом.

Богослужения в армии и на флоте совершались, как правило, в воскресные и праздничные дни, в т. н. высокаторжественные дни: в дни

отслужил 1 сент. 1902 г. прав. прот. *Иоани Кронштадтский* в присутствии главного командира Кронштадтского порта вице-адмирала С. О. Макарова. В 1913 г. насчитывалось 603 военных храма, по морскому ведомству — 30 береговых церквей, 43 судовые церкви, в т. ч. при плавучей военной тюрьме в Севастополе. Каждая воинская часть и каждое военно-учебное заведение имели свой храмовый праздник и небесного покровителя. В военных церквях хранились боевые знамена, оружие и доспехи прославленных военачальников, была увековечена память погибших в сражениях воинов.

15 июля 1854 г. в Севастополе по проекту К. А. *Тона* был заложен Адмиралтейский собор во имя равноап. кн. Владимира. Из-за начавшейся Крымской войны работы были прерваны, нижний храм освятили в 1881 г., верхний — в 1888 г. Собор является усыпальницей рус. адмиралов М. П. Лазарева, В. А. Корнилова, В. И. Истомина, П. С. Нахимова. С 1907 по 1918 г. его настоятелем и благочинным береговых команд Черноморского флота был сщмч. прот. *Роман Медведь*. В соборе лейб-гвардии Измайловского полка во имя Св. Троицы (заложен в С.-Петербурге 13 мая 1828, архит. Стасов) хранились трофейные тур. знамена, захваченные во время русско-тур. войны 1877–1878 гг. В 1886 г. перед собором была установлена колонна Славы, отлитая из 108 тур. пушек. В 1911 г. в С.-Петербурге у Морского кадетского корпуса был возведен храм-памятник Спас на Водах. На стенах были укреплены доски с именами моряков (от адмирала до матроса), погибших во время русско-япон. войны, и названиями кораблей. Возле иконостаса установили спасенное знамя Квантунского флотского экипажа, защищавшего Порт-Артур.



*Храм-памятник Спас на Водах
в С.-Петербурге. 1911 г.
Фотография. Нач. XX в.*

именин членов имп. семьи, в годовщины побед рус. оружия и в праздники воинских частей и кораблей. Посещение богослужений являлось обязательным для всего личного состава войск правосл. исповедания, что подкреплялось специальными распоряжениями командиров воинских частей.

В. М. Котков

Награды военного духовенства. С 1797 г. представителей духовенства указами императора за особые заслуги стали награждать орденами. Военные священнослужители получали ордена св. Анны, равноап. кн. Владимира, св. Георгия и золотые наперсные кресты на георгиевской ленте. 2 последние награды вручались только за военные отличия. В 1855 г. военное духовенство получило право к орденам, пожалованным за отличия в боевой обстановке, присоединять мечи, что раньше было привилегией офицеров.

В соответствии с имп. указом от 13 авг. 1806 г. все представления военных священнослужителей к наградам делались через военные инстанции. Духовное начальство могло лишь высказывать свое мнение. Священнослужители представлялись к наградам на общих основаниях с военнослужащими. В 1881 г. право самостоятельного награждения подведомственного духовенства скуфьей получили высшие представители В. и м. д.

Заслуги, за к-рые военный священник мог получить большинство из возможных наград, никакими нормативными актами не оговаривались. Исключение составляли статуты орденов св. Владимира и св. Анны. В статуте ордена св. Анны в редакции 1833 г. предусматривалось награждение священнослужителей за «увещания и примеры для полков в сражениях», за сохранение здоровья и нравственности солдат (если «в продолжение трех лет сряду не окажется между ними виновных в нарушении воинской дисциплины и спокойствия между жителями, а число бежавших не будет превышать в сложности одного человека из ста»). На священников военного ведомства было распространено право на пожалование орденом св. Владимира 4-й степени за выслугу 25 лет при участии в военных кампаниях и 35 лет наравне с офицерскими чинами в мирное время. Эта практика была распространена и на диаконов, если они до выслуги 35 лет в священном сане удостоивались получить орден св. Анны 3-й степени; если же не получали, то за выслугу 35 лет им полагался орден св. Анны 3-й степени с надписью: «35 лет».

Подвиги духовенства во время сражений отмечались наградами в тех случаях, когда священник в ре-

шительные минуты боя воодушевлял солдат, рискуя жизнью, вел их за собой в атаку, напутствовал и причащал раненых воинов, благословлял их на поле боя с большим риском для жизни, выполнял определенную военную задачу (напр., спасал знамя полка), помогал медицинской службе, выносил раненых из-под обстрела и т. п.

В военное время необходимые по закону сроки для получения следующей награды (не менее 3 лет) отменялись. Наличие орденов давало право на служебное повышение, получение большего жалования, на определение дочерей в жен. учебные заведения за счет капитала орденов. Со священнослужителя, лишённого сана, ордена снимались.

Количество награждений духовенства, в т. ч. военного, неуклонно



Прот. Михаил Богословский,
главный свящ. армии и флота.
Фотография. Кон. 60-х гг. XIX в.
(РГБ)

росло с кон. XVIII в. до 1917 г. До сер. XIX в. ордена, все степени которых предоставляли право на потомственное дворянское достоинство, были редкой наградой для священника. После того как орден св. Анны 2-й и 3-й степени перестал приносить названное преимущество, награждения им стали практиковаться более широко. Только в русско-япон. войну отдельные священнослужители были удостоены ордена св. Анны 2-й и 3-й степени и св. Владимира 4-й степени. Более редкими наградами для военных священнослужителей оставались орден св. Георгия и золотой наперсный крест на георгиевской ленте.

Во время русско-япон. войны военные священники получили орденов св. Анны 2-й степени с мечами — ок. 70, без мечей — ок. 30, 3-й степени

с мечами — ок. 70, без мечей — ок. 80; св. Владимира 3-й степени без мечей — ок. 10, 4-й степени с мечами — ок. 25, без мечей — ок. 25. В ходе первой мировой войны, до марта 1917 г., военные священники получили орденов св. Анны 1-й степени с мечами и без мечей — ок. 10, 2-й степени с мечами — более 300, без мечей — более 200, 3-й степени с мечами — более 300, без мечей — ок. 500; св. Владимира 3-й степени с мечами — более 20, без мечей — ок. 20, 4-й степени с мечами — более 150, без мечей — ок. 100. Орденом св. Георгия с нач. XIX в. по март 1917 г. были награждены 16 чел. Золотой наперсный крест на георгиевской ленте до 1903 г. получили не менее 170 чел., за русско-япон. войну — 82 чел., с 1914 по март 1917 г. — 244 чел. Ок. 10 священнослужителей были награждены орденом св. Георгия и солдатским Георгиевским крестом с марта 1917 по март 1918 г. Наперсным крестом на георгиевской ленте награждены не менее 13 чел. в армии Колчака, Деникина, Врангеля. Для священнослужителей, пожалованных за отличия в первой мировой и Гражданской войнах, утверждения наград совершались Архиерейским Синодом Русской православной Церкви за границей вплоть до нач. 30-х гг. XX в.

К. Г. Капков

Высшие должностные лица военного духовенства. Ober-священники (главные священники) армии и флота: прот. Павел Яковлевич Озерцовский (1800–1807), прот. Иоанн Семенович Державин (1807–1826), прот. Павел Антонович Моджугинский (1826–1827), прот. Григорий Иванович Мансветов (1827–1832), протопр. Василий Иванович Кутневич (1832–1865), прот. Михаил Измаилович Богословский (1865–1871), прот. Петр Евдокимович Покровский (1871–1888).

Ober-священники (главные священники) Главного штаба, Гвардейского и Гренадерского корпусов: прот. Алексей Топогрицкий (1815–1826), протопр. Николай Васильевич Музовский (1826–1848), протопр. Василий Борисович Бажанов (1849–1883).

Протопресвитеры армии и флота: Александр Алексеевич Желобовский (1888–1910), Евгений Петрович Аквилонов (1910–1911), Георгий Иванович Шавельский (1911–1917).

Арх.: РГИА. Ф. 806 [Духовное правление при протопресвитере военного и морского духовенства]; РГВИА. Ф. 2044. Оп. 1. Д. 8–9, 18–19, 28; Ф. 2082. Оп. 1. Д. 7; ГАРФ. Ф. 3696. Оп. 2. Д. 1, 3, 5.

Ист.: Калашников С. В. Сб. законов и форм о наградах (по церк. ведомству). Х., 1893; Список священноцерковнослужителей и церквей, состоящих в ведомстве протопресвитера военного и морского духовенства на... [1902, 1905, 1909] г. СПб., 1902–1909; Памятная книга военного и морского духовенства на... [1912–1914] г.: Ежег. СПб., 1912–1914; Шавельский Г. И., протопр. Восп. посл. протопресвитера рус. армии и флота. Н.-Й., 1954. М., 1996. 2 т.; Сребрянский М., свящ. Дневник полкового священника. М., 1996.

Лит.: Невзоров Н. Ист. очерк управления духовенством Военного ведомства в России. СПб., 1875; Барсов Т. В. Об управлении рус. военного духовенства. СПб., 1879; Боголюбов А. А. Очерки из истории управления военным и морским духовенством в биографиях гл. священников его за время с 1800 по 1901 г. СПб., 1901; Желобовский А. А., протопр. Управление церквами и правосл. духовенством Военного ведомства // Столетие военного ми-ва: В 16 т. СПб., 1902. Т. 13; Каллистов Н. А., прот. Ист. записка о военных пастырях, участвовавших со своими воинскими частями в Крымскую войну при обороне Севастополя и удостоенных особых знаков отличия. СПб., 1904; Шавельский Г. И., протопр. Военное духовенство в борьбе России с Наполеоном. М., 1912; Цитович Г. А. Храмы армии и флота: Ист.-стат. описание. Пятигорск, 1913. 2 ч.; Смирнов А. В. История флотского духовенства. СПб., 1914; Сенин А. С. Армейское духовенство России в первую мировую войну // ВИ. 1990. № 10. С. 159–165; История флотского духовенства: Сб. М., 1993; Клавинг В. В. Военные храмы России. СПб., 2000; Капков К. Г. Георгиевские награды рос. духовенства // 11-я Всерос. нумизматическая конф. С.-Петербург, 14–18 апр. 2003 г.: Тез. докл. и сообщ. СПб., 2003. С. 284–286; Котков В. М. Военное духовенство России: Страницы истории. СПб., 2004. 2 кн.

ВОЗВЕДЕНИЕ В СВЯЩЕННЫЕ СТЕПЕНИ — см. статьи *Хиротесия*, *Хиротония*.

ВОЗВЫШЕНИЕ ПАНАГИИ — см. статьи *Панагия*, *Богородичная просфора*.

ВОЗГЛАС [греч. ἐκφώνησις; слав. возгласъ], окончательные слова молитвы священника или архиерея, произносимые вслух торжественно. В широком смысле — любое краткое богослужбное возгласение священнослужителя, напр. «Востаните». Кроме того, начальные строки нек-рых песнопений, традиционно произносимые священнослужителем, также перешли в разряд В., напр. — предваряющий великое слово «Вословои древний припев хвалитных псалмов «СЛОВА ТВОЯ, ПОКАЗАВШЕМО НАМЪ СВЯТА». К средневиант. периоду

сформировалась традиция сопровождать часть молитв литургии ектениями, к-рые диакон возглашал во время чтения священником молитвы; В. служил одновременно завершением молитвы и ектении. По образцу литургии заключительные В. получили и ектении, не сопровождающиеся молитвой (напр., ектении вечерни и утрени).

За исключением начальных строк песнопений, перешедших в разряд В., интонационный рисунок В. не фиксировался до XIX в. В кон. XIX в. архим. *Геронтий (Кургановский)* опубликовал священнические В. синодальной традиции в 5-линейной нотации. Известна рукопись нач. XX в. «Метод диаконских произношений» архим. Никодима, наместника Почаевской лавры, к-рый расписал всю службу почаевской традиции, в т. ч. и В. (Б-ка Почаевской ДС. 1910). Нек-рые В. были нотированы и опубликованы в «Церковно-певческом сборнике» и «Спутнике псаломщика». В 1986 г. было издано «Певческое пособие для диаконов», включившее различные диаконские возглашения, ектении и песнопения; в 2003 г. вышел сб. «Спутник диакона», в к-ром содержатся диаконские В. в нотной транскрипции. Совр. рус. устная традиция исполнения В. характеризуется типологическим единством: в основе произнесения В. обычно лежит принцип волны, т. е. возвышенные голоса и более продолжительное звучание на первом и последнем ударных слогах, речитация на среднем тоне. В совр. греч. традиции В. представляет собой чаще всего чтение на распев 2-го гласа, в зависимости от возможностей исполнителя обогащенное украшениями.

Лит.: *Геронтий (Кургановский)*, архим. Метод богослужебных возгласов, положенных на ноты. М., 1897. Ч. 1, 1900. Ч. 2; Церк.-певч. сб. СПб., 1901. Т. 2. Ч. 2; Т. 3. Ч. 1; Спутник псаломщика. М., 1911; Певческое пособие для диаконов / МДА. Загорск, 1986. Ркп.; *Гарднер*. Богослужебное пение. С. 78–80; Спутник диакона. М., 2003.

И. В. Старикова

ВОЗДВИЖЕНИЕ ЧЕСТНОГО И ЖИВОТВОРЯЩЕГО КРЕСТА ГОСПОДНЯ [греч. ἡ παγκόσμιος ὑψώσις τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιῦ Σταυροῦ — Всемирное воздвижение Честного и Животворящего Креста; лат. Exaltatio S. Crucis — Воздвижение св. Креста], один из главных христиан. праздников в правосл. Церк-

ви, входящий в число *двунадесятых*. Одной из особенностей праздника является чин воздвижения Креста (см. ниже).

Событие обретения св. Креста. После того как свершились величайшие события в истории человечества — Распятие, Погребение, Воскресение и Вознесение Христова, св. *Крест*, послуживший орудием казни Спасителя, был утерян. После разрушения Иерусалима рим. войсками в 70 г. св. места, связанные с земной жизнью Господа, оказались

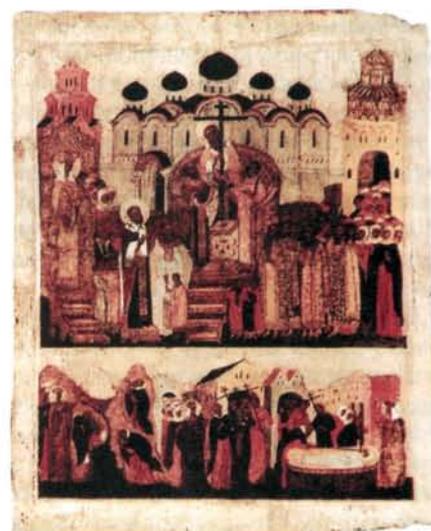


Напрестольный крест.
Резчик шпок Амвросий.
2-я пол. XV в.
(СПГИХМЗ)

в забвении, на нек-рых были построены языческие храмы.

Обретение св. Креста имело место в царствование св. равноап. имп. *Константина I Великого*. По сообщениям церковных историков IV в., мать Константина, св. равноап. *Елена*, отправилась по просьбе царственного сына в Иерусалим, чтобы найти места, связанные с событиями земной жизни Христа, а также св. Крест, чудесное явление к-рого стало для св. Константина знаком победы над противником.

Сохранились 3 различные версии предания об обретении св. Креста (*Nestle*. 1895; *Straubinger*. 1912; *Heid*. 1989; *Borgehammar*. 1991; *Drijvers*. 1992). Согласно наиболее древней (она приводится у церковных историков V в. Руфина Аквилейского, Сократа, Созомена и др. и, вероятно, восходит к утраченной «Церковной истории» Теласия Кесарийского (IV в.)), св. Крест находился под языческим святилищем Афродиты. Когда святилище было разрушено, обнаружили 3 креста, а также табличка с Креста Спасителя и гвозди.



Воздвижение Креста.
Икона. Кон. XVI в.
Нижний ряд: обретение 3 крестов,
внесение их в Иерусалим,
опознание Креста Христова
возложением на умершую
(СПГИХМЗ)

Для того чтобы узнать, какой из крестов и есть тот, на к-ром был распят Господь, Иерусалимский еп. Макарий († 333) предложил приложить поочередно каждый из крестов к тяжелобольной женщине. Когда та исцелилась после прикосновения к одному из крестов, все собравшиеся прославили Бога, указавшего на величайшую святыню Истинного Древа Креста Господня, и св. Крест был поднят еп. Макарием для всеобщего обозрения.

2-я версия предания, возникшая в кон. IV — нач. V в., сообщает, что св. Елена пыталась узнать место пребывания Креста у иерусалимских иудеев, и в конце концов один престарелый еврей по имени Иуда, сначала не хотевший говорить, после истязаний указал место — храм Венеры. Св. Елена повелела разрушить храм и раскопать это место. Там были найдены 3 креста; явить Крест Христов помогло чудо — воскрешение через прикосновение к Истинному Древу мертвеца, к-рого проносили мимо. Об Иуде сообщается, что тот впосл. принял христианство с именем Кириак и стал епископом Иерусалима (*Пигулевская*. 1976). 3-я версия предания об обретении св. Креста, возникшая в Сирии в 1-й пол. V в., относит это событие не к IV, а к I в. и говорит о том, что Крест был найден Протоникой (или Петроникой), женой имп. Клавдия I, а впосл. был скрыт и



вновь найден уже в IV в. Несмотря на древность 1-й версии предания об обретении св. Креста, а также на то, что именно этой версии следуют наиболее авторитетные визант. историки (напр., Феофан), в поздневизант. эпоху более распространенной стала 2-я версия; в частности, на ней основано проложное сказание, предназначенное для чтения на праздник В. согласно совр. богослужебным книгам правосл. Церкви.

Уже к сер. IV в., как свидетельствует свт. Кирилл Иерусалимский, частицы Истинного Древа распространились по всему христ. миру (*Cyr. Hieros. Catech. 4. 10*). В 2 исследованных археологами разрушенных христ. храмах Сев. Африки сохранились надписи от 359 и 371 гг., в к-рых упоминаются имевшиеся в тех храмах частицы Честного Креста (*Duval. P. 331–353*). О том, что частицы Истинного Древа находились даже в наперсных мощевиках мн. христиан, сообщают святители Григорий Нисский и Иоанн Златоуст (*Greg. Nyss. De vita Macr. 30; Ioan. Chrysost. Adv. Jud. et Gent. demonstr. 10*).

Точная дата обретения св. Креста неизвестна; по-видимому, оно имело место в 325 или в 326 г. (*Theoph. Chron. 326*). После обретения св. Креста имп. Константин начал строительство целого ряда храмов, где должны были совершаться богослужения (см. ст. *Иерусалимское богослужение*) с подобающей этому городу торжественностью. Ок. 335 г. была освящена воздвигнутая непосредственно возле Голгофы и пещеры Гроба Господня большая базилика (Мартириум). День Обновления (т. е. освящения, греч. термин *ἐγκαίνια* (обновление) обычно обозначает освящение храма) Мартириума, а также ротонды Воскресения (Гроба Господня) и др. построек на месте Распятия и Воскресения Спасителя 13 или 14 сент. стал праздноваться ежегодно с большой торжественностью, а воспоминание обретения св. Креста вошло в праздничное торжество в честь Обновления (*Fraser. 1995*).

Установление праздника В. связано, т. о., с праздниками в честь освящения Мартириума и ротонды Воскресения, по отношению к к-рым В. первоначально имело второстепенное значение. Согласно «Пасхальной хронике» VII в., священнодействие В. (названное здесь

στοιχορράνεια — явление Креста) было впервые совершено 17 сент. 334 г. в ходе торжеств при освящении иерусалимских церквей (*Chron. Pasch. P. 531*).

Уже в кон. IV в. праздник Обновления базилики Мартириума и ротонды Воскресения был в Иерусалимской Церкви одним из 3 главных праздников наряду с Пасхой и Богоявлением. По свидетельству паломницы кон. IV в. Эгерии, Обновление праздновалось в продолжение 8 дней; каждый день совершалась Божественная литургия; храмы украшались так же, как на Богоявление и на Пасху; на праздник в Иерусалим приходило множество людей, в т. ч. и из отдаленных областей — Месопотамии, Египта, Сирии. Эгерия подчеркивает, что Обновление праздновали в тот же день, когда был обретен Крест Господень, а также проводит параллель между событиями освящения иерусалимских церквей и ветхозаветного храма, построенного Соломоном (*Eger. Itiner. 48–49*).

Выбор 13 или 14 сент. как даты праздника Обновления мог быть обусловлен как самим фактом освящения именно в эти дни, так и сознательным решением. По мнению ряда исследователей, праздник Обновления стал христ. аналогом ветхозаветного праздника Кущей, одного из 3 главных праздников *ветхозаветного богослужения* (Лев 24. 33–36), отмечавшегося на 15-й день месяца Тишри по евр. календарю (этот месяц примерно соответствует сентябрю), тем более что освящение Соломонова храма также произошло во время празднования Кущей. Кроме того, дата праздника Обновления 13 сент. совпадает с датой освящения рим. храма Юпитера Капитолийского и христ. праздник мог быть установлен взамен языческого (эта теория не получила широкого распространения). Наконец, возможны параллели между В. Креста 14 сент. и днем Распятия Спасителя 14 нисана, а также между В. и праздником Преображения за 40 дней до того. Вопрос о причине выбора именно 13 сент. как дня праздника Обновления (и соответственно 14 сент. как дня праздника В.) окончательно не решен (*Van Tongeren. P. 30–33*).

В V в., по свидетельству церковного историка Созомена, праздник Обновления отмечался в Иерусалим-

ской Церкви по-прежнему очень торжественно, в продолжение 8 дней, в течение к-рых «преподавалось даже таинство Крещения» (*Sozom. Hist. eccl. 2. 26*). Согласно сохранившемуся в арм. переводе иерусалимскому *Лекционарию* V в., на 2-й день праздника Обновления св. Крест показывали всему народу (*Renoux. Lectionnaire arménien. P. 362–363*). Тем самым, первоначально В. было установлено как дополнительный праздник, сопровождающий основное торжество в честь Обновления, аналогично праздникам в честь Божией Матери на следующий день после Рождества Христова или св. Иоанна Крестителя на следующий день после Крещения Господня.

Начиная с VI в. В. постепенно становилось более значительным праздником, чем праздник Обновления. Если в Житии прп. Саввы Освященного, написанном в VI в. прп. Кириллом Скифопольским, говорится о праздновании Обновления, но не В. (Гл. 67), то в Житии прп. Марии Египетской, традиционно приписываемом свт. Софронию Иерусалимскому (VII в.), говорится о том, что прп. Мария направилась в Иерусалим на празднование В. (Гл. 19). Лат. паломник из Сев. Африки архидиак. Феодосий, побывавший в Палестине ок. 530 г., объяснял начинавшееся в Иерусалиме 15 сент. (видимо, дата указана неточно) 7-дневное празднование тем, что именно в тот день был найден Крест св. Еленой, и упоминал о традиции показывать сам Крест в течение этих дней народу (*CCSL; 175. P. 124*). К VI в. на Востоке получил распространение обычай возвышать 14 сент. Крест (в меньшей степени связанный с Иерусалимом, чем праздник Обновления, где первоначальное значение имеет место празднования — иерусалимский храм); напр., о возвышении Креста, совершенном 14 сент. в церкви г. Апамея Сирийская в нач. VI в., упоминает Евагрий Схоластик (*Evagr. Schol. Hist. eccl. IV 26*).

Слово «воздвижение» (*ὑψωσις*) среди сохранившихся памятников впервые встречается у кипрского Александра Монаха (VI в.), автора похвального слова Кресту, к-рое должно читаться на праздник В. согласно мн. литургическим памятникам визант. традиции (включая совр. рус. богослужебные книги). Александр Монах писал, что





14 сент.— это дата праздника В. и Обновления, установленного отцами по повелению императора (PG. 87γ. Col. 4072).

К VII в. тесная связь праздников Обновления и В. перестала ощущаться — возможно, по причине нашествия персов на Палестину и разграбления ими Иерусалима в 614 г., повлекшего за собой пленение св. Креста персами и частичное разрушение древней иерусалимской литургической традиции. Так, свт. Софроний Иерусалимский в проповеди говорит, что не знает, почему в эти 2 дня (13 и 14 сент.) «Воскресение предшествует Кресту», т. е. почему праздник Обновления храма Воскресения предшествует В., а не наоборот, и что причину этого могли знать более древние епископы (Ibid. Col. 3305).

Впосл. именно В. стало основным праздником и получило широкое распространение на Востоке, особенно после победы имп. Ираклия над персами и торжественного возвращения св. Креста из плена в марте 631 г. (с этим событием связано также установление календарных памятей Креста 6 марта и в *Крестопоклонную неделю* Великого поста). Праздник же Обновления иерусалимского храма Воскресения, хотя и сохранился в богослужебных книгах вплоть до наст. времени, сделался предпраздничным днем перед В. (см. *Обновление храма Воскресения Христова в Иерусалиме*).

Праздник В. в иерусалимском богослужении IV–X вв. В сохранившемся в арм. переводе иерусалимском Лекционарии нач. V в. главным праздником остается Обновление. На 2-й день праздника (т. е. в день В.), 14 сент., все собираются в Мартириуме, и там св. Крест показывают всем собравшимся; повторяются те же антифон и чтения (прокимен из Пс 64; 1 Тим 3. 14–16; аллилуиарий со стихом из Пс 147; Ин 10. 22–42), что и в 1-й день (*Repoux*. *Lectionnaire arménien*. P. 360–363).

В груз. переводе иерусалимского Лекционария V–VII вв. праздник Обновления 13 сент. продолжается 8 дней. 2-й день, 14 сент., уже имеет особое название — «день Воздвижения Креста». В этот день в 3-м часу (9 часов утра по совр. счету, т. е. после утрени) совершается чин воздвижения св. Креста и поклонения ему, после к-рого сразу следует Божественная литургия. На литургии

Лекционарий указывает тропарь (видимо, входной) «Христа печать» со стихом из Пс 27; чтения (Притч 3. 18–23; Ис 65. 22–24; Прем 14. 1–7; Иез 9. 2–6; 1 Кор 1. 18–25; аллилуиарий со стихом из Пс 45; Ин 19. 16b – 37) (заимствованы из службы Великой пятницы); тропари на умовение рук и на перенесение Даров (эти моменты в чине иерусалимской литургии ап. Иакова сопровождались особыми песнопениями) — «Глас пророка Твоего» и «Ангелов лики Тебя славят». Также указан прокимен на вечерне в день В. (из Пс 97). Праздник Обновления в Лекционарии является началом нового цикла литургийных чтений, воскресенья вслед за ним носят названия 1-го, 2-го и т. д. по Обновлению (*Кекелидзе*. *Канонарь*. С. 130–132, 147–149; *Tarchnischvili*. *Grand Lectionnaire*. № 1240–1246).

В *Иадгари* (груз. перевод иерусалимского Тропология — собрания гимнографических произведений), отражающем палестинскую литургическую практику VII–IX вв., праздник В. является 2-м днем 8-дневного торжества в честь Обновления иерусалимских церквей. Последование В. включает ряд стихир (на «Господи, воззвах» и на хвалитех), 2 полных канона со 2-ми песнями (без указания гласа, нач.: «Изведему нас из уз смерти, воспоем Христу» и «Воспоем Единородному Сыну»; во 2–4-й, в 8–9-й песнях канонов указаны начала тропарей еще и 3-го канона, а в 7-й насчитывается сразу 4 группы тропарей); для литургии в Иадгари указаны те же тропари, прокимен и аллилуиарий, что и в груз. переводе иерусалимского Лекционария (*Метревели*. *Иадгари*. С. 298–313). Большое количество песнопений, посвященных св. Кресту, свидетельствует о выделении В. в самостоятельный праздник. После X в. древняя иерусалимская литургическая традиция уступила место к-польской.

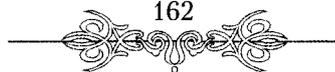
Праздник В. в соборном богослужении К-поля IX–XII вв. В К-поле праздник Обновления иерусалимских церквей не имел такого значения, как в Иерусалиме; с др. стороны, почитание Честного Древа Креста Господня, начавшееся еще при св. равноап. имп. Константине и особенно усилившееся после победного возвращения св. Креста имп. Ираклием из персид. плена, сделало В. одним из великих празд-

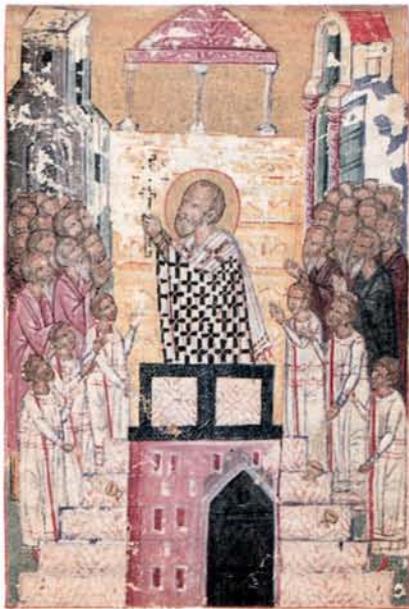
ников литургического года. Именно в рамках к-польской традиции, к-рая в послеиконоборческий период стала определяющей в богослужении всего правосл. Востока, В. окончательно превзошло праздник Обновления.

По различным спискам *Типикона Великой ц.* (*Mateos*. *Typicon*. Т. 1. P. 24–35), отражающего послеиконоборческую соборную практику К-поля IX–XII вв., праздник Обновления иерусалимских церквей 13 сент. однодневный или даже вовсе не отмечен. Праздник В. 14 сент., напротив; представляет собой 5-дневный праздничный цикл, включающий 4-дневный период предпразднства 10–13 сент. и день праздника 14 сент. Особое значение придается также субботним и воскресным дням до и после В., к-рые получили свои литургийные чтения.

Поклонение св. Кресту началось уже в дни предпразднства: 10 и 11 сент. для поклонения приходили мужчины, 12 и 13 сент. — женщины. Поклонение совершалось между утреней и полуднем. На 4-й день поклонения, т. е. 13 сент., на утрени на Пс 50, на 3-м антифоне литургии и вместо литургийного Трисвятого предписано петь тропарь 2-го плагального, т. е. 6-го, гласа «Τὸν σταυρόν σου προσκυνοῦμεν Δέσποτα:» (Κρῆτῷ τῷ σὸμῷ ποκλανῆμεσ ἀλκο:). В одном из списков Типикона (Paris. gr. 1590, XII в.) указаны и литургийные чтения для каждого из этих 4 дней (10 сент.: 1 Кор 2. 6–9, Мф 10. 37–11. 1; 11 сент.: 1 Кор 1. 10–18, Ин 3. 16–21; 12 и 13 сент.: Еф 2. 14–22, Ин 12. 25–36а), а также тропари Σῶσον Κύριε τὸν λαόν σου (Гласи, гди, люди твои:) и Τὸν σταυρόν σου προσκυνοῦμεν Δέσποτα: вместо литургийного Трисвятого.

В день праздника 14 сент. богослужение отличалось торжественностью: накануне совершали праздничную вечерню (начальные антифоны, кроме 1-го, конечного (τελευταίου) и входного (на «Господи, воззвах»), отмеченные с чтением 3 паремий (Исх 15. 22–26; Притч 3. 11–18; Ис 60. 11–16; каждую из паремий предвзвоят прокимны — из Пс 92, 59 и 73 соответственно); в конце вечерни — тропарь Σῶσον Κύριε τὸν λαόν σου. Ради праздника пели паннихис. Утрени совершалась по-праздничному («на амвоне»); к Пс 50 припевали не 1, а 6 тропарей (2-го гласа Τὸν ζωολοὶὸν Σταυρόν τῆς σῆς ἀγαθότη-





Воздвижение Креста.
Миниатюра из греко-груз. рукописи.
Кон. XV в. (РНБ. О.1.58. Л. 62)

тос; (Животворящий крѣтъ твоєа бл҃гости); 1-го гласа Σῶσον Κύριε τὸν λαόν σου (Спаси, гдн, люди твоа); «тяжелого», т. е. 7-го, гласа Ἡ ἐκκλησία βοᾷ σοι, Χριστέ ὁ Θεός (Црковь вопиѣтъ ти, хр҃те же); 2-го плагального, т. е. 6-го, гласа Σήμερον τὸ προφητικὸν πεπλήρωται λόγιον (Днесь прроческое исполниса слово); 2-го плагального, т. е. 6-го, гласа Μόνον ἐπάγει τὸ ξύλον τοῦ Σταυροῦ σου (Токмо водрзниса древо крѣта твоєа); 4-го гласа Ὁ ὑψοθεὶς ἐν τῷ σταυρῷ ἐκουσίως (Вознесыиса на крѣтъ волю); после великого славословия совершался чин воздвижения Креста. По окончании воздвижения и поклонения Кресту начиналась Божественная литургия. Антифоны литургии отменялись — сразу пели тропарь Τὸν σταυρόν σου προσκυνοῦμεν Δέσποτα, заменявший Трисвятое (в списке Paris. gr. 1592, 1063 г., указаны антифоны из Пс 21, 73 и 98). Чтения литургии: прокимен из Пс 98; 1 Кор 1. 18–2. 2; аллилуйя со стихами из Пс 73; Ин 19. 6б, 9–11, 13–20, 25–28, 30–35 (со сложным вступительным стихом). На вечерне в день В. пели прокимен из Пс 113.

Для субботы перед В. в Типиконе указаны литургийные чтения 1 Кор 2. 6–9 и Мф 10. 37–42; для недели (воскресенья) перед В.— Гал 6. 11–18 и Ин 3. 13–17; для субботы по В.— 1 Кор 1. 26–29 и Лк 7. 36–50; для недели по В.— Гал 2. 16–20 и Мк 8. 34–9. 1. Кроме чтений неделя по В. имела и особую память сщмч.

Симеона, сродника Господня, со своим последованием.

В Дрезденском списке Типикона Великой ц. XII в. (ныне рукопись, сильно пострадавшая во время второй мировой войны, находится в РГАДА) священнодействия и обряды, сопровождавшие поклонение Кресту, описаны весьма подробно (Дмитриевский А. А. Древнейшие патриаршие Типиконы. К., 1907. С. 273–292). Согласно этому списку, Древо Креста приносили в храм Св. Софии уже 9 сент., где его записали в одном из помещений катехуменов (т. е. на хорах). С 10 по 13 сент. Древо Креста ежедневно износили вниз в храм, где во время между началом утрени и окончанием литургии происходило поклонение ему. После вечерни и панихис накануне праздника упомянуты пение праздничного кондака и лития (крестный ход) из храма на одну из городских площадей с пением Ὁ ὑψοθεὶς ἐν τῷ σταυρῷ ἐκουσίως (Вознесыиса на крѣтъ волю); на площади возглашали сугубую ектению, после чего снова с пением Ὁ ὑψοθεὶς ἐν τῷ σταυρῷ ἐκουσίως возвращались в храм, где произносились просительная ектения, главопреклонная молитва и отпуст; в продолжение ночи устраивалось поклонение Кресту на катехуменах. Порядок тропарей на Пс 50 утрени неск. отличается от др. списков Типикона; в чине утрени присутствуют заимствования из монастырских уставов. Чин воздвижения Креста, совершавшийся во время великого славословия и предварявшийся торжественным принесением Креста в алтарь, описан подробнее, чем в др. списках; после чина воздвижения с пения Τὸν σταυρόν σου προσκυνοῦμεν Δέσποτα вместо Трисвятого начиналась Божественная литургия; в конце литургии Крест, «предшествуемый множеством народа», уносили во дворец. К-польский реликварий с Древом Креста был в XIII в. похищен крестоносцами; возможно, т. н. Лимбургская ставротека и есть тот самый реликварий (Асмус. С. 60).

Праздник В. в византийских монастырских Типиконах получил свой окончательный вид. В IX–XII вв. широкое распространение в правосл. мире имели различные редакции *Студийского устава*, в XII–XIV вв. вытесненного Иерусалимским уставом, к-рый после XIV в. стал общепринятым в правосл. Церкви. Кор-

пус песнопений В. по этим уставам в целом один и тот же; праздник имеет пред- и попраздество; литургийные чтения праздника, суббот и недель перед В. и по В. заимствованы из Типикона Великой ц. (1-я паремия праздника на вечерне (Исх 15. 22–26) обычно увеличена на 2 стиха, до 16. 1; Евангелие субботы перед В. (Мф 10. 37–42) читается на 1 стих больше, до 11. 1; апостольское чтение литургии В., напротив, сокращено (1 Кор 1. 18–24)); из к-польской же традиции заимствован и чин воздвижения Креста на праздничной утрени.

В. и чтение Свящ. Писания.

Праздник В. стал важной вехой годового богослужебного круга. К этому празднику заканчивается чтение на литургии Евангелия от Матфея, начавшееся в понедельник после недели Всех святых. Окончание 17 седмиц этого цикла специально приурочивается к неделе по В. В понедельник вслед за неделей по В. начинается чтение Евангелия от Луки, и тем самым на В. бывает или воздвиженская претупка (часть чтений 17-седмичного цикла Мф опускается) или воздвиженская отступка (в случае ранней Пасхи 17-седмичный цикл Мф заканчивается еще до В. и часть чтений приходится повторять; см. ст. *Лекционная система*).

Помимо начала чтения Лк (и соответственно толкований блж. Феофилакта Болгарского на Лк вместо толкований свт. Иоанна Златоуста на Мф в качестве уставных чтений утрени) после В. увеличивается количество кафизм Псалтири на утрени (по Студийскому уставу вместо одной начинают читать 2 кафизмы; по Иерусалимскому уставу вместо 2 — 3).

Кроме того, по Иерусалимскому уставу на воскресной утрени к *непорочным* (17-й кафизме) прибавляется *полиелей* (в рус. изданиях Типикона начиная с 1682 г. указано, что непорочны заменяются на полиелей). По Студийско-Алексиевскому уставу воскресные утрени после В. получают иное, но по сути аналогичное изменение — стихи *степенных* антифонов начинают повторяться по 6 раз, и к ним припеваются строки степенных псалмов (в отличие от летнего периода года, когда стихи поются по дважды и без псалмических строк — *Пентковский*. Типикон. С. 282). Изменения в числе



кафизм на утрени связаны с началом зимней половины года, когда ночи длиннее, и поэтому утренняя, к-рая должна совершаться ночью, тоже становится продолжительнее.

Пост В. В Иерусалимском уставе начиная с ранних его редакций появляется указание на пост в день В. Прп. Никон Черногорец (XI в.) в «Пандектах» писал о том, что пост в день В. нигде не обозначен, но является общепринятой практикой, причем в соборных храмах постятся 1 день, а в мон-рях — 2 дня, включая 13 сент. (*Скабалланович*. С. 164). По Иерусалимскому уставу в день В. дозволяется вкушение елея и вина, но не рыбы.

Следы к-польской кафедральной практики в некоторых памятниках монастырской традиции. В ряде памятников студийской эпохи (в т. ч. в нек-рых Типиконах — см.: *Пентковский*. Типикон. С. 189; *Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 231) зафиксирован обычай Великой ц. совершать поклонение Кресту в течение 4 дней, предшествующих празднику В. (см.: *Лосева О. В.* Рус. месяцесловы XI–XIV вв. М., 2001. С. 150–153). В служебных Апостолах и Евангелиях для этих 4 дней часто назначаются чтения, в целом совпадающие с указанными в Типиконе Великой ц. по рукописи Paris. gr. 1590 (только 12 сент. обычно читается Ин 11. 47–57 или Ин 12. 19–36а, т. о. чтения 12 и 13 сент. не повторяют друг друга). В слав. Апостолах и Евангелиях эти чтения встречаются вплоть до XV–XVI вв.; в греч. печатных изданиях Апостола и Евангелия они приводятся и в наст. время.

В нек-рых памятниках отмечена традиция вечером под В. вместо вечерни обычного монастырского типа петь вечерню по уставу кафедрального песенного последования, включающую антифоны из Пс 85 и 140 с припевами (и, возможно, стихирами), а также 3 антифона из Пс 114–116 (*Lingas*. P. 421–457). В нек-рых из этих памятников на В. приведен также особый чин «в Трульской палате», совершающийся сразу после песенной вечерни В. и включающий антифоны из стихов Пс 104 и 110 и аккламации в честь архиерея и императора (*Idem*. P. 436; *Hanpnick Chr. Étude sur l'ἀκολουθία ἁγιατικῆ* // *JÖB*. 1970. Bd. 17. S. 247, 251).

В древнерус. рукописях Студийского устава также встречается тра-

диция совершать накануне В. вечерню по чину Великой ц. Так, в рукописи ГИМ. Хлуд. 16-д, посл. четв. XIII в., являющейся записью богослужебного устава храма Св. Софии в Новгороде, студийского в своей основе, порядок поклонения св. Кресту в течение 4 дней перед В., чин вечерни, панихис и литии вечером под В. описаны очень близко к Дрезденскому списку Типикона Великой ц. Чин воздвижения Креста в этой рукописи не сохранился, но его описание в др. новгородской рукописи Требника XIV в. (РНБ. Соф. 1056) также близко к Типикону Великой ц. (*Скабалланович*. С. 151–152; см. также: *Пентковский*. Типикон. С. 212–213).

Память сщмч. Симеона. Вслед за Типиконом Великой ц. во мн. рукописях и изданиях Иерусалимского устава в неделю по В. отмечается память сщмч. Симеона, сродника Господня (см., напр.: *Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 329; *Толкѡв. Venetia*, 1577. Fol. 13v). Вместо недели по В. эта память могла совершаться и в один из ближайших к В. дней (13, 18, 21 сент. — *Лосева*. С. 153, 157, 159; *Голубцов А. П.* Чиновник Новгородского Софийского собора. М., 1899. С. 33). Обычно его последование сводится к прокимну и аллилуиарию на литургии, но нек-рые памятники предписывают петь более полно последование священномученика. Так, Чиновник московского Успенского собора 30-х гг. XVII в. указывает службу с полиелеем «для ради прокимна» (*Голубцов А. П.* Чиновники Моск. Успенского собора и выходы патр. Никона. М., 1908. С. 9); в более поздней рукописи Чиновника того же собора предписано петь его последование на повечерии (Там же. С. 157–158). В правленом рус. Типиконе 1682 г. прокимен священномученика на литургии недели по В. заменен на прокимен праздника, но из-за недосмотра указание о прокимне сщмч. Симеона сохранилось в Марковой главе о поспразднстве В. в неделю, где этот прокимен назван «прокимном недели по Воздвижению». Это указание присутствует во всех последующих рус. изданиях Типикона, включая совр. (Типикон. [Т. 1.] С. 163).

Память свт. Иоанна Златоуста. Во мн. студийских и иерусалимских Типиконах 14 сент., т. е. в день В., указывается память кончины свт.

Иоанна Златоуста, но его последование в этот день обычно отменяется из-за неудобства соединять 2 торжественные службы. Как правило, его память переносится на 13 нояб. (так в т. ч. и по принятому в наст. время Типикону). Однако в ряде студийских и иерусалимских Типиконов все же дан устав соединения последований В. и святителя; часто дозволение соединять последования дается только храмам, посвященным свт. Иоанну (*Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 328; *Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 112, 468; Устав. М., 1610. Л. 269, 280; *Голубцов*. Чиновник Новгородского Софийского собора. С. 27–28). В южно-италийских редакциях Студийского устава последование святителя переносится на повечерие или полунощницу (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 811, 839; *Arranz*. Turisop. P. 23).

Праздник В. в Типиконах студийской традиции. Известные студийские Типиконы принадлежат к 3 основным ветвям студийской традиции — к-польской (представлена *Студийско-Алексиевским Типиконом* 1034 г., близким к несохранившемуся первоначальному студийскому Синаксарю), афоно-италийской (представлена прп. *Георгия Мтацминдели Типиконом* XI в., *Мессинским Типиконом* 1131 г. и рядом др. памятников) и малоазийской (представлена *Евергетидским Типиконом* кон. XI в. и *Христа Человеколюбца мон-ря Типиконом* XII в.) (*Пентковский*. 2001). Богослужение праздника В. во всех студийских памятниках совершается по праздничному чину; на вечерне бывает *вход* и читаются паремии (те же, что в Типиконе Великой ц.); на утрени — чтение из гл. 12 Евангелия от Иоанна, к к-рому прибавляется «*Воскресение Христово видевше*» (чем подчеркивается связь Крестной смерти Иисуса Христа и Воскресения Христа); в конце утрени бывает чин воздвижения Креста; литургийные чтения — те же, что и в Типиконе Великой ц.

I. Согласно Студийско-Алексиевскому Типикону (*Пентковский*. Типикон. С. 281–284), праздничный цикл В. составляет 3 дня: предпразднство 13 сент.; праздник 14 сент. и его поспразднство 15 сент.

13 сент. последование предпразднства соединяется с последованием сщмч. Корнилия. На утрени поется





«Бог Господь» (однако составитель Типикона К-польский Патриарх Алексей отмечает, что в Студийском мон-ре 13 сент. на утрене пели «Аллилуия») с тропарем предпразднства 1-го гласа «Крѣста твоюго дръвоу покланяемъ са челоуѣколюбъче» (ныне 2-й седален после 1-й кафизмы на утрене 14 сент.); каноны предпразднства и святого; светилен «Свят Господь»; седальны и стихирь Октоиха и праздника. На литургии служба Креста: прокимен из Пс 146; Кол 2. 13–20 (в ркп. ГИМ. Син. 330 ошибочно указано надписание: Гал); аллилуиарий со стихом из Пс 30; Ин 12. 25–36а; причастен Пс 148. 1.

Вечером 13 сент. совершается праздничная вечерня с «Блажен муж» и тропарем 2-го гласа «Жива. щини крѣстъ твоюа благоусти» в конце. На утрене (с тем же тропарем на «Бог Господь») стихословятся 2 кафизмы (седальны по кафизмам заимствованы из крестных песнопений Октоиха) и поются степенны 4-го гласа (за исключением воскресений); затем — прокимен 4-го гласа из Пс 97, «Всякое дыхание» и Евангелие Ин 12. 28–36а, после к-рого поются «Воскресение Христоуо видевше», Пс 50 и канон праздника. По 3-й песни канона крестный седален Октоиха, по 6-й — кондак В., по 9-й — «Свят Господь». Хвалитных стихир нет; стиховные заимствованы из крестных песнопений Октоиха. После стихир, «Благо есть» и Трисвятого сразу начинают петь «Крѣстови твоюму покланяемса», св. Крест полагается перед алтарем, и начинается поклонение ему с пением стихир, с прибавлением троекратного «Крѣстови твоюму покланяемса» к концу каждой стихирь. После окончания целования в главе Типикона о службе 14 сент. указаны сугубая ектеня и окончание утрени, а чин воздвижения не упомянут, однако в конце Типикона (Там же. С. 408–409) этот чин выписан. На литургии указаны изобразительные антифоны с тропарями 3-й и 6-й песней праздничного канона на блаженнах.

В день поспразднства 15 сент. отменяется стихословие Псалтири; последование праздника соединяется с последованием вмч. Никиты; тропарь 1-го гласа «Спаси, г(оспод)и, люди свои». На утрене — 2 канона праздника (прп. Космы (тот же, что 14 сент.), а также прп. Андрея) и вмч. Никиты. Служба на литургии

та же, что и в праздник. Составитель Типикона подчеркивает, что 15 сент., строго говоря, не является поспразднством В.; праздничные особенности службы в этот день вызваны только необходимостью дать отдых братии. Свое отношение к поспразднству В. Патриарх Алексей объясняет практикой Св. Софии к-польской, где, как он отмечает, св. Древо Креста полагается для поклонения уже 10 сент. и где праздник прекращается 14 сент. с возвращением Креста во дворец после литургии.

В Типиконе указаны чтения для субботы и недели перед В. (те же, что и в Типиконе Великой ц.); предписаний о субботе и неделе по В. в Студийско-Алексиевском Типиконе нет. Уставные особенности В. по слав. студийским Минеям XI–XII вв. (Ягич. Службные Минеи. С. 0109–0133; Горский, Невоструев. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 7–9) соответствуют Студийско-Алексиевскому Типикону.

II. Уставные указания о В. в Евергетидском Типиконе (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 269–277; Скабалланович. С. 153–155) почти буквально совпадают с теми же указаниями в Типиконе мон-ря Христа Челоуеколюбца (Пентковский. 2004). Как и в Студийско-Алексиевском Типиконе, праздничный цикл состоит из предпразднства 13 сент., праздника 14 сент. и отдания 15 сент. В предпразднство соединяются последования предпразднства В. и сщмч. Корнилия; в отдание — В. и вмч. Никиты.

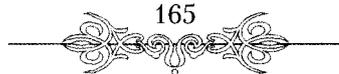
После вечерни под день предпразднства совершается паннихис (в Евергетидском Типиконе — служба, аналогичная совр. пасхальной «полунощнице») с канонам и седальном В. Тропарь предпразднства — 2-го гласа, τὸν ζῶλοιοὺν Σταυρὸν τῆς σῆς ἀγαθότητος: (Животворащии крѣстъ твоюа благоусти); на литургии на блаженнах — 3-я песнь канона предпразднства; чтения литургии — сщмч. Корнилия.

Перед праздничной вечерней, при пении тропаря 1-го гласа Σῶσον Κύριε τὸν λαόν σου (Спаси, г(оспод)и, люди твоа); этот же тропарь поется на службах праздника и отдания), совершается перенесение Древа Креста в алтарь. На вечерне стихословие Псалтири отменяется (но если праздник попадет на воскресенье, поется «Блажен муж»); бывают вход и паремии. После вечерни слу-

жат паннихис с канонами дня (видимо, Октоиха) и В. (4-го гласа, творение Германа). На утрене В. на «Бог Господь» — тропарь праздника и богородичен Οἱ τὴν σῆν προστασίαν (Твоё предста́тельство:). Стихословятся 2 кафизмы: одна рядовая, др. — 13-я (избранная ради Пс 91–100, содержащих пророчества о Кресте; эта же кафизма указана для В. в одной из рукописей Студийско-Алексиевского Типикона, отражающей влияние Евергетидского Типикона — Пентковский. Типикон. С. 209); после кафизм — крестные седальны Октоиха и святоотеческие чтения. После чтений — полиелей и 1-й степенный антифон 4-го гласа (в воскресенье — степенны текущего гласа, несмотря на отмену воскресных песнопений); затем прокимен, «Всякое дыхание», Евангелие (Ин 12. 28–36а), «Воскресение Христоуо видевше» и Пс 50. Канон утрени — прп. Космы; в начале канона (или во время Пс 50) Древо Креста торжественно износится из алтаря и полагается на приготовленный столик возле св. врат. По 3-й песни канона — седален Креста; по 6-й — кондак В. и, «если позволяет время», 3 икоса (что является следом полного кондака); по 9-й — «Свят Господь» и особый светилен Креста. Поются хвалитные стихирь, великое славословие и совершается чин воздвижения Креста, за к-рым следуют сугубая ектеня и окончание утрени. На литургии указаны *вседневные антифоны* (Пс 91, 92, 94), к 3-му из к-рых припеваается тропарь праздника; есть особый входной стих (Пс 98. 5), чтения на литургии те же, что и в Типиконе Великой ц. (но Апостол — 1 Кор 1. 18–24).

15 сент. в Типиконе называется поспразднством и отданием праздника В., в этот день последование праздника соединяется с последованием вмч. Никиты; тропарь — Σῶσον Κύριε τὸν λαόν σου (Спаси, г(оспод)и, люди твоа). На вечерне — прокимен дня; стихословие Псалтири на вечерне и утрене отменяется (кроме совпадения 15 сент. с воскресным днем; Евергетидский Типикон содержит подробные указания на случай такого совпадения). В субботы и недели перед В. и по В. чтения те же, что и в Типиконе Великой ц. (но Евангелие субботы после В. — Ин 3. 13–17).

III. В студийских Типиконах афониталийской группы праздничный





цикл В. не имеет предпразднства (13 сент. празднуются память Обновления храма Воскресения в Иерусалиме и отдание праздника Рождества Богородицы), а продолжительность попразднства увеличена до 7 дней. Отдание праздника В. бывает 21 сент. Утреннее Евангелие В., согласно этим памятникам, длиннее, чем в к-польских и малоазийских, на 3 стиха: Ин 12. 25–36а.

В груз. Типиконе прп. Георгия Мтацминдели (*Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 231–235), отражающем афонскую практику XI в., 10–13 сент. отмечено поклонение Кресту, но на службе поется последование Рождества Богородицы; только 10 сент. на литургии приведены чтения Креста (те же, что и в субботу перед В., с прокимном из Пс 28 и аллилуиарием из Пс 92). Относительно праздника Обновления прп. Георгий замечает, что этот праздник признается за великий только в Св. Софии К-польской, из-за чего сам он излагает его последование без особой торжественности. На праздничной вечерне накануне 14 сент. — особый прокимен из Пс 92. На службе В. употребляются разные тропари: на вечерне «Спаси, гди, люди твоа», на утрени на «Бог Господь» — «Животворящий крѣтъ твоа блáгости». Кафизмы заменяются особыми антифонами из Пс 134, 73 и 148, после к-рых сразу следуют «Всякое дыхание», Евангелие и «Воскресение Христово видевше». После канона поются хвалитные стихиры и великое славословие, в конце к-рого из алтаря выносятся св. Крест и совершается чин воздвижения (в Типиконе приведены 2 варианта чина). На литургии исполняются праздничные антифоны (из Пс 21, 73, 98); входной стих (Пс 98. 5, после к-рого сразу «Слава, ѿ нынѣ:» и ипакои); чтения те же, что и в Типиконе Великой ц. На вечерне в день праздника — прокимен из Пс 113. В дни попразднства В. поются песнопения праздника; 15 сент. на утрени отменяются кафизмы; в день отдания праздника поется только последование В.

В Мессинском Типиконе (*Arranz*. Turisop. P. 22–29) праздничная служба изложена в целом так же, как и в Типиконе прп. Георгия Мтацминдели; однако на утрени В. поются степенны и есть прокимен, на литургии праздничные антифоны предваряются блаженнами с тропари

ями 6-й песни канона праздника, литургийный Апостол — 1 Кор 1. 18–24. В Мессинском Типиконе отмечено пение на блаженных на литургии тропарей 6-й песни канона В. во все дни попразднства до отдания. Чтения суббот и недель перед В. и по В. те же, что и в Типиконе Великой ц. (но Евангелие субботы по В. — Ин 8. 21–30).

Праздник В. согласно Иерусалимскому уставу. В Иерусалимском уставе, получившем повсеместное распространение в греч. правосл. Церквах в XII–XIII вв., у юж. славян с кон. XIII–XIV в., в Русской Церкви с кон. XIV–XV в., в Грузинской Церкви в XIII–XV вв., начиная с его наиболее ранних сохранившихся редакций (*Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 29–30) и вплоть до Типикона, используемого ныне в Русской Церкви, устав праздника В. и окружающих его дней в целом один и тот же.

Праздничный цикл состоит из предпразднства 13 сент., праздника 14 сент. и 7 дней попразднства, включая отдание 21 сент. (впрочем, в наиболее ранних редакциях Иерусалимского устава отдание В. может отмечаться уже 15 сент.). В день предпразднства 13 сент. соединяются 3 последования: Обновления храма Воскресения в Иерусалиме, предпразднства В. и сщмч. Корнилия. Служба имеет праздничный характер (великая вечерня со входом и паремиями, утрени с великим славословием — см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*) в память об Обновлении храма Воскресения в Иерусалиме; на службе, в частности, поется тропарь предпразднства $\tau\omicron\nu\ \zeta\omega\omicron\tau\omicron\upsilon\nu\ \Sigma\tau\alpha\upsilon\rho\nu\ \tau\eta\varsigma\ \sigma\eta\varsigma\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\tau\eta\tau\omicron\varsigma$ (Животворящий крѣтъ твоа блáгости); служба на литургии — только праздника Обновления.

Под 14 сент. служится малая вечерня, перед к-рой иерей и диакон переносят Крест из сосудохранильницы в жертвенник, а после — из жертвенника в алтарь, при пении тропаря и кондака В. и в сопровождении 2 священосцев. В совр. практике перенесение Креста обычно совершается внутри алтаря с жертвенника на престол (как правило, уже непосредственно перед началом *всенощного бдения*), хотя в нек-рых местах существует традиция переноса с выходом из сев. дверей алтаря и входом в св. врата (Настольная книга священника. С. 107–108). Устав

малой вечерни, всенощного бдения и литургии такой же, как и в др. двенадцатые Господские праздники. Особенность В. составляют пение «Воскресение Христово видевше» после утреннего Евангелия и совершение чина воздвижения Креста и поклонения ему после великого славословия на утрени. Во время всенощного бдения вплоть до великого славословия Крест находится на св. престоле, перед ним горит свеча. На 9-й песни канона утрени стихи библейских песней заменяются 2 праздничными припевами (припевы для 9-й песни В. стали употребляться достаточно поздно, их нет в московских печатных Типиконах и Псалтирях XVII в.).

В Русской Церкви с XV в. принято прибавлять к полиелею на праздничной утрени *избранный псалом с величанием* в качестве припева. В частности, на праздник В., согласно совр. рус. практике, во время пения полиелея духовенство не выходит в алтаре (но св. врата открываются), чтобы 1-й раз величание прозвучало перед Крестом, находящимся на св. престоле. Помазание молящихся освященным елеем, в др. праздники на практике совершаемое после чтения Евангелия, в этот день переносится на конец утрени, после поклонения Кресту (*Булгаков С. В.* Настольная книга для священно-церковно-служителей. М., 1993^р. [Т. 1.] С. 366).

На литургии антифоны и вся служба посвящены празднику (чтения, как в Типиконе Великой ц., состав Апостола и Евангелия отличаются: 1 Кор 1. 18–24 и Ин 19. 6b — 11, 13–20, 25–28, 30–35). Чтения суббот и недель до В. и после В. в основном те же, что и в Типиконе Великой ц. (но Евангелие субботы перед В. — Мф 10. 37–11. 1, субботы по В. — Ин 8. 21–30). В воскресенье перед В. предписано петь прокимен из Пс 27 (из числа воскресных) и аллилуиарий из Пс 88. В неделю по В. прокимен и аллилуиарий праздника. Крест остается в храме вплоть до отдания праздника.

Согласно совр. греч. Типикону (см.: *Βιολάκης*. Τυπικόν. Σ. 73–77), основанному на Иерусалимском уставе, но отражающему упрощенную греч. приходскую практику (см. *Βιολάκης Типикон*), всенощное бдение под В. не совершается; в конце вечерни трижды поется тропарь праздника $\Sigma\delta\delta\omicron\nu\ \text{K}\acute{\upsilon}\rho\iota\epsilon\ \tau\omicron\nu\ \lambda\alpha\acute{\omicron}\nu\ \sigma\omicron\upsilon$.



(Спаси, гди, люди твоа). Утреннее Евангелие читается перед каноном (а не по 8-й песни, как в др. случаях совершения праздничной утрени), канон поется на 6. На литургии поют антифоны праздника, входное, к к-рому припеваются Σδσον ἡμᾶς Υἱὲ Θεοῦ ὁ σαρκὶ σταυρωθεὶς (Спаси ны сие вжити, плотию распныйся.); тропарь и кондак В. Особенностью службы в неделю по В. является соединение только воскресного и праздничного последований.

Святоотеческие чтения праздника В. На утрени или на всенощном бдении В. в визант. монастырских Типиконах и патристических Лекционариях (сборниках святоотеческих слов на праздники) предписывается читать одно или неск. из следующих слов (см.: *Виноградов В. П.* Уставные чтения. Серг. П., 1914): 1) Александра Монаха (VI в.) (CPG. № 7398; в слав. четвх сборниках (включая Великие Минеи Четы митр. Макария) и московском первпечатном Типиконе 1610 г. имя автора неверно указано как «Хрус уединенный»); 2) и 3) прп. Андрея Критского (VIII в.) (CPG. № 8179 и 8180); 4) свт. Софрония Иерусалимского (VII в.) (CPG. № 7639); 5) и 6) Пантолеона, пресвитера византийского (VII в.) (CPG. № 7915 и 7918); 7) о явлении Креста равноап. Константину и об обретении Креста, известное в ряде версий (ВНГ. № 397–409); 8) свт. Василия Селевкийского (V в.) (CPG. № 6662); 9) еп. Севериана Габальского (кон. IV – нач. V в.) (CPG. № 4270); 10) свт. Иоанна Златоуста (кон. IV – нач. V в.) (CPG. № 4525); а также беседы свт. Иоанна Златоуста на евангельские повествования о Страстях Христовых (на Мф 21. 12–46, (Беседы на Мф. 67–68 // PG. 58. Col. 631–648) и на Ин 18. 37–19. 5, 16–18 (Беседы на Ин 84–85 // PG. 59. Col. 447–468)) и др. (см.: ВНГ. № 410–451). В частности, совр. рус. Типикон предписывает читать слово Александра Монаха в качестве *великого чтения* на всенощном бдении, а беседы свт. Иоанна Златоуста на Мф и Ин в качестве чтений после кафизм и 3-й песни канона.

В неделю по В. в нек-рых списках Иерусалимского устава указывается чтение ороса VI Вселенского Собора (*Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 329); то же указание — в нек-рых греч. печатных Типиконах (напр., в венецианском

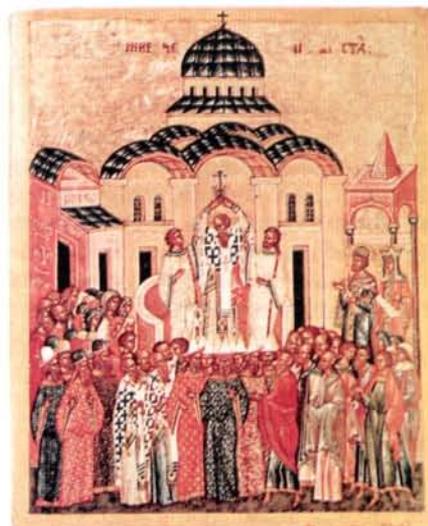
издании 1577 г.) и Минеях. Появление такого указания связано с предписанием Типикона Великой ц. читать 15 сент. орос VI Вселенского Собора (в связи с памятью Собора в этот день), а также, возможно, с неправильным пониманием указаний более ранних памятников о совершении после вечерни В. чина «в Трулльской палате» (см. выше).

Чин воздвижения Креста в иерусалимских памятниках засвидетельствован начиная с V в.: в арм. переводе иерусалимского Лекционария этого времени упоминается церемония поднятия Креста для обозрения всеми молящимися, составлявшая часть празднования Обновления (*Re-nouix*. Lectionnaire arménien. P. 362–363). В груз. переводе иерусалимского Лекционария, отражающем практику V–VII вв., чин воздвижения описан подробно. Он совершался 14 сент. в 3-м часу дня (считая от рассвета, т. е. после утрени) и начинался с того, что служащие входили в диаконник, облачались, украшали Крест или даже 3 Креста и полагали их на престоле. Чин включал 3 воздвижения, каждое из к-рых предварялось группой молитв и песнопений (ектения, молитва, прокимен (непсалмический), ипакои и еще одна ектения) и сопровождалось 50-кратным «Господи, помилуй». Прокимен 1-го воздвижения: «Поклоняемся, Христе, копыю прободшему», со стихом Пс 59. 5; 2-го: «Да просветит нас свещество на Крест», со стихом Пс 96. 6; 3-го: «Кресту Твоему, Христе, поклоняемся», со стихом Пс 85. 17. При 1-м воздвижении между молитвой и прокимном читали «Отче наш», при 3-м не было начальных ектении, молитвы и ипакои. После 3-го воздвижения Крест омывали благовонной водой (она раздавалась народу после литургии) и все прикладывались к нему; затем Крест вновь полагали на престол и начинали Божественную литургию (*Tarchnischvili*. Grand Lectionnaire. Т. 2. [Pars. 1.] P. 44. [Pars. 2.] P. 37).

По крайней мере к VI в. чин уже был известен и совершался не только в Иерусалиме, но и в др. местах христ. мира: так, Евагрий Схоластик (*Evagr. Schol. Hist. eccl. IV 26*) сообщает об обряде поднятия Креста и его обнесения вокруг храма, происходившем в Апамее Сирийской. Составитель «Пасхальной хроники» VII в., отмечая празднование В. в

К-поле в 614 г., говорит о «3-м воздвижении» (PG. 92. Col. 988), что указывает на существование к тому времени в К-поле сложного чина воздвижения.

Согласно послеиконоборческому Типикону Великой ц., в Св. Софии чин воздвижения Креста совершался после входа на утрени, вслед за тропарями в честь Креста; чин описан кратко: Патриарх, стоя на *амвоне*, возносил Крест, держа его в руках, а народ возглашал: «Господи, помилуй»; это повторялось трижды (*Ма-*



Воздвижение Креста.
Икона-таблетка из собора Св. Софии
в Новгороде. Кон. XV в.
(НГОМЗ)

teos. Turicop. Т. 1. P. 30). Изображение святителя, стоящего на амвоне и возвышающего Крест, вошло в традиц. иконографию праздника В.

В Дрезденском списке и списке Типикона 1063 г. (Paris. Gr. 1590 — *Ibid.*; *Дмитриевский*. Древнейшие патриаршие Типиконы. С. 284–292) приведены подробности к-польского чина: после утреннего входа на великом славословии Патриарх с Крестом шел на амвон в сопровождении скевофилаксы или хартулария и певцов (певцы пели те же тропари, что и на Пс 50 утрени). На амвоне Патриарх полагал Крест на столик, совершал 3 поклона до земли, и начиналось священнодействие, состоявшее из 3 циклов по 5 воздвижений. Сначала Патриарх шел на вост. сторону амвона, где и воздвигал Крест, медленно поднимая руки. Во время этого диаконы и весь народ возглашали «Господи, помилуй» 100 раз. При пении 3 последних «Господи, помилуй»



Патриарх трижды осенял Крестом на восток. Таким же образом совершалось воздвижение Креста на юж., зап., сев. и снова на вост. стороны (в ркп. Paris. gr. 1590 5-е воздвижение не упомянуто). Затем, после небольшого отдыха (во время к-рого певцы пели тропарь 2-го плагально-го, т. е. 6-го, гласа Σήμερον τὸ προφητικὸν πεπλήρωται λόγιον: (Днесь пророческое исполнено слово:)), Патриарх начинал 2-й цикл воздвижений с 5-кратным возвышением Креста и пением «Господи, помилуй» (по 80 раз) и вновь отдыхал (певцы пели тропарь того же гласа Μόνον ἐπέγη τὸ ξύλον (Тóкми водрѣзѣса дрѣво:)). Наконец, Патриарх совершал 3-й цикл воздвижений по тому же чину, но с пением «Господи, помилуй» по 60 раз. После завершения воздвижений пели Ὁ ὑψωθείς ἐν τῷ σταυρῷ ἐκουσίως (Вознесѣйсѣ на крѣтъ волею) и начиналась Божественная литургия (без антифонов). Особенности совершения чина с участием визант. императора подробно описаны в кн. «О церемониях византийского двора» имп. Константина Багрянородного (I 31 (22)).

Описанный к-польский кафедральный чин воздвижения встречается и в слав. рукописях (напр., в новгородском Требнике XIV в. (РНБ. Соф. 1056), в болг. Енинском Апостоле XI в.), с тем отличием, что Крест предписано воздвигать на восток, запад, юг, север и снова на восток, т. е. стороны меняются согласно принципу осенения крестным знаменем.

В Типиконах студийской традиции чин воздвижения основан на к-польском чине, но по сравнению с ним упрощен. Он входит в заключительную часть утрени, вместо 3 циклов по 5 воздвижений совершается один, состоящий из 5 воздвижений: дважды на восток и по одному разу на остальные стороны света.

Согласно Студийско-Алексиевскому Типикону (Пентковский. Типикон. С. 408–409), чин воздвижения совершался в конце утрени, после Трисвятого, «Крѣстови твоѣмѹ поклонѣмсѣ» и поклонения Кресту с пением стихир. Он начинался с 3 тропарей (двух 6-го и одного 7-го гласов, тех же, что и в Типиконе Великой ц.); Крест воздвигал игумен в алтаре с разных сторон св. престола (на восток, север, запад, юг и снова на восток). После чина возглашали ектению утрени и следовал 1-й час.

Согласно Евергетидскому Типикону, чин воздвижения совершали не в алтаре, а в храме: после тропаря Σῶσον Κύριε τὸν λαόν σου (Спаси, гди, люди твоѣ:) иерей трижды осенял Крестом на восток при громком пении «Господи, помилуй» (трижды) и затем медленно поднимал Крест при пении «Господи, помилуй» 97 раз (что в сумме дает 100), далее священнодействие повторялось на юг, запад, север и снова на восток (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 273–274). Сходным образом чин описан и в южно-италийских студийских Типиконах (напр.: Agranz. Turicon. P. 24; Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 812, 839–840).

В Типиконе прп. Георгия Мтацминдели (Кекелидзе. Литургические груз. памятники. С. 232–234) описаны 2 варианта чина воздвижения. 1-й соответствует приведенному в Евергетидском Типиконе (порядок сторон света другой: восток, север, запад, юг и снова восток). Во 2-м варианте чин воздвижения Креста совершает Патриарх, особенностью является, напр., большое количество песнопений после входа на славословии, что указывает на более тесную связь с практикой Великой ц.

В Иерусалимском уставе, начиная с наиболее ранних редакций и заканчивая совр. изданиями, чин воздвижения Креста сохраняет черты, известные по студийским памятникам: он совершается после великого славословия и пения тропаря Кресту «Спаси, гди, люди твоѣ», состоит из 5-кратного осенения Крестом и возвышения его на стороны света (на восток, юг, запад, север и снова на восток). Существенным изменением по сравнению со студийскими памятниками является добавление в чин 5 диаконских прошений (соответствующих осенениям Крестом), после каждого прошения поется «Господи, помилуй» 100 раз (Кекелидзе. Литургические груз. памятники. С. 328–329; Дмитриевский. Описание. Т. 3. С. 30). Согласно Иерусалимскому уставу, прежде чем возвысить Крест, иерей должен склониться к земле так, чтобы его голова отстояла от земли на пядь (греч. σπιδωστή, ок. 20 см). В ходе исправления богослужебных книг, происходившего в Русской Церкви во 2-й пол. XVII в., был изменен порядок сторон света во время чина: Крест воздвигается на восток, запад, юг, север и снова на восток. Такой

порядок вошел в послереформенное издание Типикона (М., 1682) и сохраняется до наст. времени (см.: Никольский. С. 580–582).

Чин воздвижения Креста является неотъемлемой частью праздничного богослужения 14 сент. В состав служащего духовенства может входить как Патриарх с сонмом духовенства, так и священник с диако-



Патриарх Московский и всея Руси Алексий II совершает чин воздвижения Креста в ц. Преображения Господня храма Христа Спасителя в Москве. Фотография. 1996 г.

ном. В частности, в ответ на вопрос еп. Сарайского Феогноста отцы К-польского Собора 1301 г., сославшись на правила прп. Феодора Студита, разрешили возглавлять этот чин игумену, а не только архиерею, а свт. Киприан Московский († 1406) в послании 1395 г. к новгородскому духовенству писал, что в этот день Крест должно воздвигать во всякой церкви, пусть там будет даже только один священник (видимо, духовенство смушал вопрос о совершении чина без диакона — Макарий. История РЦ. Кн. 3. С. 176). Но в монастырском Типиконе нач. XVII в. (ГИМ. Син. № 335) отмечено, что чин воздвижения Креста в соборных храмах бывает ежегодно, а в других — только в те годы, когда В. приходится на субботу или воскресенье (Горский, Невоструев. Описание. Отд. 3. Ч. 1. С. 334).

В старопечатном московском Типиконе 1641 г. появилось указание, что Крест воздвигают только в соборных храмах и мон-рях, а в обычных приходских храмах совершается лишь поклонение Кресту по чину Крестопоклонной недели (Л. 153).





Это указание было перенесено и в исправленный Типикон 1682 г. и с тех пор печатается во всех изданиях рус. Типикона. По мнению Н. Д. Успенского, появление этого указания связано с неправильным пониманием фразы греч. Типиконов совершать земные поклоны перед Крестом в любой день, «даже в субботу или воскресенье» (*Успенский*. С. 56–57). В наст. время в Русской Церкви чин воздвижения Креста совершается только в соборах, а в монастырях и на приходах — лишь с благословения правящего архиерея; в совр. греч. практике, напротив, может совершаться во всех храмах без исключения.

Несмотря на предписание Иерусалимского устава преклоняться при воздвижении Креста почти до земли, в России в кон. XIX — нач. XX в. иногда привязывали к Кресту длинные ленты и довольствовались прикосновением к земле только этих лент, почти не склоняясь при этом; эта практика подвергалась осуждению (*Булгаков*. Настольная книга. [Т. 1.] С. 366; Настольная книга священника. 1998. С. 106–107).

Согласно нек-рым памятникам, при совершении чина воздвижения Креста отменяется сугубая ектения утрени «*Помысли насъ, бже*» (потому, что сходные с ней прошения входят в состав чина). На Крест во время воздвижения, как правило, возливают душистую воду (*Никольский*. С. 580–583).

Праздник В. на латинском Западе появился только в 1-й пол. VII в., вероятно в период понтификата папы Гонория I (625–638). Возможно, установление праздника связано с событием возвращения Креста из персид. плена в 631 г. (*Van Tongeren*. P. 41–77). Поначалу В. не имело статуса самостоятельного праздника и отмечалось лишь как поклонение Кресту, дополняющее традиц. рим. память священномучеников Корнилия Римского и Киприана Карфагенского 14 сент. Постепенно празднование В. становилось более торжественным и стало праздником среднего разряда.

В Сакраментариях и Миссалах приводится ряд молитв для мессы на В.; в качестве чтений мессы избираются Флп 2. 5 (или 8) — 11, или Кол 1. 26–29 и Мф 13. 44, или Ин 3. 1–15 (или 16), или Ин 12. 31–36. Чтения Тридентского Миссала: Флп 2. 5, 8–11 и Ин 12. 31–36; послере-

форменного современного (см. *Novus ordo*): Флп 2. 6–11 и Ин 3. 13–17. В день В. совершалось поклонение Кресту, состоявшее из молитвы и целования Креста и аналогичное поклонению Кресту в *Великую пятницу*. Лат. молитвы и песнопения В., как известные по рукописям, так и опубликованные в литургических книгах, собраны и прокомментированы в кн. Л. ван Тонгерена (*Idem*. P. 81–252; рус. переводы нек-рых из них см. в кн.: *Скабалланович*. С. 168–173).

В галликанском и испано-мосарабском обрядах вместо праздника В. был известен праздник обретения Креста 3 мая (*Van Tongeren*. P. 253–298).

Гимнография. По сравнению с гимнографией др. двенадцатых праздников далеко не все песнопения В. связаны именно с этим событием, многие из них входят в состав крестных песнопений Октоиха (на службах сред и пятниц всех гласов), а также в последования др. праздников в честь Креста: Происхождения Честных Древ 1 авг., Явления знака Креста на небе 7 мая, Крестопоклонной недели Великого поста, т. е. составляют единый корпус гимнографических текстов, посвященных Кресту Господню.

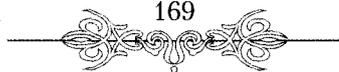
Ряд песнопений в последовании праздника В. традиционно включают моления за императора и прошения о даровании ему и его воинству победы. В совр. рус. изданиях строки, содержащие прошения о царе, или удалены, или переформулированы, что было обусловлено историческими обстоятельствами. Причину появления таких прошений следует видеть в правосл. понимании Креста как знамения победы (что сделало Крест частью визант. воинской символики), а также в том, что обретение Креста и установление праздника В. состоялось благодаря в первую очередь святым равноапостольным Константину и Елене. Последнее подтверждается наличием особой памяти святых Константина и Елены в Синайском Канонаре IX–X вв. (известен по приложению к греч. службному Евангелию X–XI вв. *Sinait. gr.* 210 и по рукописи IX–X вв. *Sinait. gr.* 1598 (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 196–197), отражает смешанную традицию, основанную на Студийском уставе, кафедральном к-польском песенном последовании и отчасти древней иерусалимской богослужебной практике) 15 сент., т. е. на следующий день после В. Установление этой памяти выражает ту же идею, что и установление памяти Пресв. Богородицы на следующий день после Рождества Христова или памяти св. Иоанна Предтечи на следующий день после Крещения Господня, —

сразу после события прославляются те лица, к-рые имели первостепенное значение для его осуществления. Прославление Креста и моление об императоре были тесно связаны между собой в понимании византийцев (*Асмус*. 2004).

В совр. богослужебных книгах правосл. Церкви последование предпразднства В. помимо седальна по 3-й песни канона и нескольких стихир включает тропарь 4-го гласа *Τὸν ζωοποιὸν σταυρὸν τῆς σῆς ἀγαθότητος*: (Животворящий крѣтъ твоѣа бл҃гости:) и канон 4-го гласа (ирмос: *Τριστάτος κραταιοῦς*: (Трїстѣты крѣпкїа:), нач.: *Ἀγάλλου οὐρανὸν, καὶ ἡ γῆ εὐφρανέσθω*: (Веселїса нѣо, ѡ землѣ радѣїса:)).

Последование В. содержит: тропарь 1-го гласа *Σῶσον Κύριε τὸν λαὸν σου*: (Спасї, гдї, люди твоѣа:), кондак 4-го гласа *Ὁ ὑψωθείς ἐν τῷ Σταυρῷ ἐκουσίως*: (Вознесїїса на крѣтъ волею:), канон прп. Космы Маюмского 4-го плагального, т. е. 8-го, гласа (акrostих: *Σταυρῷ πεποϊθῶς ὕμνον ἐξερεύομαι* (Уверенно изливаю гимн Кресту), ирмос: *Σταυρὸν χαράζας Μωσῆς* (Крѣтъ начертѣвз мωїсеї:), нач.: *Τὸν τύπον πάλαι Μωσῆς, τοῦ ἀχράντου πάθους, ἐν ἑαυτῷ προέφηνε* (Образъ дрѣвле мωїсеї пречїстѣм стртн въ себѣ самѡмъ проовразї:)), большое количество стихир (22 самогласна и 5 циклов подобнов), 6 седальнов и 2 свегильна. Канон в последовании В. только один, но 9-я песнь в нем включает 2 ирмоса и 2 цикла тропарей, причем 4 последние буквы акrostиха 8-й и 1-й группы тропарей 9-й песни канона продублированы во 2-й группе тропарей 9-й песни. Необычность такой структуры канона объясняет предание, сохранившееся на Афоне. Прп. Косма, прийдя в Антиохию на праздник В., услышал в одном храме, что его канон поют не на тот напев, к-рый он имел в виду, составляя канон. Прп. Косма сделал певцам замечание, но они отказались исправить ошибку; тогда преподобный открыл им, что он и есть составитель канона, и в доказательство составил еще одну группу тропарей 9-й песни (*Скабалланович*. С. 87–88; *Филарет* (*Гумилевский*). Песнопевцы. С. 241–242). В рукописях (напр.: ГИМ. Син. Греч. № 414, XV в.; РГБ. Ф. 304. № 780, 1549 г.) сохранились визант. толкования на этот канон, на основе к-рых свое толкование написал прп. Никодим Святогорец (*Νικόδημος Ἀγιορείτης*. Σ. 41–142; рус. пер.: Толкование канона на Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня / Сост. Никодим Святогорец; пер. с греч. под ред. И. Н. Корсунского. М., 1899. М.; СПб., 1998^р).

Последование попредздства в основном повторяет гимнографию 1-го дня праздника, ежедневно используются праздничный канон и часть самогласнов; подобны (стихиры и седальны), как правило, свои для каждого из дней попредздства. Комментированные рус.

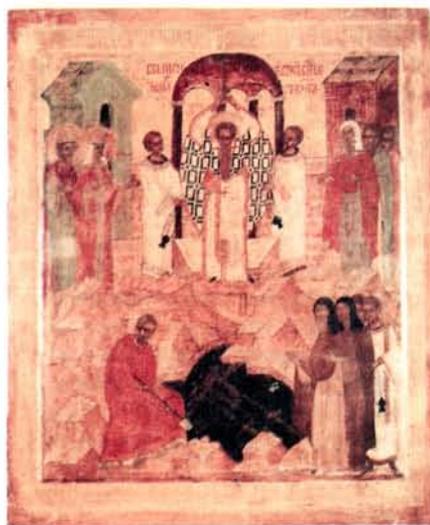


переводы песнопений В., его пред- и по-
 празднства содержатся в кн. «Воздви-
 жение Честного Креста» (К., 1915)
 М. Н. Скабаллановича (Скабалланович.
 С. 32–136).

В совр. печатных Минеях и в рукопи-
 сях встречаются и др. каноны В. Ка-
 ноны предпразднства В.: 2-го гласа, с
 именем Георгий в богородичнах (без
 акростиха, ирмос: Δεῦτε λαοί, ᾄσωμεν
 (Приндите, людѣ, воспоймъ:), нач.: Ἦ τοῦ
 σταυροῦ σήμερον χάρις προλάμπασα
 (Креста сегодня воссияла благодать));
 4-го гласа, творение Патриарха Германа
 (К-польского?) (без акростиха, ирмос:
 Ἄισομαί σοι Κύριε ὁ Θεός μου (Воспоиò
 тебѣ, гди вѣже мой:), нач.: Ἄισομαί σοι Κύ-
 ριε ὁ Θεός μου, ὅτι τὸ ξύλον τοῦ σταυροῦ
 ἡμῶν ἐφανερώσας (Воспою Тебе, Гос-
 поди Боже мой, ибо древо Креста нам
 явилось), со 2-й песнью (Евергетидский
 Типикон указывает петь этот канон на
 панихис вечером под праздник)); 4-го
 гласа, без указания авторства (без акро-
 стиха, ирмос: Ἄισομαί σοι Κύριε ὁ Θεός
 μου (Воспоиò тебѣ, гди вѣже мой:), нач.:
 Ἄισομαί σοι Κύριε ὁ Θεός μου, ὅτι ἀνέ-
 δεῖξας ἡμῖν τρόπαιον ἀήτητον (Воспою
 Тебе, Господи Боже мой, ибо воздвиг
 нам несокрушимое знамение победы));
 плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа, состав-
 ленный по образцу канона прп. Космы
 и с его ирмосами, без указания автор-
 ства (акростих, проходящий через ирмо-
 сы и тропари, совпадает с акростихом
 канона прп. Космы, нач.: Τὸν τόπον μὲν
 οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς ἐδήλου (Образ неба и
 земли явился)). Каноны В.: ямбический
 плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа,
 творение Матфея Камариотиса (акро-
 стих (из 141 буквы): Σταυρὸς ἀερθεὶς
 χεῖρεσιν ἀγαθῶν ἱερῶν (Крест, подни-
 маемый руками славных переев...), нач.:
 Σέσωκε τὸ πρὶν λαὸν Ἰσραηλῆτην (Спас
 [Господь] прежде народ израильский));
 плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа, творе-
 ние архиеп. Андрея (Критского?) (без
 акростиха, ирмос: Ἄισομεν τῷ Κυρίῳ τῷ
 διαγαγόντι τὸν λαὸν αὐτοῦ (Поймъ гдѣи,
 проведшемъ людѣи своа:), нач.: Ἄισομεν τῷ
 Κυρίῳ, τῷ διὰ τοῦ ξύλου τοῦ σταυροῦ
 αὐτοῦ (Поем Господу, который древом
 Креста Своего)); 1-го гласа (без акро-
 стиха, ирмос: Ὡδὴν ἐπνίκιον (Пѣнь по-
 вѣдиди:), нач.: Ἐκ γῆς φανερούμενον τὸ
 κεκρυμμένον (От земли являющееся
 скрытое)); ямбический с акростихом
 Σταυροτόποις πελάγεσι ἐλή οὐρεὶ σῶμα
 θεοῦ (Крестообразными морями на
 горы божественную плоть); 1-го гласа,
 творение Андрея (без акростиха, ирмос:
 Διὰ στόλου πυρὸς καὶ νεφέλης (Гроупомъ
 огненнымъ и облачнымъ:), нач.: Προκα-
 θάραντες σῶμα καὶ φρένας πνευματικῶς
 συνέκθωμεν, πιστοί (Предочистив плоть
 и ум, духовно да сойдемся, верные), со
 2-й песнью; в слав. памятниках студий-
 ской традиции предписывается петь
 этот канон 15 сент.) (АНГ. Т. 1. Р. 236–

262; Ταμεῖον. Σ. 43–45; Παλαδόπουλος-
 Κεραμεύς. Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη. Τ. 3.
 Σ. 333; Γορσκίη, Невоструев. Описание.
 Отд. 3. Ч. 2. С. 8; Ягич. Служебные Ми-
 неи. С. 0127–0133).

В печатные Миней не вошли особые
 праздничные тропари на блаженных,
 практика пения таких тропарей была
 известна в студийскую эпоху, в частно-
 сти, она упомянута в Студийско-Алек-
 сиевском Типиконе, где в описании
 службы В. помимо прочего говорится:
 «Не поему помяни насъ Христе. нъ въ
 того место ирмос» (см. ст. Блаженны).
 В греч. рукописях сохранился цикл та-



Воздвижение Креста.
 Икона из ц. Покрова Пресв. Богородицы
 с. Лядины Каргопольского р-на
 Архангельской обл. 2-я четв. XVI в.
 (ГРМ)

ких тропарей для праздника В. 4-го гласа,
 с ирмосом Διὰ ξύλου ὁ Ἄδαμ (Дрѣ-
 вома ѿ адама) (Никофорова А. Празднич-
 ные блаженны из греч. Миней IX–
 XII вв. 6-ки мон-ря вмц. Екатерины на
 Синае // БСб. 2002. Вып. 10. С. 159);
 в славянских присутствует еще один
 цикл 8-го гласа, с ирмосом «Помяни
 нас, Христе» (Пентковский А. М. Празд-
 ничные и воскресные блаженны в
 визант. и слав. богослужении VIII–
 XIII вв. // Старобългаристика. София,
 2001. № 15/3. С. 50–52, 58; Верецагин Е. М.
 Церковнослав. книжность на Руси. М.,
 2001. С. 337–338).

Лит.: Νικόδημος Ἀγορεύτης. Ἑορτοδρόμιον.
 Θεσσαλονίκη, 1987^α. Τ. 1; Nestle E. Die Kreuz-
 auffindungslegende // BZ. 1895. Bd. 4. S. 319–
 344; Никольский. Устав. Т. 2. С. 577–584; На-
 столыная книга священника: Разрешение
 недоуменных вопросов из пастырской прак-
 тики. М., 1998; Straubinger J. Die Kreuzauf-
 findungslegende: Untersuch. über ihre altchristl.
 Fassungen mit besonderer Berücksichtigung d.
 syr. Texte. Paderborn, 1912. (Forsch. z. christl.
 Literatur- und Dogmengeschichte; 11/3); Ска-
 балланович М. Н. Воздвижение Честного Кре-
 ста. К., 1915. Серг. П., 1995^б. (Христ. празд-

ники; 2); Успенский Н. Д. Чин Воздвижения
 Креста: Ист.-литург. очерк // ЖМП. 1954. № 9.
 С. 49–57; Пицуневская Н. В. Мартирий Кири-
 ака Иерусалимского // Она же. Ближний Вос-
 ток. Византия. Славяне. Л., 1976. С. 186–217;
 Duval Y. Loca sanctorum Africae: Le culte des
 martyrs en Afrique du IV^e au VII^e siècle. R.,
 1982 Heid S. Der Ursprung der Helenallegende
 im Pilgerbetrieb Jerusalems // JAC. 1989.
 Bd. 32. S. 41–71; Borgehammar S. How the
 Holy Cross was Found: From Event to Me-
 dieval Legend. Stockholm, 1991; Drijvers J.-W.
 Helena Augusta: The Mother of Constantine
 the Great and the Legend of Her Finding of the
 True Cross. Leiden, 1992; Fraser M. The Feast
 of the Encaenia in the IVth Century and in the
 Ancient Liturgical Sources of Jerusalem, Diss.:
 Durham, 1995; Lingas A. Festal Cathedral Ves-
 pers in Late Byzantium // ОСП. 1997. Vol. 63.
 P. 421–448; Van Tongeren L. Exaltation of
 the Cross: Towards the Origins of the Feast of
 the Cross and the Meaning of the Cross in Early
 Medieval Liturgy. Leuven, 2000; Лосева О. В.
 Рус. месящесловы XI–XIV вв. М., 2001; Пент-
 ковский А. М. Студийский устав и уставы
 студийской традиции // ЖМП. 2001. № 5.
 С. 69–80; она же. Богослужебный Синаксарь
 к-польского мон-ря Христа Человеколюбца
 // БВ. 2004. № 4. С. 177–208; Асмус В., прот.
 Всемирное Воздвижение Честного и Живо-
 творящего Креста: Эртол. этюд // Импер-
 ское возрождение. М., 2004. Вып. 1. С. 51–60.

Диак. Михаил Желтов,
 А. А. Лукашевич

Иконография. Изображения события
 обретения Креста равноап. имп. Еленой
 известны с IX в. (миниатюра из «Слов
 Григория Назианзина» — Paris. NB. Gr.
 510. F. 285). Однако в основу компози-
 ции В. на раннем этапе формирования
 иконографии легла не историческая
 сцена с Патриархом Макарием, а изобра-
 жение чина воздвижения Креста в со-
 боре Св. Софии в К-поле. Самый ран-
 ний пример — миниатюра из Мино-
 логия Василия II (Vat. gr. 1613. F. 35,
 976–1025 гг.): епископ стоит на ступен-
 чатом амвоне перед алтарем, держа в
 вытянутых руках Крест. С незначи-
 тельными отличиями в деталях эта сцена по-
 вторяется в миниатюрах из Синаксарей
 (Синаксарь Захарии Валашкертского —
 Кекол. А 648, 1-я четв. XI в.), из Лекци-
 онариев (Dionys. Cod. 587. F. 119v, XI в.;
 Pantel. Cod. 2. F. 189v, XII в.), из Псал-
 тирей (Лондонская (Феодоровская)
 Псалтирь — Lond. Add. 19352, 1066 г.;
 Балтиморская — Baltim. W. 733. F. 66v,
 XIV в.; Киевская — РНБ. ОЛДП. F. 6.
 Л. 137, 1397 г.), на иконах (мон-рь вмц.
 Екатерины на Синае). В Евангелии с си-
 наксарем XI в. (Vat. gr. 1156. F. 250v)
 представлены 2 сцены: «Поклонение
 Кресту» — слева подходят клирики, кла-
 няясь Кресту, лежащему на престоле,
 справа — епископ (с нимбом) держит
 кадило и Евангелие, за ним 3 епископа
 (без нимбов); «Воздвижение Креста» —
 на амвоне епископ (с нимбом) с Крес-
 том и 3 клирика, 2 слева, 1 справа, — все
 в повороте вправо. В Псалтирях сцена
 В. иллюстрирует псалом 98, воздвигаю-

щим на амвоне Крест представлен свт. Иоанн Златоуст. Возможно, это связано с тем, что на 14 сент. приходится память этого святителя, а также с тем, что он является одним из основоположников к-польской богослужебной традиции.

Обряд воздвижения Креста в соборе Св. Софии в К-поле с участием императора подробно описан в трактате «О церемониях византийского двора» сер. X в., однако изображения императора в этой сцене появляются только в палеологовскую эпоху. В настенном минологии в ц. Успения Богородицы мон-ря Грачаница (Косово и Метохия, Сербия), ок. 1320 г., под 14 сент. традиционно изображен на амвоне святитель с Крестом в руках, справа от амвона фронтально стоит император с Крестом на длинном древке, за ним — певцы в острокопечных шапках и люди. В верхней части композиции расположены поясные изображения свт. Иоанна Златоуста и св. Папы. У святителя, стоящего на амвоне, длинная борода, что отличает его от свт. Иоанна Златоуста и позволяет отождествить с Патриархом Макарием. Цикл, посвященный явлению Креста имп. Константину и истории обретения Креста имп. Еленой, представлен в росписи ц. мон-ря Св. Креста (Ставрос ту Агасмати) близ Платанистасы (Кипр), 1494 г.

В рус. иконах XV–XVI вв. изображение В. получает дальнейшее развитие. Многолюдная сцена предстает на фоне одноглавого храма, в центре на полукруглом амвоне стоит Патриарх с поднятым над головой Крестом, украшенным веточками растений, его поддерживают под руки диаконы; справа под киворием — царь и царица; на 1-м плане — певцы. Самое раннее изображение такого извода сохранилось на табличке из новгородского собора Св. Софии (кон. XV в., НГОМЗ), а также повторяется на следующих иконах: трехрядница «Воздвижение. Чудо Георгия о змие. Избранные святые» из собрания И. С. Остроухова (нач. XVI в., ГТГ); «Воздвижение» 2-й пол. XVI в. (ГТГ); трехрядница «Воздвижение. Покров. Избранные святые» (1565, ГТГ); двусторонняя «Богоматерь Воплощение. Воздвижение Креста» (XVI в., ГИМ). Др. вариант той же иконографии представлен на иконе 1613 г. из мон-ря Бистрица в Румынии, где царь и царица стоят по сторонам от Патриарха, молитвенно вытянув руки. Этот исторический вариант иконографии развился под влиянием парных изображений св. равноапостольных Константина и Елены с Крестом в руках, известных с X в. (росписи церквей в Каппадокии, X в., в кафеликоне мон-ря Оснос Лукас в Фокиде (Греция), 30-е гг. XI в., и др.) и получивших широкое распространение в росписях XII–XIV вв., а также встре-

чающегося обычно на ставропектах изображения св. равноапостольных Константина и Елены, предстоящих в молитве Кресту. В XVII в. такая иконография, дополненная изображением царя Алексея Михайловича, царицы Евдокии и Патриарха Никона, становится популярна в рус. искусстве.

О связи иконографии св. равноапостольных Константина и Елены с праздником В. может свидетельствовать их изображение в Мартириевской паперти Софийского собора в Новгороде (XI в.), освящение к-рого состоялось 13 сент. (в день праздника Обновления храма Воскресения Христова в Иерусалиме, когда по рус. месяцесловам положено поклонение Кресту и в предпразднство В.). На иконе двухряднице (ГРМ, XVI в.) представлены оба иконографических варианта.

Лит.: Антонова, Мневa. Каталог. № 399, 625; LCI. Bd. 7. Sp. 478; Смирнова Э. С., Лаурин В. К., Гордиенко Э. А. Живопись Вел. Новгорода: XV в. М., 1982. С. 302–303, 315.

Н. В. Квливидзе

ВОЗДВИЖЕНИЯ КРЕСТА ГОСПОДНЯ И В ЧЕСТЬ ИЕРУСАЛИМСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ, ставропигиальный, в с. Лукине Домодедовского р-на Московской обл. В 1837 г. в с. Ст. Ям Подольского у. при храме святых Флора и Лавра (нач. XIX в.) свящ. Феодор Шеметов организовал богадельню на 10–12 женщин. После того как в 1853 г. ее здание разрушилось, подвизавшийся при храме юродивый Иоанн Степанович предложил свящ. Феодору построить молитвенный дом. Главной целью его учреждения являлось, как сказано в прошении священника на имя Московского митр. св. *Филарета (Дроздова)*, чтение Псалтири «денно-ночно лицами женского пола о здравии царствующего дома, об усмирении продолжающейся войны

[Крымской.— Д. К.]... и особо об упокоении православных воинов, за веру, царя и Отечество на поле брани живот свой положивших». Свт. Филарет благословил начинание и передал насельникам богадельни древний список с *Иерусалимской иконы Божией Матери*, а Иоанну Степановичу подарил 3 Псалтири. В авг.— нояб. 1855 г. при Флоро-Лаврском храме был построен 2-этажный корпус, освященный 18 дек. 1855 г., в богадельне жили 16 женщин.

С 1856 г. община официально именовалась молитвенным богадельным домом, его настоятельницей стала П. Р. Саватюгина, вдова одного из купцов — благотворителей Флоро-Лаврского храма. В молитвенный дом охотно поступали девушки из соседних деревень, а также из Орловской, Тверской, Калужской губерний, из Москвы. Это вызывало настоящее отношение властей. Московский военный ген.-губернатор А. А. Закревский в 1856–1859 гг. неоднократно предлагал Мин-ву внутренних дел закрыть молитвенный дом, ссылаясь на то, что проживание там молодых женщин не соответствует положению о богадельнях. На неск. месяцев блж. Иоанн был заключен в тюрьму, освобожден по ходатайству свт. Филарета. 15 янв. 1860 г. Святейший Синод завершил дело «о Старофлоровском молитвенно-богадельном доме», постановив, что нет «основательного повода к его закрытию». В том же году свт. Филарет посетил богадельню, освятил новоустроенный Никольский придел Флоро-Лаврского храма.

15 мая 1865 г. по ходатайству святителя богадельня была переименована во Флоро-Лаврскую жен. общину, «старшей распорядительницей» была назначена Саватюгина. Устав общины составил Можайский



Собор
в честь Вознесения
Господня (1896),
храм в честь
Иерусалимской иконы
Божией Матери (1873),
келийный корпус (1871)
в Крестовоздвиженском мон-ре.
Фотография. 2004 г.

еп. Савва (Тихомиров) и утвердил митр. Филарет. Община существовала

на пожертвования неск. московских купцов, почитавших Иоанна Степановича. В 1865 г., незадолго до кончины, блаженный попытался обеспечить сестрам более стабильный достаток и попросил имп. Марию Александровну ходатайствовать о передаче общине пустыющих с 1824 г. корпусов Пахринского имп. конезавода и 50 дес. земли на р. Пахре, в прошении было отказано. 25 дек. того же года Иоанн Степанович



Церковь в честь Воздвижения Креста Господня. 1848 г. Фотография. 2004 г.

скончался и был похоронен на кладбище при Троицкой ц. в с. Пахрине (в 30-х гг. XX в. храм разобрали на кирпичи, место захоронения блаженного неизвестно). Память о подвижнике чтится в В. м., до 20-х гг. XX в. в обители хранились его рубашка и вериги.

В авг. 1869 г. помещица А. П. Головина пожаловала общине имение в с. Лукине Подольского у., в неск. верстах от Ст. Яма, и 300 дес. земли. 17 мая 1870 г. крестным ходом во главе с благочинным мон-рей Московской епархии прп. *Пименом (Мясниковым)* ок. 70 сестер перешли из Ст. Яма в Лукино, где действовала небольшая каменная ц. в честь Воздвижения Креста Господня (освящена 10 окт. 1848), поэтому община стала именоваться Крестовоздвиженской.

В 1871–1873 гг. для общины были построены 2-этажный келейный корпус, гостиница, конный и скотный дворы. На средства В. Ф. Жолобова и Ю. И. Базановой к келейному кор-

пусу была пристроена и 30 сент. 1873 г. еп. Дмитровским *Леонидом (Краснопевковым)* освящена ц. в честь Иерусалимской иконы Божией Матери. В 1882–1886 гг. к Крестовоздвиженскому храму пристроили трапезную, звонницу и паперть.

В 1873 г. еп. Леонид постриг Саватюгину в иночество с именем Павла. Ближайшими помощницами общины стали насельницы *Аносина Борисоглебского мон-ря* игум. Евгения (Озерова), мон. Клеопатра и др. Весной 1886 г. мон. Павла (Саватюгина) ушла на покой, скончалась 31 окт. 1887 г. и была похоронена у юж. стены Иерусалимского храма.

Новой настоятельницей 21 июня 1886 г. была назначена мон. Евгения (Виноградова). Благодаря ее усилиям 6 февр. 1887 г. община была преобразована в Крестовоздвиженский Иерусалимский общежительный 2-классный мон-рь с 28 монахинями и 28 послушницами. На открытии обители 28 июня 1887 г., к-рое возглавил митр. Московский *Иоанникий (Руднев)*, мон. Евгения была возведена в сан игумении. В 1890–1893 гг. в мон-ре по проекту С. В. Крыгина был построен 5-главый 4-столпный крестово-купольный Вознесенский собор на высоком полуподвале без апсид, освященный в 1896 г. Сев. придел его был посвящен Успению Божией Матери, юж.— Московскому митр. свт. *Филиппу (Кольчеву)* (с. Лукино с XVII в. принадлежало боярскому роду Кольчевых). Трудями игум. Евгении в обители был организован прекрасный хор, созданы церковноприходская школа, приют для девочек, больница с аптекой. В апр. 1893 г. игум. Евгению назначили настоятельницей московского Вознесения Господня мон-ря в Кремле. Последней настоятельницей В. м. перед закрытием была игум. Маргарита (Петрушенкова; с 1906).

В монастырском Иерусалимском храме с левой стороны находилась подаренная свт. Филаретом чудотворная Иерусалимская икона Божией Матери. 19 нояб. 1887 г. Московская консистория разрешила выносить икону из мон-ря в крестьянские дома для совершения молебнов. Насельницы особо чтити Бронницкую Иерусалимскую икону Божией Матери, к-рую с 1888 г. ежегодно приносили из Бронниц в обитель крестным ходом, икону Спасителя, подаренную в 1865 г. блж.



Иерусалимская икона Божией Матери, хранящаяся в мон-ре. Фотография. 2004 г.

Иоанном, икону Божией Матери «Знамение» — благословение Московского митр. свт. *Иннокентия (Веняминова)*.

Решением президиума уездного исполкома Подольска 8 авг. 1919 г. закрытию подлежали все мон-ри Подольского у. как «очаги растления общественной нравственности». К 1921 г. В. м. был реорганизован в сельскохозяйственную артель, к-рая была упразднена в начале 30-х гг. В 20–30-х гг. в корпусах обители располагался дом отдыха профсоюза рабочих химической промышленности им. Л. Я. Карпова. Часть сестер работали при доме отдыха, другие поселились в окрестных деревнях. Неск. монахинь пели на клиросе в Ильинской ц. в с. Лемешево, в 1931 г. они были арестованы и сосланы в ИТЛ.

Богослужения в Крестовоздвиженском храме совершались до сер. 30-х гг. Ок. 1935 г. храм закрыли, служивший в нем сщмч. *Косма Коротких* в нояб. 1937 г. был арестован, 8 дек. расстрелян. В др. храмах и корпусах В. м. в разное время размещались табачная фабрика, общежитие, в годы Великой Отечественной войны — госпиталь, с 1950 г. санаторий «Горки Ленинские», с 1970 г. реабилитационный центр для детей-инвалидов. Монастырское кладбище было уничтожено.

Указом Свящ. Синода 25 сент. 1991 г. В. м. был возобновлен как ставропигиальный. 25 окт. 2001 г. состоялось освящение отреставри-

рованного Иерусалимского храма, куда перенесли чудотворную Иерусалимскую икону (по др. сведениям, один из списков с нее), находившуюся в Рождество-Богородицком храме с. В. Мячково Раменского р-на. 25 окт. 2002 г. Патриарх *Алексий II* освятил в обители Крестовоздвиженский храм. В Иерусалимской ц. хранится ковчег с частицами мощей Киево-Печерских святых, а также благословение Святейшего Патриарха *Алексия II* — икона свт. *Иннокентия (Вениаминова)* с частицей его мощей. В февр. 2005 г. в мон-ре жили ок. 30 сестер, настоятельница — игум. *Екатерина (Чайникова)*. Арх.: РГИА. Ф. 799. Оп. 33. Д. 875. Л. 6–12; ЦГИАМ. Ф. 203. Оп. 163. Д. 2. Л. 125–130; Оп. 426. Д. 13; Оп. 428. Д. 584; Оп. 744. Д. 2644. Л. 491–493.

Ист.: СУРП. 1865. № 55; 1887. № 90; *Пимен (Благово), архим.* Воспоминания. М., 1877; *Евгения (Озерова), игум.* Памятные записки // «Женская Оптина»: Мат-лы к летописи Борисо-Глебского жен. Аносина мон-ря. М., 1997. С. 197–201, 208, 303.

Лит.: *Фрязинов В. Н.* Крестовоздвиженский Иерусалимский жен. мон-рь. М., 1889; *Добров И.* Чудотворная икона Божией Матери Иерусалимской в г. Бронницах Моск. губ. М., 1916; Обитель на берегу Пахры // Правосл. Москва. 1995. № 27 (51). С. 4; *Хлуденцов А.* Тихий уголок // Там же. 1996. № 17 (77). С. 6–7; *Козлов В. Ф.* Духовные традиции Подольского у. // Моск. журнал. 1999. № 10. С. 39–42; Памятники архитектуры Моск. обл. М., 1999. Вып. 3. С. 173–176; *Гарин Г. Ф.* История с. Ям и храма св. Флора и Лавра. Б. м., 2002; Крестовоздвиженский Иерусалимский ставропигиальный жен. мон-рь. М., 2002; Патриарх *Алексий II* на 165-летию Крестовоздвиженского мон-ря // Церк. вестн. М., 2002. Окт. № 21.

Д. Б. Кочетов

ВОЗДВИЖЕНИЯ КРЕСТА ГОСПОДНЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ — см. *Чарторийский в честь Воздвижения Креста Господня мужской монастырь*.

ВОЗДВИЖЕНСКИЙ Иван Осипович (1844, Москва — 10.06.1900, там же), регент и содержатель церковного хора в Москве. Род. в семье тередорщика (печатника) московской Синодальной типографии. В 9-летнем возрасте поступил в Чудовский хор к регенту *Ф. А. Багрецову*, где выделялся муз. способностями, необычайной серьезностью и любовью к пению. Покинул хор в 18 лет, он в 1868 г. окончил МДС и целиком посвятил себя церковнопевч. искусству. Еще на последнем курсе семинарии ему доверили управлять семинарским хором, а по выходе из нее он занял место по-

мощника регента в хоре С. Котова. В нач. 70-х гг. В. получил аттестат 2-го разряда о присвоении звания регента от Придворной певческой капеллы, позволявший ему заниматься профессиональной деятельностью в Москве. В течение 25 лет (до 1897) В. преподавал церковное пение в Межевом ин-те и Коммерческом уч-ще, чуть меньше в Императорском лицее в память цесаревича *Николая* и неск. городских уч-щах. С 1878 г. В. содержал собственный хор, насчитывавший ок. 60 певчих. Хор, пользовавшийся в Москве отличной репутацией, обслуживал по договору в течение определенного срока неск. приходских храмов, из них 3 постоянно: ц. Спаса Преображения в Наливках, ц. Казанской иконы Божией Матери у Калужских ворот и ц. Георгия Победоносца на Б. Ордынке. При частном хоре В. существовала школа (близ Калужских ворот) для обучения малолетних певчих грамоте. На протяжении мн. лет хор под управлением В. выступал в духовных концертах. После смерти В. хор прекратил свое существование.

Лит.: *К[оробкин] С. И.* О. Воздвиженские: (Некролог) // Моск.ЦВед. 1900. № 29. С. 373–374.

А. А. Наумов

ВОЗДЕРЖАНИЕ [воздержность; греч. ἡ ἐγκράτεια, ἀποχή], добродетель тех, кто управляют своими страстными влечениями, пожеланиями, умеряют и ограничивают чувства. Это понятие встречается у древних писателей, напр. у Платона (*Plat. Gorg.* 491 d: «воздержность — умение владеть собою, быть хозяином своих наслаждений и желаний»; *Leg.* 645e; 710a; 840c; 966e), у Ксенофонта (*Xen. Symp.* 4. 15; 8. 27).

Ветхий Завет о В. У ветхозаветных евреев прослеживаются 3 мотива В.: гигиенический, духовный и покаянный (*Mugnier. Col.* 120–121).

Закон Моисеев запрещал употреблять в пищу определенных животных (Втор 14. 4–21), запрещалось употреблять тук и кровь животных (Лев 7. 22–27; Втор 12. 16). Большинство животных, мясо к-рых нельзя было есть, действительно были непригодны для этого, повсюду на Востоке мясо их считалось нездоровым; в отношении др. сказывался естественный инстинкт или суеверие (*Cyr. Alex. Contr. Jul. IX* // *PG.* 76. Col. 984; *Hieron. Adv. Jovin. II* 7). Поскольку в основном это

были хищные или «нечистые» животные, отстранение от них Израиля должно было, по замыслу Божии, привести к духовному очищению народа.

Духовный мотив В. проявлялся уже в том, что священникам под страхом смерти запрещалось употреблять хмельные напитки во время служения (Лев 10. 9; Иез 44. 21), чтобы они всегда могли отличить чистое от нечистого. *Назорей*, дававшие обет всецело посвятить себя служению Богу и в силу этого удалившиеся от общества, должны были воздерживаться от вина, крепких напитков и от всего, что имело к.-л. отношение к винограду, напр., им запрещено было употреблять виноградную кожицу (Числ 6. 3–4). Кроме того, от назорей требовалось не стричь волос, не прикасаться к мертвому телу, даже отца и матери (Числ 6. 5–7). Обет назорейства давался на неопределенное время, пожизненное назорейство не было предписано законом, его принимали по доброй воле лишь нек-рые (напр., *Самсон*). Нарушивший обет назорейства в 7-й день должен был остричь волосы, в 8-й принести священнику 2 горлиц или 2 голубей, и священник одну птицу приносил в жертву за грех, а др. во всеожожение, очищая его от осквернения. Счет времени выполнения обета для него начинался снова, потому что назорейство его было осквернено, он приносил также однолетнего агнца в жертву повинности. По окончании обета приносилась дорогая жертва — беспорочный агнец во всеожожение, беспорочная агница в жертву за грех и беспорочный овн в жертву мирную (Числ 6. 9–14). *Рехавиты* никогда не пили вина, не имели ни виноградников, ни полей, ни посевов, не строили домов, а жили в шатрах, проявляя послушание завещанию отца своего *Ионадава*, сына *Рехавы* (Иер 35. 6–10). Кроме В., к-рое было вызвано общими запретами, законом, были и частные случаи добровольного В., цель к-рого была четко определена. Прор. *Самуил*, отданный по обету Богу, в период всей своей жизни, но особенно в годы детства и отрочества (1 Цар 1 — 2. 1–11), служивший Господу и постоянно находившийся перед лицом Божиим, даже спавший в храме (1 Цар 3. 3), следил за своим душевным настроением, имел приличествующее ему поведение.

Прор. *Иеремия* по повелению Господа должен был отказаться от брака, ибо народ его был обречен на истребление (Иер 16. 2–4). Ангел Господень сообщает Маною и его жене, что сын их Самсон «от самого чрева до смерти будет назорей Божий» (Суд 13. 7 слл.) и поэтому должен воздерживаться от того, что запрещено назорейам. 40-дневный пост выдержали пророки Моисей (Исх 34. 28) и Илия (3 Цар 19. 8). Прор. *Даниил* и спутники его при дворе Навуходоносора, отказавшись от пищи с царского стола, ели только овощи и пили воду и тем доказали преимущество воздержности в пище, явившись перед царем по прошествии 10 дней красивыми и лицом и телом (Дан 1. 5–15; ср. о вере Даниила: *Hieron. In Dan.* 1. 12). Елеазар и 7 братьев с их матерью предпочли вкушению запрещенной законом пищи мучительные казни и смерть (2 Макк 6. 18–31 — 7. 1–41). Товия, будучи в плену в Ниневии, не ел пищу язычников, тогда как соплеменники его ели (Тов 1. 10–12). Иудифь, находясь в стане врагов, не прикасалась к их пище. Более того, своим добровольным вдовством и покаянной жизнью (Иф 8. 4 слл.; 16. 22) она заслужила, подобно *Деворе* (Суд 5. 7), быть матерью своего народа (Иф 16. 4, 11, 17) и своим образом жизни подготавливала общее уважение к вдовству.

Покаянный мотив выражается в том, что через пост и В. молитва становится более действенной (Иоиль 2. 12 слл.), это способ смирения (Ис 58. 3 слл.; Иф 4. 8–10; 8. 6). Характерно в этом отношении выражение, употребляемое для обозначения поста («смирятье души ваши») в ВЗ (Лев 16. 29; 23. 27), к-рое в LXX передается как *ταπεινῶν τὴν ψυχὴν*, т. е. смирить душу. Здесь, т. о., на первый план выдвигается основное понятие смирения души, очевидно, посредством отвержения похоти. Следов., физическая сторона поста представляется моментом уже второстепенным, нужным только постольку, поскольку В. от пищи способствует приведению душевного настроения человека в такое нравственное состояние (*Зарин.* С. 631).

В. от брака, а следов., от рождения детей порицалось у ветхозаветных евреев: оно противоречило стремлению Израиля умножить народ Божий (Пс 126. 3–5; Пс 127. 3–6); девство, как и бесплодие, покрывалось

позором и поношениями (Суд 11. 34–40; 1 Цар 1. 11; ср.: Лк 1. 25).

По словам сщмч. *Ириней* Лионского, «Закон, будучи дан для рабов, обучал душу посредством внешнего, телесного, как бы узами привлекая ее к повиновению заповедям, дабы человек научился служить Богу. Слово же освободило душу и научило чрез нее очищать и тело» (*Iren. Adv. haer.* IV 13. 2). Природа человека должна приспособиться к высшим, духовным состояниям христ. жизни, приспособление происходит свободно и постепенно. В этом отношении христианство существенно отличается от ветхозаветной законнически-обрядовой педагогики.

В. в иудейских сектах периода Второго храма (IV в. до Р. X.—70-й г. по Р. X.). Секты *есеев* (о к-рых известно от *Филона Александрийского*, *Иосифа Флавия* и из кумран. рукописей) и *терапевтов* (нек-рые авторы считают их ответвлением секты *есеев*; И. Д. Амусин полагает, что такая мысль содержится у Филона (*Philo. De vita contempl.* 1, 2), — см. примеч. 2, 3 к тексту Филона в изд.: *Тексты Кумрана.* М., 1971. Вып. 1. С. 386) в отношении В. отличались большой строгостью. Община *есеев* руководствовалась Торой, Уставом, в основу к-рого была положена кн. Второзаконие, «Дамасским документом». *Есееи* полагали, что тело представляет собой оковы и темницу души, отсюда взгляд на желания как греховные сами по себе, они с отвращением относились к греху (1QS II 17–18), стремясь к нравственной, телесной, ритуальной чистоте (CD XII 11–20; 4Q Da). В общину *есеев* не принимались женщины, *есееи* отвергали плотскую любовь, соблюдая целомудрие в течение всей жизни (*Plin. Sen. Natur. hist.* V 17. 73; *Philo. Quod omnis probus.* XII 84; *Idem. Apol.* 14). Хотя существует представление о 2 ветвях *есеев* — отвергавших брак и признававших его, считавших, что «не вступающие в брак пресекают преемственность поколений» (*Ios. Flav. De bell.* II 8. 13. 160). *Есееи* соблюдали В. от клятв, лжи, стяжательства (*Philo. Quod omnis probus.* XII 84). Бедность и аскеза провозглашались принципом жизни (1QS I, VIII; CD IV 14–15). Они не имели ни денег, ни собственности (*Philo. Quod omnis probus.* XII 77). От членов общины требовалось максимальное ограничение в удовлетво-

нии потребностей, смирение и очищение (1QS III 8, 9; IV 3; *Philo. Quod omnis probus.* XII 84). Неумеренный аскетизм проследивается в самом устройстве секты — делении членов на группы, или классы, и т. п.: «...все люди Израиля знают каждый свое место в общине Бога... Никто не опустится ниже своего положения и не поднимется выше места [определенного по] его жребию» (1QS II 22–23; ср.: *Ios. Flav. De bell.* II 8. 13. 150). В результате *есееи* создали культ исключительности, выражающейся в том, чтобы «любить всех сынов Света», т. е. членов общины, «и ненавидеть всех сынов Тьмы», т. е. все остальное человечество (1QS I 9–10). В иудейских сектах — у *есеев* и *терапевтов* — заметны языческие влияния (ср.: *Ios. Flav. De bell.* II 8. 13. 155, 156).

Секта *терапевтов* придерживалась Закона Моисея, но стремилась к одухотворению иудейства путем обращения к философии Платона. Члены общины предавались созерцанию (*Philo. De vita contempl.* 11, 29), они жили за пределами городов, в уединенных местах, в простых жилищах (*Ibid.* 20, 24). «Заложив в качестве фундамента воздержание, они строили на нем и другие добродетели души», не пили и не ели до захода солнца, ибо считали, что свет предназначен для любознания, а тьма — для нужд тела (*Ibid.* 34), одни принимали пищу через 3 дня, другие — на 6-й день; позаботившись т. о. о душе, в 7-й день они ухаживали и за телом; в пищу *терапевты* употребляли только хлеб с солью и воду (лишь необходимое, без чего нет жизни), менее воздержные приправляли пищу иссопом (*Ibid.* 37). Одежда также была самая простая: зимой — плащ из грубой шерсти, летом — туника или кусок полотна (*Ibid.* 38). Каждые 7 недель (они поклонялись числу 7, ибо «почитали его святым и вечно девственным»), в канун самого большого праздника на 50-й (самое святое для них и, с их т. зр., соответствующее природе число) день, они собирались в культовом помещении на проповедь, пение гимнов и совместную трапезу, состоявшую из родниковой воды, хлеба с солью и иссопом («ведь вино — яд безумия, роскошные приправы возбуждают... вожделение» — *Ibid.* 65–89; *Kraft N. Therapeuten // RGG.* Bd. 6. S. 848). Нек-рые точки соприкосновения богослужения *терапевтов* с

христ. богослужением (чтение Свящ. Писания, проповедь, пение, молитва) дали ошибочное основание *Eusebio* Кесарийскому увидеть в иудейской секте терапевтов раннехрист. общину (*Euseb. Hist. eccl. II 16*).

Содержание понятия В. в христианстве. «Воздержность — это душевное состояние, никогда не престающее пределы здравого рассудка. Воздержанным является тот, кто сдерживает стремления, противные здравому разуму, или владеет собой настолько, что желает только праведного и честного» (*Clem. Alex. Strom. II 18. 80. 4*). Благоразумие рождается через верность заповедям, а праведность, копирующая Божественный порядок, укрепляет нас в В. (*Ibidem*).

Только человеческая природа, волнуемая страстями, нуждается в В. «Именно через эту воздержность, научившись довольствоваться малым, она старается своей предрасположенностью возвыситься до природы Божественной. ...Нужды человека происходят от физического тела и рождены вместе с ним, однако воздержность с помощью рассудка учит его сводить эти нужды к минимуму» (*Ibid. II 18. 81*). В. — умение добиваться контроля над желаниями (*Ibid. III 7. 57*). «Плодом духа» называет В. апостол, считая В. одной из наиболее существенных особенностей христ. жизни по началам духа, в противоположность деятельности, вдохновляемой и руководимой плотью (*Гал 5. 19–23*).

«Понятие «воздержания» ἡ ἐγκράτεια в святоотеческой аскетической письменности имеет объем очень широкий, захватывая своим содержанием не только «внешнего человека» (τὸν ἕξω ἄνθρωπον), но также и «человека внутреннего» (τὸν ἔσω ἄνθρωπον), так что «воздержание телесное» (continentia corporalis) далеко не покрывает собою всего названного понятия, в его святоотеческом употреблении, представляя собою лишь один из его существенных моментов» (*Зарин. С. 609–610*). Прп. *Исидор Пелусиот* различает 3 вида В.: В. по причине отвращения, В. немощи, но есть и др. В., говорит он, — «для упражнения и достижения большего преуспеяния»; преподобный отвергает 1-е, еретическое В., «искажающее Христов закон», и отдает предпочтение 3-му, подвижническому В. (*Isid. Pel. Ep. I 52*). В. ценнее, если воздерживаются

от того, что под руками и перед глазами, а не от того, чего лишены.

Необходимость В. для христианской жизни. Ап. Павел считает принцип В. общеобязательным требованием для подвижника-аскета, в Послании к Коринфянам он пишет: «Все подвижники воздерживаются от всего: те для получения венца тленного, а мы — нетленного. И потому я... усмиряю и порабощаю тело мое, дабы, проповедуя другим, самому не остаться недостойным» (1 Кор 9. 25–27). В., полагает свт. *Василий Великий*, — это «истребление греха, отчуждение от страстей, умерщвление тела даже до самых естественных ощущений и пожеланий, — начало духовной жизни...» (*Basil. Magn. Asc. fus. 17*). Непосредственная цель В. — сдерживать чувственность человека, умерщвлять похоть, наконец, привести чувства и поступки к послушанию разуму, т. о., чтобы в человеке преобладал человек духовный. Порабощение плоти, согласно свт. *Василию Великому*, ничем так успешно не достигается, как В. (*Ibid. 16*). «Воздержанье показывает, что человек умер со Христом и умертвил уды свои, яже на земли (Кол 3. 5)» (*Basil. Magn. Asc. fus. 18*). «Умерщвляй себя ежедневно воздержанием от всех греховных пожеланий плоти и духа», — обращается свт. *Игнатий (Брянчанинов)* в «Слове утешения к скорбящим инокам» (Творения: Аскетические опыты. Т. 1. С. 353).

В. в своем полном осуществлении, при условии правильного, целесообразного пользования им, обеспечивает достижение не только «отрицательной» цели — искоренения пороков, освобождения от «страстей», но вместе с этим необходимо предполагает и положительное совершенствование христианина путем приобретения добродетелей, противоположных порокам, предупреждающих их. На вопрос, необходимо ли В. намеревающимся жить благочестиво, свт. *Василий Великий* отвечает: «Что необходим закон воздержания, — ясно, во-первых, из того, что апостол воздержанию приписывает успех в непорочности служения, когда говорит: «в трудах, в бдениях, в постах, в чистоте» (2 Кор 6. 5–6), и в др. месте: «в труде и в изнурении, часто в бдении...» (11. 27), и еще: «все подвижники воздерживаются от всего» (1 Кор 9. 25). Да и умерщвление и порабощение

плоти ничем не производится так успешно, как воздержанием, потому что кипучесть юности и неукротимость в стремлениях, как бы некоторою уздою, удерживаются воздержанием» (*Basil. Magn. Asc. fus. 16*). Конь, уздою сдерживаемый или всадником управляемый, — образ, к которому обращаются св. отцы, чтобы наглядно показать неукротимому слушателю, как В. управляется тело, сдерживаются его страстные порывы, показать значение В. в жизни христианина (*Тихон Задонский, свт. Т. 4. С. 207*; ср.: *Greg. Nyss. De benefic. // PG. 46. Col. 455*; *Ioan. Chrysost. De paenit. IV // PG. 49. Col. 301*; *Isid. Pel. Ep. III 47*).

Все святые имеют свидетельство о своем В. Жизнь святых и блаженных людей и пример Самого Господа в пришествие Его во плоти обязывает нас, увещевает свт. *Василий Великий*, к В. «Моисей с помощью долговременного пребывания в посте и молитве приял закон и слышал глаголы Божии... (Исх 33. 11). Илия тогда удостоен зренья Божия, когда и он достиг в равную меру воздержания». И *Даниил* достиг чрезвычайных видений по 20-м дне поста; и три отрока В. угасили силу огненную; и у *Иоанна Предтечи* все направление жизни определено В. «Им и Господь начал явление Свое» (*Basil. Magn. Asc. fus. 16*).

«Не наслаждений ли ищешь ты, возлюбленный? Найдешь их в жизни воздержной. Не здравия ли? И это здесь. Не спокойствия ли? И это здесь. Не свободы ли? Не крепости ли и стройности тела? Не бодрости ли и деятельности души? Все эти блага здесь...» — поучает свт. *Иоанн Златоуст* (*Ioan. Chrysost. In Act. 27. 3 // PG. 60. Col. 208*). И свт. *Игнатий (Брянчанинов)* полагает, что «истончавающий себя воздержанием приближается к здравью» (Отечник. С. 180). Добродетель В. не исчерпывается В. в пище, питье, к ней относится В. чувств, воображения, памяти, В. в сне, в общении с людьми и мн. др. В. служит началом и основанием всех христ. добродетелей. В. было первой заповедью Господа Адаму; нарушение этой заповеди привело Адама к др. преступлению — нарушению целомудрия (*Ioan. Climacus. 15. Pref.*). «Якоже воздерживаеши чрево твое от объядения и пьянства, тако воздерживай язык твой от клеветы и осуждения, празднословия,

сквернословия и бусловия. Якоже удержишь руки твои от убийства, воровства, хищения и грабления, тако удерживай от удара и бияния. Якоже постишися от пищи и питья, тако постися от всякого зла», — поучает свт. *Тихон Задонский* (Т. 4. С. 144; ср.: *Basil. Magn. Asc. fus.* 16). Чтобы христианина можно было узнать, говорит свт. *Григорий*, еп. Нисский, нужно, чтобы верующий в жизни проявлял черты совершенств, «разумеемых во Христе» (*Greg. Nyss. De perfect. P.* 179). Христианин не только должен позаботиться о подавлении и искоренении страстей, если они уже угнездились в его природе, — но должен стремиться также к тому, чтобы предотвратить саму возможность их возникновения, достичь такого состояния, когда человеческие потребности действуют в нормальных пределах и естественных границах, подчиняясь управлению разума человека. Напрасно притворяются некие, утверждает блж. *Иероним Стридонский*, что удовольствия не мешают им сохранять веру, целомудрие, душевную непорочность, ибо «противно природе — наслаждаться избытком удовольствий без удовольствия», а утопая в наслаждениях и удовольствиях, невозможно думать о чем-то другом (*Hieron. Adv. Iovin. II*).

Состояние полной воздержности, когда ум управляет телом, его чувствами и потребностями, является искомым, достигаемым, идеальным, а не фактически данным и в действительности переживаемым, поэтому человеку приходится употреблять различные аскетические средства для приведения своей природы в это нормальное состояние. Обычно чувственность в человеке господствует, и к.-л. из страстей в отдельности или все в совокупности если и не явны в человеке, то при благоприятствующих условиях всегда готовы пустить корни и постепенно сделаться главенствующим началом в его жизни, создавая непреодолимое препятствие для достижения им религиозно-нравственного совершенства (*Зарин. С.* 612). «Воздержание же совершенных есть укоренившаяся добродетель, когда возрождающиеся помышления уже не колеблют. Строгая во всем жизнь становится тогда постоянною нормою» (*Феофан Затворник, свт. Толкования посланий ап. Павла: Посла-*

ние к Галатам. 5.23). Свт. Василий Великий, подчеркивая значение В., приводит слова ап. Павла о последних временах: ко мн. видам порока апостол причисляет невоздержность (2 Тим 3. 1–3; *Basil. Magn. Asc. fus.* 16).

Наше свободное произволение всегда нуждается в помощи Божией: в мире ничего не бывает без Бога, но все происходит по Его воле и при Его содействии или по Его попущению (*Ioan. Cassian. Collat. III* 20). Поэтому и правильное В. нуждается в помощи Божией. Прп. *Симеон Новый Богослов* полагает, что поскольку В. является плодом Св. Духа, то оно подается Им страждущему; воздержный пусть не думает, предупреждает он, что В. является делом его собственной силы, — это дело благодати Христовой, поскольку Христос через Св. Духа дарует В. тем, кто проявили желание освободиться от страстей, стали противиться греху, но были побеждаемы им (*Sym. N. Theol. Or.* 40). Свт. Григорий, еп. Нисский, также подчеркивал, что тот, кто припишет самому себе плоды подвижнических трудов, у того вместо нетленных плодов рождается высокомерный образ мыслей (*Greg. Nyss. De inst. Christ. // PG.* 46. Col. 305).

Взаимодействие В. с другими аскетическими подвигами. Ап. *Петр* представляет В. как одно из проявлений специфических особенностей веры в христ. жизнедеятельности («покажите в вере вашей... воздержание» — 2 Петр 1. 5–6), причем В. из др. особенностей христ. жизни, с одной стороны, ближе всего связывается с «рассудительностью» (собственно «ведением»), а с др. стороны — с «терпением»: «в рассудительности воздержание (ἐν τῇ ὑπόσει τὴν ἐγκράτειαν), в воздержании терпение (ἐν τῇ ἐγκρατεῖα τὴν ὑπομονήν)» (2 Петр 1. 6). В. является плодом истинной веры, согласно свт. Тихону Задонскому (Т. 3. С. 18; также: Т. 2. С. 374); оно — от «духовного сердца», от духовного рождения (Там же. С. 57). Исходным пунктом В. служит вера, а конечным результатом ее развития является любовь, к-рая представляет собой цель всего религиозно-нравственного развития христианина, вдохновляемого и одушевляемого верой. «Господь учит нас, что воздержание — это путь к вечному спасению, свидетельство веры и наилучшее приуго-

товление нашей плоти к тому дню, когда она облечется в нетленность для исполнения последней воли Божьей» (*Tertull. Ad ixog. I* 7). Терпение поддерживает и совершенствует В. Оно состоит не только в перенесении скорбей и страданий (ср.: Рим 5. 3; 2 Кор 1. 6; Иак 1. 3–4), но также в борьбе с внутренним злом в человеке. «Терпеливый до времени удержится и после вознаграждается...» (Сир 1. 23).

В. рождается от страха Божия, а страх — от веры в Господа (*Maximus Conf. De carit. I* 2). Прп. *Максим Исповедник* поясняет, что страх бывает двойким: «чистым» и «нечистым»; тот страх, к-рый возникает при проступках из-за боязни наказания, — страх нечистый, причиной своей такой страх имеет грех и уничтожается вместе с грехом через покаяние; чистый страх не уничтожается никогда, «потому что он каким-то сущностным образом был внедрен Богом в тварь, делая явной для всех естественную досточтимую Его превосходства, превышающего всякое царство и силу», поэтому тот, кто не боится Бога как Судию, не боится из-за Его превосходящей силы (т. е. кто не имеет страха нечистого), но имеет благоговейный страх, пребывающий вовек (ср.: Пс 18. 10), и с подобающим преклонением любит Бога, — тот, хотя еще и не приобрел навыка в добродетели, а находится «в преддверии Божественного храма добродетелей», не лишен приличествующих ему благ (*Maximus Conf. Quaest. ad Thal. 10; Idem. De carit. I* 3, 81). Свт. Григорий, еп. Нисский, подчеркивает, что «в том-то и состоит истинное совершенство, чтобы воздерживаться от жизни во зле вовсе не из рабского страха перед наказанием...» (*Greg. Nyss. De vita Moysis.* 320). В «Главах о любви» прп. *Максим Исповедник*, подтверждая свое деление страха на 2 вида, к-рое он дает и в «Вопросоответах к Фалассию», говорит, что и от того страха, к-рый рождается от угрозы наказания (нечистого страха), появляется в нас В., а затем терпение, бесстрашие и любовь; этому (1-му) виду страха соответствуют слова Свящ. Писания: «...страх Господень отводит от зла» (Притч 16. 6), 2-му — «Страх Господень ведет к жизни...» (Притч 19. 23).

Отношение В. к смирению или вначале к смиренномудрию (согласно

свт. Игнатия (Брянчанинову), смирение — чувство сердечное, соответствующее смиренномудрию; «сначала нужно приобучаться к смиренномудрию; по мере упражнения в смиренномудрии, душа приобретает смирение» — Т. 1. С. 316) ясно выражено в примере, приводимом свт. Игнатием из жизни монахов егип. скита (по «Достопамятным сказаниям» — ср.: Об авве Тифое. 6): брат спросил авву, какой путь ведет к смирению; В., молитва и признание себя ниже всякой твари, отвечал старец (Отечник. С. 329).

Свт. Иоанн Златоуст считает В. основой целомудрия (*Ioan. Chrysost. In Ep. 2 ad Thessal. 1*); прп. *Нукума Стифат* называет всестороннее В. «матерью» целомудрия и чистоты души (*Nicet. Pector. Physic. 48*). Предстать перед Господом в чистом теле и с чистой душой, т. е. целомудренным, возможно, считает прп. *Иоанн Лествичник*, если только сохранять безгневие и В. (*Ioan. Climacus. 26. 140*); соблюдающие заповедь о В. не впадают, говорит он, в преступление против целомудрия (*Ibid. 15. Praef.*). Целомудрие отличается «от многотрудных начал воздержания», согласно прп. *Иоанну Кассиану Римлянину*, совершенством, постоянным спокойствием (*Ioan. Cassian. Collat. XII 11*). Но «иное быть воздержным, а иное чистым», т. е. прийти в состояние «непорочности, нерастленности, что называется невинностью», — полагает прп. Иоанн Кассиан; такое состояние сродни девственности (по уму или по плоти), «как два Иоанна в Новом Завете (Предтеча и евангелист), в Ветхом были также Илия, Иеремия, Даниил» (*Ioan. Cassian. De inst. coenob. VI 4*). По словам прп. Иоанна Лествичника, «узкие врата и тесен путь воздержания, вводящий в жизнь чистоты, и немногие входят им» (*Ioan. Climacus. 14. 29*; ср.: Мф 7. 14).

Виды В. Подвиг В., говорит свт. Василий Великий, касается не одного удержания от наслаждения пищей, воздержный не будет праздновать победу над чревом и в то же время уступать славе, преодолевать похоть и поработаться богатством или др. неблагоприятным расположением (гневом, печалью и т. п.). Любителю добродетели надлежит отсекал все излишнее, ибо не в пище только, но и в одежде, и в месте жительства, и в домашней утвари,

и в ином подобном нужно соблюдать необходимую потребность и не нарушать довольства малым. Что пользы от телесного поста, если не чисты мысли (*Greg. Nyss. De benefic. // PG. 46. Col. 456*); «какой прок от поста и молитвы и бодрствования, если нет мира и радости и любви»? (*Idem. De prop. sec. Deum // Ibid. Col. 304*). Телесное В. человека предполагает наблюдение его ума за состоянием его физических и душевных сил и потребностей для удержания их в должных пределах. В таком случае «ум действует в соответствии с естеством» (*Maximus Conf. De carit. IV 45*).

«...Есть пост и нетелесный, есть воздержание невещественное, относящееся к душе, — удержание себя от зла; его ради нам узаконено и то воздержание от яств» (*Greg. Nyss. De benefic. // PG. 46. Col. 455*). Если, воздерживаясь от вина и мяса, мы виновны в грехах воли, то предсказываю, продолжает свт. Григорий, еп. Нисский, что не принесут нам никакой пользы вода, и овощи, и бескровный стол, «если мы не имеем внутреннего расположения, подобного внешней видимости», ибо пост узаконен для чистоты души (*Ibid. Col. 456*).

Нестязательность. «Ежели есть у тебя имение, расточи его вдруг. Если же ничего не имеешь, и не желай иметь. Очисти келью свою от роскоши и от излишнего, и это поведет тебя к воздержанию невольно, хотя бы ты и не хотел. Скудость вещей учит человека воздержанию, а когда дозволим мы себе послабление относительно вещей, тогда не в состоянии будем воздерживать себя» (*Isaac Syr. Serm. 56*; ср. об отношении к собственности в первых христ. общинах: Деян 2. 45; 4. 34–35). Обращаясь к женщине, свт. Иоанн Златоуст задает риторический вопрос: для чего ты постоянно расслабляешь свое тело роскошью, губишь силу тучностью, ибо тучность — слабость для тела, а не крепость; если вести себя иначе, тогда явится и красота телесная (*Ioan. Chrysost. In Hebr. 29*). По словам апостола, жены должны украшать себя «не плетением волос, не золотом, не жемчугом, не многоценною одеждою, но добрыми делами...» (1 Тим 2. 9). Вместе с тем богатство само по себе не зло, поясняет свт. Иоанн Златоуст, зло — незаконное употребление его: мы должны рас-

поряжаться богатством, а не оно нами (*Ioan. Chrysost. In princip. Actorum. I 2 // PG. 51. Col. 69*).

Утверждая христ. учение в опровержении еретиков-евстафиан, отцы *Гангрского Собора* (ок. 340) подчеркивали, что похвальна простота и неизысканность в одежде, а всякая роскошь достойна порицания: «...простоту и малоценность одежд, употребляемых токмо ради попечения о теле неизысканного, похваляем; а изнеженного в мягкой одежде хождения отвращаемся» (Гангр. 21).

В. в девстве и в браке. В. есть мать целомудрия (*Basil. Magn. Asc. fus. 18*). «Ибо воля Божия есть освящение ваше, чтобы вы воздерживались от блуда» (1 Фес 4. 3). Целомудрие состоит не в том только, чтобы воздерживаться от блуда, плотских удовольствий, но чтобы быть свободным и от др. страстей. Один пленяется жен. красотой, другой — деньгами, последний, считает прп. *Ефрем Сирин*, в большей степени нецеломудрен, ибо у него нет природного побуждения (*Ephraem Syr. Serm. paraen. ad monachos aegipti. 122*).

«Нигде не читаем мы, что брак запрещен, ибо он сам по себе — благо. Только апостол нас учит тому, что лучше брака. Позволяя его, он предпочитает ему воздержание. Он позволяет брак по причине ухищрений искушителя, но предпочитает воздержание ввиду скорого конца света» (*Tertull. Ad uxor. I 3*). Девство, согласно прп. Исидору Пелусиоту, дается тем, кто «препобедили невоздержание» и сохраняют его, постами и бдением призывая содействие свыше (*Isid. Pel. Ep. III 67*). Но и в браке, согласно свт. *Кириллу Иерусалимскому*, люди могут быть воздержными, зная время для В., посвящая это время молитве, и если они вступили в брак не по любви, но для деторождения (*Syr. Hieros. Catech. IV 25*).

Особый вид подвижничества — В. в брачной жизни, обычай, встречающийся с первых веков христианства. Так, прп. *Аммон* (пам. 4 окт.), первый подвизавшийся в Нитрийской пустыне, вынужден был по настоянию родителей вступить в брак, но в брачную же ночь он говорил своей супруге о целомудрии и о хранении девства. По согласию взаимным молчанием охраняли супруги тайну целомудрия (*Rufin. Hist. mon. 30*). Однако вступившие в брак должны

оставлять друг друга ради В. только по взаимному согласию, ибо, когда один супруг оставляет другого для В., вместо В. может последовать тяжкий грех прелюбодеяния — и тот, кто оставил, будет повинен в грехе оставленного. Кроме того, согласие должно быть на определенное время, «пока искусят себя, могут ли сие бремя понести. Когда могут, хорошо: да пребывают тако. Когда не могут, да сходятся паки во едино; не всем бо все дано» (*Тихон Задонский, свт.* Т. 5. С. 174). Ибо и ап. Павел учит: «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» (1 Кор 7. 5). Апостол добавляет, что сказанное им не повеление, а позволение, так как он предпочитает безбрачие. «Чистота жительствующих в супружестве состоит в верности супругов друг другу, — говорит свт. Игнатий (Брянчанинов). — Чистота дев и вдовиц уневестившихся Христу состоит в верности к Христу» (Т. 1. С. 334). Тертуллиан отмечал, что «в воздержании вдовы больше заслуги, потому что она знает, чего лишается. Девственница счастливее, но вдова едва ли не достойнее: первая никогда не сворачивалась с пути, а другая вновь на него вступает; та венчается благодатью, а эта мужеством и доблестью» (*Tertull. Ad uxor.* I 8).

Пост. Прп. Иоанн Лествичник учит, что «пост есть насилие естества, отвержение всего, что услаждает вкус, погашение телесного разжжения, истребление лукавых помышлений, освобождение от скверных сновидений, чистота молитвы, светило души, хранение ума, истребление сердечной бесчувственности, дверь умиления, воздыхание смиренное, радостное сокрушение, удержание многословия, причина безмолвия, страж послушания, облегчение сна, здравие тела, виновник бесстрастия, разрешение грехов, врата рая и небесное наслаждение» (*Ioan. Climacus.* 14. 33). «Приучись быть воздержным в пище: воздержанием доставишь здравие и крепость телу, а уму особенную бодрость, столько нужную в деле спасения...» — наставляет свт. Игнатий (Брянчанинов) (Т. 1. С. 378). Прп. Иоанн Кассиан Римлянин разъясняет, что относительно образа поста не может соблюдаться одинаковое правило; питание в пост

не должно быть для всех одинаковым, поскольку «он состоит не в одном мужестве духа, а соразмеряется и с силою тела», поэтому «различны должны быть время, способ и качество питания, именно по неодинаковому состоянию тел или по возрасту и полу; но у всех должно быть одно правило укрощения плоти для воздержания сердца и укрепления духа... все воздержники имеют одну цель, чтобы, принимая пищу по мере способности, не вдаваться в пресыщение» (*Ioan. Cassian. De inst. coenob.* V 5). Нemoшь плоти, отмечает он, не препятствует чистоте сердца, если употреблять пищу, к-рая нужна для поддержания тела, а не для ублажения похоти, даже и умеренное употребление мясной пищи в таком случае позволительно: бывает, что те, кто отказывались от всего по любви к В., скорее падали, чем те, кто по немощи употребляли и мясную пищу, но в необходимую меру. «Во всяком состоянии можно сохранить воздержание и быть непорочным» (*Ibid.* 7). Свт. Игнатий (Брянчанинов) учит, что пост и др. благочестивые подвиги, «которыми смиряется плоть и покоряется духу... должны быть сообразны силам каждого, и у каждого они — свои» (Т. 1. С. 355). Кто против поста, задает риторический вопрос свт. *Феофан Затворник*, — пост одно из первых дел не только для монаха, но для каждого христианина; «но против поста неумеренного нельзя не восставать. Этот пагубен» (Письма. Т. 1. Вып. 4. С. 207). И прп. *Паисий (Величковский)* отмечает, что «Святая Церковь соборная, проклинающая хулу еретическую о брашнях, воздержание почитает» (С. 138).

Но и вне поста пищу должно стараться принимать, по словам блж. Иеронима, такую и в таком количестве, чтобы она не обременяла тело, даже при употреблении самой простой пищи следует избегать пресыщения (*Hieron. Adv. Iovin.* II).

Указывая на необходимость В. от чрезмерного употребления вина, св. отцы отмечали, что пьянство приводит к изменению внешнего вида, состояния, помрачению ума и обременению тела человека. «Посему, — призывает прп. Исидор Пелусиот, — воздержись от невоздержности и употребляй вино в меру. Умеренность — мать здравия и виновница трезвости» (*Isid. Pel. Ep.* I 277).

Однако пост телесный, указывали св. отцы, не может быть достаточным, если с ним не соединен пост душевный (*Ioan. Cassian. De inst. coenob.* V 21). Злословие, гнев, зависть, тщеславие — В. от этих страстей составляет пост душевный. В. телесное поддерживается именно для того, чтобы с его помощью достичь В. душевного и в результате обрести чистоту сердца. Воспевая пост, прп. Ефрем Сирин говорит: «Пост — доброе предохранение для души, надежный сожитель телу. ...Пост отражает искушения, умащает на подвиг благочестия; он сожитель трезвости, виновник целомудрия» (*Ephraem Syr. Serm. paraen. ad monachos aegypti.* 64). Предуготовляемый постом, ум делается возвышеннее (*Ioan. Chrysost. In Act.* 1. 6 // PG. 60. Col. 22). «Закон поста, — согласно свт. Игнатию (Брянчанинову), — будучи по наружности законом для чрева, в сущности есть закон для ума» (Т. 1. С. 133).

В. в языке. Господь учит: «Не то, что входит в уста, оскверняет человека, но то, что выходит из уст оскверняет человека. ...всё, входящее в уста, проходит в чрево и извергается вон. А исходящее из уст — из сердца исходит — сие оскверняет человека...» (Мф 15. 11, 17–18). Не говорить много, не говорить пустого, не злословить («...злоречивые... Царства Божия не наследуют» — 1 Кор 6. 10; ср.: Еф 4. 29–31), не обижать словом, не клясться, не пересуживать, не открывать тайн и т. п. — требования В. в языке (*Ephraem Syr. Sermo de virtut. et vit.* 21). Небuzданный язык является признаком человека, чуждого добродетели, В. же языка показывает, что он — истинный подвижник (*Игнатий (Брянчанинов), свт.* Отчник. С. 181). Свт. Иоанн Златоуст поучает, что никакой другой член так не пригоден для дьявольского обольщения и гибели нашей, как невоздержный язык, необузданные уста (*Ioan. Chrysost. Ad illum. catech.* 1. 4). «Желательно бы так устроить, — замечает о невоздержном языке свт. Феофан Затворник, — чтобы за каждую с его стороны непозволительность что-нибудь его укалывало (хоть бы булавка). Тогда бы он посмирнее был, а то как машинка, что песенки поет... как завели и пустили и... пошла тиликать» (Собр. писем. Т. 1. Вып. 2. С. 169). Вместе с тем «язык опаснее всех земных членов, так как всего труд-

нее его удерживать» (*Isid. Pel. Ep. I 325*). Но если есть что сказать, отчего слушающий может сделаться лучше, то не надо удерживать слова «во время спасения» (*Ioan. Chrysost. In illud: Propter fornicat. 1 // PG. 51. Col. 209*). Порочные пожелания, если находят выход посредством слов, усиливаются, но если заключить их посредством молчания, делаются слабее: безмолвие истощает их и они вскоре исчезают (*Ibidem*).

«Достопамятные сказания» повествуют о том, как один из братьев спросил подвижника авву Руфа, что такое безмолвие и какая от него польза; старец ответил: безмолвствовать — значит пребывать в страхе Божиим и в размышлении о Боге и воздерживаться от памятозлбия и высокоумия (*Об авве Руфе. 1*). Безмолвие ставит человека выше страстей, и он сверху ведет брань со страстями. Безмолвие порождает кротость, оно сосуществует со смиренномудрием, вводит человека в мирное состояние, озаряет его ум, испытывает помыслы, является преградой чревоугодию, утверждением поста, упражнением в молитве и чтении Свящ. Писания (*Ephraem Syr. Serm. paraen. ad monachos aegypti. 97*). Воздержное безмолвие способствует усвоению Слова Божия (ср.: *Лк 10. 39, 42*).

В. в слухе. Воздерживаться в слухе — значит не поражаться пустой молвой (*Ephraem Syr. Sermo de virtut. et vit. 21*). Не слушай, что говорят о других, предостерегает авва Исаия (*Esaias. Or. 28. 15*; ср.: *Притч 17. 9*). Свт. Иоанн Златоуст убеждает «заграждать уши не только от злословящих, но и от тех, которые слушают злословящих, и подражать пророку, который говорит: «Тайно клеветующего на ближнего своего изгоню» (*Пс 100. 5*)» (*Ioan. Chrysost. Ad populum Antioch. Hom. 3 // PG. 49. Col. 54*). А если пришлось выслушать злословящего, нужно «подавить, умертвить сказанное, предать забвению, как будто никогда и не слышал» (*Ibidem*). Хочешь исправить ближнего, советует святитель, поплачь, помолись Богу, увещивай его наедине, посоветуй, попроси — и не пересказывай никому другому (*Ibidem*). «Выслушал ты слово, пусть умрет оно с тобою» (*Сир 19. 10*).

В. для глаз. Ненасытно услаждающий взор есть прелюбодей, поскольку за взором следуют и дело,

и мысль (*Isid. Pel. Ep. II 344*; ср.: *Мф 5. 28–29*); вождление возникает от зрительного образа, а те, кто принимают страсть через зрительный образ, прокладывают дорогу и самому недугу (*Greg. Nyss. De vita Moysis. 304*). Нельзя допускать, говорит прп. Исидор Пелусиот, чтобы взор бесстыдно и невоздержно услаждался чужой красотой, — «взгляд очей должен быть девственным», охраняемым целомудренным помыслом, пусть потупляется взор и устремляется к земле, из которой произошла внешняя красота и в которую возвратится (*Isid. Pel. Ep. III 177, 277*). Пример особого хранения очей для монаха приводит в своем «Отчнике» свт. Игнатий (Брянчанинов): настоятель скита пошел однажды к Александрийскому архиепископу, когда он возвратился, братия спросили его, как город, на что он ответил, что никого, кроме архиепископа, не видел; видя недоумение братии, он сказал: «Я понуждал себя не глядеть ни на одного человека» (*С. 482*). «Строгий закон воздержания, — согласно свт. Василию Великому, — назначает меру языку, пределы — очам, непытливое слышание — ушам» (*Basil. Magn. Asc. fus. 16*).

Бодрствование (бдение). «Блаженны рабы те, которых господин, придя, найдет бодрствующими» (*Лк 12. 37*). Тому, кто не бодрствует, согласно свт. Иоанну Златоусту, невозможно сподобиться благодати (*Ioan. Chrysost. In Act. 1. 6 // PG. 60. Col. 22*). Прп. *Исаак Сирин* считает, что бдение важнее и необходимее всего для воздержника (*Isaac Syr. Serm. 70*). Он называет бдение «делом ангельского чина»; душа, трудящаяся над тем, чтобы иметь трезвенность, бодрственность сердца, будет иметь «херувимские очи, чтобы непрестанно возводить ей взор и созерцать небесное зрелище» (*Ibidem*). Для спасения необходимо бодрствование, христиане, говорит свт. Тихон Задонский, должны «готовыми быть к сретению Царя нашего» (*Т. 4. С. 32*); «Трезвитесь, бодрствуйте, — предупреждает ап. Петр, — потому что противник ваш диавол ходит, как рыкающий лев, ища, кого поглотить» (*1 Петр 5. 8*; *Тихон Задонский, свт. Т. 2. С. 25*). Излишний сон возбуждает страсти в теле, сообщает сердцу дебелость; умеренное бдение охраняет сердце от страстей (*Игнатий (Брянчанинов), свт. Отчник. С. 181*). «Евангельское наставление

о бодрствовании, о противлении сонливости — основная тема всего восточного подвижничества; оно требует от человеческой личности полной сознательности на всех ступенях своего восхождения к совершенному единству с Богом» (*Лосский В. Догматическое богословие. С. 152–153*).

В. от праздности, лени. Праздность — грех, говорит свт. Тихон Задонский, ибо противна заповеди Божией (*Быт 3. 19*) (*Т. 3. С. 245*), «ни к кому, — предостерегает святитель, — удобно диавол не приступает, как к человеку, в праздности живущему» (*Т. 1. С. 247*). В. от лениости необходимо, поскольку она питает своеволие, рождает гордость и презрение обязанностей, она испровергает все доброе (*Esaias. Or. 16. 3*). «Ленивый опускает руку свою в чашу и не хочет донести ее до рта своего» (*Притч 19. 24*). В ничто обращает леность все предшествовавшие труды, как бы славны они ни были (*Isid. Pel. Ep. II 90*). А «внешний труд», поучает свт. Феофан Затворник, не налагается не по силам, гораздо тяжелее бывает «внутренний труд», но и он с помощью Божией одолим (*Собр. писем. Т. 1. Вып. 1. С. 55*).

В. помыслов. Воздерживаться должно не только от злых дел, но и от злых помыслов (*Тихон Задонский, свт. Т. 3. С. 226*; *Sym. N. Theol. Cap. theol. 21*), чтобы, по словам апостола, «прославлять Бога и в телах... и в душах... которые суть Божии» (*1 Кор 6. 20*). Воздержность помыслов означает низлагать помыслы страхом Божиим, не склоняться на помысл обольстительный, воспаляющий и не услаждаться им. Ложным христианином и лицемером называет свт. Тихон Задонский того, кто внешне воздерживается от грехов и показывает себя добрым, «но внутри зол есть» (*Т. 3. С. 226*). Что пользы, вопрошает прп. Симеон Новый Богослов, если не будем совершать к.-л. плотского греха, а в сердце будем питать нечистые помыслы, совершая т. о. грех тайно в душе? (*Sym. N. Theol. Or. 66*). Он советует не удерживать такие помыслы, но тотчас отражать их, «как струю заразительного воздуха и жало смерти» (*Idem. Or. 73*).

В. чувств, воображения, памяти и др. Свт. Феофан Затворник советует более упорядочить мысли и чувства, а «тело достаточно держать

в воздержании» (Собр. писем. Т. 1. С. 73). Невоздержный, побежденный удовольствием, проникшим в него через одно к.-л. чувство, терпит поражение в самом сердце (*Greg. Nyss. De virgin. 21*). Так, если человек не воздерживается от гнева, какими бы причинами этот гнев ни был вызван, он, по словам прп. Иоанна Кассиана Римлянина, лишается рассудительности, чистота его духа возмущается, такой дух «вовсе не может быть храмом Св. Духа», им овладевает дух гнева; тогда не станет никакой пользы и от В. целомудрия, и от В. от накопления богатства, от поста и проч., т. к. «Судия вселенной угрожает вечным наказанием за один гнев и ненависть» (*Ioan. Cassian. De inst. coenob. 21*). Но «тело, огражденное воздержанием и хранением чувств, омовенное слезами покаяния, освященное частыми молитвами, зиждется таинственно в храм Святого Духа, содействующего все покусения врага на человека безуспешными» (*Игнатий (Брянчанинов), свт. С. 399*).

На вопрос, должно ли воздерживаться от смеха, свт. Василий Великий отвечает: «...предаваться неумеренному и неумеренному смеху — знак невоздержности... и надмения в душе. ...смеяться громко, всем телом приходит в невольное сотрясение свойственно человеку необузданному, неискусному, не умеющему владеть собою» (*Basil. Magn. Asc. fus. 17*). В подтверждение своих слов святитель приводит Свящ. Писание (Сир 21. 23; Еккл 2. 2; 7. 3; Лк 6. 25).

Границы В. Гангрский Собор 21-м прав. определил: «...воздержание, с честностью и благочестием соблюдаемое, приемлем...» Т. е. нужно одобрять В., когда оно соблюдается достойно и с благочестием и когда оно делается искренне и с христ. намерением. В вопросе о границах В. святоотеческое учение выделяет 2 направления, в соответствии с тем, что является объектом В., — порочные страсти и греховные влечения человеческой природы или ее естественные нужды и необходимые потребности. Поскольку эти объекты в корне различны, то и принцип В. имеет совершенно различный характер в том и др. случае: в отношении к греховным страстям В. должно быть абсолютным и безусловным, здесь всякое послабление нежелательно; в том случае, если имеются в виду естественные по-

требности природы человеческой, В. должно иметь ограничения, т. к. христианство не только не может рекомендовать убийство тела, но неодобрительно относится и к его изнурению, когда не удовлетворяются его необходимые потребности. Свт. Григорий, еп. Нисский, с особенной последовательностью и определенностью раскрывает христ. учение о нормативном применении принципа В. к телесной жизни: как существо, состоящее из двух природ — духовной и материальной, человек должен стремиться к тому, чтобы духовная, разумная сущность его природы господствовала над соединенной с ней чувственной стороной; однако в процессе достижения такого состояния и в таком господстве и подчинении тела разуму должна быть соблюдаема умеренность, ибо чувственность поддерживает разум (*Greg. Nyss. De vita Moysis. 96–98*).

Согласно свт. Василию Великому, одна мера В. для всех — «совершенное отчуждение от всего, что ведет к пагубному удовольствию» (*Basil. Magn. Asc. fus. 19*). Но т. к. люди различны и по занятиям, и по состоянию тела, и по возрасту, то реальная мера В. для всех разная. «Одно воздержание прилично неповинным, а другое — повинным и кающимся. ...Первые хотя сохраняют всегда благоустройство ума; а последние душевным сетованием и истаяванием умилоствляют Бога» (*Ioan. Climacus. 14. 14*). Общее правило умеренности, согласно прп. Иоанну Кассиану Римлянину, состоит в том, чтобы каждый сообразно с силами, состоянием тела и возрастом вкушал столько пищи, сколько нужно для поддержания здоровья тела, а не сколько требует желание. Кто не соблюдает меры — то чрезмерно постится, то пресыщается, — тот вредит или молитве, или целомудрию: молитве — потому, что от недоедания не может быть бодрым и от бессилия склоняется ко сну, а от чрезмерного принятия пищи не может чисто и часто молиться; целомудрию — потому, что плотская похоть, к-рая возжигается от чрезмерного употребления пищи, возникает даже и во время строгого поста (*Ioan. Cassian. Collat. II 22*). Не должен христианин, согласно свт. Григорию, еп. Нисскому, избегая удовольствия, предаваться скорби, уклоняясь от дерзости и безрас-

судства, становиться робким, а стараясь быть негневливым, впадать в боязливость. «И в телесных болезнях, — продолжает святитель, — никто не думает различать, от чрезмерного ли голода или от неумеренного пресыщения пришло в расстройство тело, потому что неумеренность в том и другом случае приводит к тому же концу» (*Greg. Nyss. De virgin. 16*). «Постараемся мудро устроить состояние плоти нашей, давая ей столь много пищи и сна, чтоб она не изнемогла излишне и оставалась способною к подвигам; давая их столь мало, чтоб она постоянно носила в себе мертвость, не оживая для движений греховных», — говорит свт. Игнатий (Брянчанинов) (Т. 2. С. 204). Сохраняя строгую умеренность во всем — в пище, одежде и проч., «чтобы предметы нужды не переходили в предметы роскоши», поучает святитель (Т. 1. С. 383).

Св. отцы Церкви и подвижники очень четко, т. о., определяют, что телесное В. не должно сопровождаться насильственной ломкой, чрезмерным напряжением тела. Телесная природа человека должна приспособиться к высшим, духовным состояниям христ. жизни, это приспособление непременно выразится в значительных ее изменениях, но все это должно совершаться постепенно. Св. отцы на примерах учат, как может христианин определить границу В. Так, при В. в еде человек после приема пищи, необходимой для поддержания тела, должен воздерживаться, когда еще хочется есть (*Ioan. Cassian. De inst. coenob. V 8*). Свт. Феофан Затворник советует выходить из-за стола немного голодным (Собр. писем. Т. 1. С. 220). «...Верх воздержания в том, — отмечает прп. Иоанн Лествичник, — чтобы и при алкании неповинную плоть свою удручать воздержанием» (*Ioan. Climacus. 29. 10*). Прп. Паисий (Величковский), приводя в пример прп. *Нила Сорского*, говорит, что тот, определяя среднюю меру пищи и питья, приемлет поучение прп. *Григория Синаита*: «Яко всякому хотящему Бога обрести подобает прищипаться от всех сладостных с воздержанием» (С. 128). *Руфин* в «Жизни пустынных отцов» передает слова прп. Иоанна Ликийского, егип. подвижника (пам. 29 марта), о том, что чувственные наслаждения могут испы-

тивать не только «люди, преданные миру», но и у «хранящего воздержание» бывают удовольствия, «хотя бы предмет устремления сам по себе был ничтожным и во всегдашнем употреблении у воздержного», взяты хотя бы воду и хлеб: если человек вкушает с наслаждением, а не для удовлетворения естественной потребности, то для воздержника — это грех чувственности (*Rufin. Hist. mon. 1*). Но В., указывает свт. Василий Великий, называем «не совершенное удержание себя от пищи (это будет насильственным разрушением жизни), но удержание себя от сластей» (*Basil. Magn. Asc. fus. 16*).

О «разумном воздержании» учит прп. Максим Исповедник (*Maximus Conf. Quaest. ad Thal. 49*), подчеркивая т. о. умеренность, ненасильственность подвижнического труда. В., говорит он, учит воздерживаться от всего, что не необходимой потребности удовлетворяет, а только доставляет удовольствие (*Maximus Conf. Liber ascet. 23*). Хотя «иногда,— замечает свт. Василий Великий,— надобно удерживаться даже от дозволенного и необходимого для жизни, когда такое воздержание имеет в виду пользу братьев наших» (*Basil. Magn. Asc. fus. 17*). Как должно остерегаться пресыщения, так должно остерегаться и излишнего В., наставляет свт. Игнатий (Брянчанинов), ибо излишнее В. ослабляет тело, уничтожает бодрость, необходимую для трезвения (Т. 5. С. 270). Согласно прп. Иоанну Кассиану Римлянину, неумеренное В. вреднее пресыщения, потому что от последнего при раскаянии можно перейти к «правильному рассуждению», а от первого нельзя (*Ioan. Cassian. Collat. II 17*). Совершеннейшая цель В., согласно свт. Григорию, еп. Нисскому, «состоит в том, чтобы иметь в виду не удручение тела, но удобнейшее служение душевным потребностям» (*Greg. Nyss. De virgin. 22*). Предел и правила В. предлагает свт. Василий Великий: не стремиться ни к неге, ни к страданию плоти, избегать неумеренности и в том и в другом, «чтобы плоть, утучнев, не мятежничала и, став болезненною, не лишилась сил к исполнению заповедей. Ибо равный вред душе в обоих случаях — и когда плоть непокорна и от избытка здоровья передается неистовым порывам, и когда от недугов изнурена, расслаблена и неподвижна» (*Basil.*

Magn. Sermo 13). «Нигде не писано без особой нужды брать на себя слишком большой пост,— увещает свт. Феофан Затворник.— Пост — внешнее дело. Его надо предпринимать по требованию внутренней жизни»; «пост не цель, а средство», святитель советует не связывать себя какими-то установлениями, а действовать с полной свободой, применяя все к главной цели (Собр. писем. Т. 1. Вып. 4. С. 205, 228).

Стремясь достигнуть христ. совершенствования особенной строгостью В., человек именно вследствие излишней строгости жизни незаметно оказывается в др. стороне от преследуемой им цели. Обратив ум свой к наблюдению за телесными состояниями, он таким путем вовсе не приближается к цели созерцательного единения с Богом, а наоборот, от нее отдаляется. Сосредоточив исключительное, специальное внимание на телесных подвигах, христианин утрачивает способность тяготеть к предметам возвышенным и Божественным. Будучи погружен в заботу о том, чтобы удручать и сокращать свою плоть, подвижник оказывается не в состоянии свободно возноситься умом и созерцать горнее (*Greg. Nyss. De virgin. 22*).

Умеренное В. направлено, т. о., только против страстной преданности удовольствиям, переступающим надлежащую меру, т. е. против роскоши. А против насильственного умерщвления жизненных сил тела, изнурения тела, отказа в удовлетворении необходимых потребностей ап. Павел наставляет: «...если вы со Христом умерли для стихий мира, то для чего вы, как живущие в мире, держитесь постановлений: «не прикасайся», «не вкушай», «не дотрагивайся»,— что все истлевет от употребления,— по заповедям и учению человеческого? Это имеет только вид мудрости в самовольном служении, смиренномудрии и изнурении тела, в некотором небрежении о насыщении плоти» (Кол 2. 20–23). Приводя слова апостола: «Все подвижники воздерживаются от всего» (1 Кор 9. 25), Климент Александрийский поясняет, что это «означает не воздержание абсолютно от всего, но воздержание от того, от чего решено воздерживаться» (*Clem. Alex. Strom. III 16. 101. 4*).

В. как ересь. В. может возникать как от добрых помыслов, так и от злых. О лжеучителях, гнушающихся

пищей и браком, апостол говорит, называя их деяния «лицемерием лжесловесников, сожженных в совести своей, запрещающих вступать в брак и употреблять в пищу то, что Бог сотворил, дабы верные и познавшие истину вкушали с благодарением. Ибо всякое творение Божие хорошо, и ничто не предосудительно, если принимается с благодарением, потому что освящается словом Божиим и молитвою» (1 Тим 4. 2–5).

Эбиониты — сложившаяся к апостольскому веку немногочисленная секта иудействующих христиан, принимавших Крещение, практику воскресных дней и др., но совершавших обрезание и сохранявших обряды Закона (*Iren. Adv. haer. I 26. 2*),— исключали вино не только из повседневного употребления, но и при совершении таинства, воздерживались от мясной пищи. В. в небольших сектах эбионитов имело те же мотивы, что и в иудаизме (*Mugnier. Col. 120*).

Монтанистам (II в.; см. ст. *Монтан*, ересиарх) был присущ крайний ригоризм: они не только следовали предписаниям строгого поста и В., но также увеличили число дней сухоядения; однако умерщвление плоти носило у этих еретиков ложный характер: их В. было лишено смиренномудрия, послушания, а следов., не достигало христ. цели. **Маркион** (II в.) учил совершенному В., безбрачию, отказу от мясной пищи и от вина, отвержению от всего, что связано с материей, т. к. считал ее злом,— эти идеи Маркион вносил в реальную жизнь из своей догматики, учения о Боге Творце, Который ввел в мир зло, и о благом Боге Отце (*Iren. Adv. haer. I 23. 2; II 3. 2; III 12. 12; Orig. De princip. II 7. 1; II 9. 5; Cyr. Hieros. Catech. VI 16*). «Оказывается,— заключает Климент Александрийский,— что Сам Творец виноват в том, что ему приходится прибегать к воздержанию, если это вообще можно считать воздержанием. Подобно тому гиганту, этот невольный аскет борется с Богом, полагая, что он сможет противостоять Тому, Кто создал этот мир и все творения» (*Clem. Alex. Strom. III 4. 25*). **Tamuan** (II в.) проповедовал строжайший аскетизм, для того чтобы душа человека могла освободиться от материи и приблизиться к Богу; истинный христианин, по его учению, должен воздерживаться от всего земного, особенно от брака,

мяса, вина (*Iren. Adv. haer. I 28. 1; Euseb. Hist. eccl. IV 28–29*). Вслед такого В. учеников Татиана называли энкратитами (воздержниками, *ἐγκρατῖται* — *Eriph. Adv. haer. 27, 47*), за то, что они буквально следовали словам Христа об отречении от всего мирского (Лк 14. 33), — апотактитами (*ἀποτακτῖται* — *Eriph. Adv. haer. 26, 46*), а поскольку они не употребляли и в св. Причащении вина, но только воду, — идропарастатами (*ἰδροπαραστάται*); иногда их называли также саккофорами (*σάκκος-φόρος*), поскольку одеты они были всегда в какой-то мешок, дабы показать, что они всю жизнь проводят в покаянии (*Theodoret. Haer. fab. I 20*). Апостолики, или апотактики, энкратиты и катары представляют собой секты, ведущие начало от Татиана. Энкратиты уклонялись от брака («...косвенно порицая Того, Который сотворил мужской пол и женский для рождения людей» — *Iren. Adv. haer. I 28*), считая, что в нем душа поработается телом, от употребления мяса (ср.: *Basil. Magn. Ep. 236. 4*, о том, «почему и мы не все едим», — ответ энкратитам) и вина, способствующего неводержности и блуду (*Euseb. Hist. eccl. IV 28, 29; ср.: Hieron. Adv. Iovin. I*).

Очень строгие правила В. были у последователей *Мани* (Манеса), манихеев (III в.); их правила соответствовали дуализму их мировоззрения: добро и зло, дух и материя, свет и тьма; их мораль сводилась к освобождению от уз материи, средствами очищения должны были служить «печать уст, печать рук и печать лона». Манихеи не употребляли в пищу животных и даже растений, кроме садовых и полевых плодов. Свт. Кирилл Иерусалимский обличал их в том, что «они выдают себя за строгих постников... порицают Творца снедей, а лучшие снеди пожирают... учат тому, что исторгающий траву сам в оную превращается... земледельцы и садоводы в сколькие виды должны будут обратиться? Смешное поистине учение, достойное осуждения и срамное!» (*Cyr. Hieros. Catech. VI 31*). Они воздерживались от брака и от рождения детей. Их аскетизм был мнимым: внешне воздержные, на тайных собраниях они предавались распущенности.

Манихейское учение было распространено в первые века христианства: оно встречается у *присциллиан*,

позднее, под др. именованием и с др. мотивами, возрождается у *альбигойцев* (XII–XIII вв.), называемых иногда катарами. Дуализм альбигойцев диктовал им перечень запретов: они придерживались В. и ендига — доведения до голодной смерти из-за желания расстаться с телом, чтобы освободить душу; они подчиняли этому даже детей. Катарями (кафарами, чистыми, *καθαροί*), или новацианами, назывались последователи Новациана, пресв. карфагенской церкви (III в.). В основание своего В. катары вкладывали др. мотив: учение о переселении душ является основанием их законов, регулирующих В. (*Mugnier. Col. 126–127*).

Евстафий, еп. Севастийский, и его последователи проповедовали ложный, противный евангельскому, основанный на превратном понимании отдельных мест Свящ. Писания аскетизм: подобно др. еретикам, придерживавшимся крайнего аскетизма, евстафиане учили, что христианин должен уклоняться от брака как от дела грешного, не принимать св. Причащения, если литургию служит женатый священник, ибо, по мнению евстафиан, такая литургия не свята, не свята и принесенная женатым священником жертва; евстафиане не делали различия между мужчинами и женщинами и поэтому рекомендовали последним носить грубое муж. одеяние, остригать волосы; жены должны были расторгать брачную связь, оставлять своих мужей, детей; дети ради аскетизма также должны были покинуть родителей; евстафиане презирали установленные Церковью посты ради покаяния и прощения грехов, считая, что они уже достигли совершенства в подвижнической жизни. Гангрский Собор, созванный против евстафиан, по пунктам предал их учение и всех его приверженцев *анафеме*.

Церковь всегда одобряла В. своих членов, в чем бы оно ни проявлялось, и признавала его добродетелью, если это касалось В., имевшего возвышенную цель, являлось упражнением в добродетели, и осуждала В., противоречащее христ. пониманию. Согласно Ап. 51, «аще кто, епископ (в ранней Церкви. — Л. Л.), или пресвитер, или диакон, или вообще из священного чина, удаляется от брака и мяс и вина, не ради подвига воздержания... да будет извержен из священного чина, и отвержен от церкви. Также же и миря-

нин» (также: Ап. 53; ср.: 64). Тело ограничивается в своих потребностях ради покорения плотских страстей, дабы тем легче ум укреплялся в молитве, дабы тело приспособилось к наилучшему служению высшим, духовным потребностям человека, а не потому, что оно — зло по естеству, тело именно не зло по естеству. «Разве не знаете, что вы — храм Божий», — говорит, обращаясь к Коринфянам, ап. Павел (1 Кор 3. 16): не только душа христианина становится «причастной Божеского естества» (*Macar. Aeg. Hom. Spiritual. 44. 9*), но и тело и душа «сделались домом Божиим» (*Ibid. 30. 7*). Не всякое В. заслуживает уважения, но только то, к-рое совершается ради любви к Богу (*Clem. Alex. Strom. III 6. 50*). Еретики, по словам Климента Александрийского, «стремятся расширить пределы праведности и спасительной упорядоченности жизни сверх необходимого, богоульно доводя самоконтроль до полного атеизма, тогда как им следовало бы избрать безбрачие, полезное для здоровья и благочестивое, с благодарностью Богу за даруемые милости, не питая презрения ни к чему из сотворенного и не осуждая живущих в браке» (*Ibid. III 18. 105. 1*).

Ап. 5; Трул. 13 запрещают клирикам изгонять жену «под видом благоговения» (ср.: Трул. 30, 48). Карф. 3 и 4 предписывают клирикам, совершающим Евхаристию и служащим при ее совершении, В. во всем в определенное время.

Понятие В. в нехристианских учениях и религиях. У мн. народов встречается практика, соответствующая В.; ее можно проследить и в философии, и в религиях. Блж. Иероним приводит рассказы о воздержной жизни языческих философов *Пифагора*, *Сократа*, Антифена, стойка Диогена (*Hieron. Adv. Iovin. II*).

Пифагорейцы представляли себе жизнь как воспарение к духовному через последовательное переселение душ. Пифагор соблюдал ритуальную чистоту и избегал убийств и убийц, он не только воздерживался от вкушения животного, но и не приближался к мясникам и охотникам (*Porphyr. Vita Pithag. 6; ФРГФ. 14. 9*); воздерживался он и от смеха и от всяких потех, не позволяя себе никаких излишеств (*Diog. Laert. VIII 1. 19–20*). Пифагорейцы умели умер-

щвлиять плоть через подавление страстей. В своих школах они практиковали строгое безмолвие.

Стоики считали В. добродетелью, производной от первичных — разумения, здравомыслия, мужества, справедливости. «Воздержание — это способность не переходить меру, положенную верным разумом, или же самообладание, непобедимое никакими наслаждениями» (*Diog. Laert.* VII 1. 92–93). Матерью всех страстей, по *Зенону Китийскому*, является невоздержанность, целью же человека — жизнь, в к-рой он воздерживается от всего, что запрещено «общим законом», т. е. всепроникающим «верным разумом», тождественным божеству (*Ibid.* VII 1. 88).

Античные неоплатоники создали учение о душе, к-рая стремится к Благу, чтобы слиться с Ним, для этого душа должна освободиться от всего земного. Благодаря божественной частице в душе она может в экстазе воспарять к богу, обретая свою подлинную духовную жизнь, а затем вновь падает в земную. По *Плотину*, «души вынуждены походить на амфибий: они живут частично жизнью высшего мира, частично — жизнью нашего» (*Plot. Enn.* VI 8. 4. 31). Душа уже никогда не забудет встречу с духовным миром, но нужно жить в земном, заботиться о теле. Согласно *Плотину*, человек должен внутренне сосредоточиться, отрешиться от материальной жизни, чтобы созерцание стало обычным состоянием, но вместе с тем он должен научиться переносить повседневную жизнь. Это огромная работа — очищение и опрощение для воссоединения души с божественным. Если человек не будет отказывать себе в удовольствиях, не будет смирять свой гнев, говорит *Плотин*, тогда «человек будет во власти всех страстей и ничего не сделает, чтобы освободиться от них. ...Бога указывает добродетель, идущая к совершенству, добродетель, укрепившаяся в душе наряду с мудростью» (*Enn.* II 9. 15. 28). *Плотин* и тело, и личность считал преградой воссоединения божественного в нем с божественным во всем (*Porphyr. Vita Plot.* 2. 25). *Порфирий* начинает повествование о жизни *Плотина* со слов, что тот «всегда испытывал стыд от того, что жил в телесном облике» (*Vita Plot.* 1. 1). *Порфирию* принадлежит соч. «De abstinentia» (О воздержании).

В. языческое характеризуется чрезвычайной напряженностью жизни, тогда как В. истинно христ. отличается спокойствием и устойчивостью и совершается по здравому правилу (*Clem. Alex. Strom.* III 18). Вместе с тем идея античной философии о том, что В. помогает уму господствовать над телом, близка христ. аскетизму (*Mugnier. Col.* 116).

В индуизме концепция отречения связана с ведийской традицией, приемы аскетической техники, передаваемые от одного общества к др., были предназначены как для освобождения «я» (*мокша*), так и для стяжания могущества, власти, «завоевания» мира. Этими приемами владели странствующие отшельники и люди, жившие в обществе. Они включали специальную технику дыхания, соблюдение особой диеты, менявшей кровяное давление и др. физиологические параметры организма, систематическую медитацию. Процесс 8-ступенчатой *йоги*, усвоившей древнейшую традицию индуизма, направлен на обуздание ума и чувств (*Бхагават-Гита.* 6. 1). Техника *йога-трансценденталиста* служит основной цели «человеческой формы жизни» — путем реинкарнации достичь «высшего существования», т. е. путем прекращения материального существования и растворения личности. В религ. общинах, отрицавших веды, — адживиков, джайнов — появились подвижники (*шраманы*), одни были умеренны, другие следовали путем самоистязания (*джайны*). Представители тантрической *йоги* пытались обрести освобождение и достичь области, где отсутствует различие полов, где сходятся все начала, путем антиаскетических крайностей, хотя сами они видели в своих действиях не утрату способности к В., но демонстрацию космического контроля.

По учению буддизма, правильная жизнь человека, свободная от страданий, возможна только при выполнении нравственных заповедей и соблюдении строгой дисциплины сознания, к-рые приводят к презрению сущности жизни, полному угасанию желаний — *нирване* (*Vinaya Texts / Transl. by T. W. Rhys Davids, N. Oldenberg, Dehli, 1968. Pt. 1. P. 95*). Человеческая жизнь непостоянна, в ней нет неизменной личности, ее существо составляет физическое и душевное страдание (*Ibidem*). Прекращение желаний есть прекраще-

ние страданий. Будда дал своим приверженцам представление о «среднем пути», к-рый, избегая аскетических крайностей — он не требует умерщвления плоти, но в то же время осуждает чувственные наслаждения, — ведет к спасению, т. е. к освобождению от бесконечной череды рождений и смерти. *Нирвана* — это свобода от буд. рождения, от старости, от смерти. Буддисты придерживаются полового В., запрета на употребление алкоголя, на развлечения. Буддийские монахи ежемесячно проводят «дни воздержания», в к-рые в каждой общине читаются вслух предписания дисциплинарного кодекса («*Пратимокши*»); миряне — последователи буддизма приглашаются провести «дни воздержания» в мон-ре, соблюдая пост и основные требования монашеской жизни.

В. мусульманина четко регулируется *Кораном*, содержащим систему запретов. Согласно *Корану*, великим грехом является замена поклонения Богу поклонением чему-то другому (*ширк*; 4. 51 (48), 116), это может быть погоня за богатством, властью, славой и т. п. Терпение и полное смирение перед лицом Бога (4. 48 (46), 49) считаются доказательством постоянного присутствия Бога с верующим (ср.: 2. 172 (177); 24. 54 (55)). Ислам запрещает женщине брак с немусульманином (4. 143 (144), 138 (139)), мужчина может брать в жены немусульманку, но верующую в единого Бога (ср.: 4. 29 (25)). Ритуальное очищение и постоянное проведение различия между состоянием «чистоты» и «нечистоты», отсюда — между «разрешенным» и «запрещенным»; пост (*саум*), соблюдаемый в течение месяца *рамадан*, во время к-рого с рассвета до темноты запрещается принимать пищу, лекарства, курить, предаваться чувственным удовольствиям (нек-рые верующие последние 10 дней *Рамадана* проводят, уединяясь в мечети); и др. общеобязательные установления ислама являются регуляторами жизни и В. мусульманина. Особые требования к В. предъявляются верующим, совершающим паломничество в Мекку. (*хадж*): воздерживаться от половых сношений, стрижки, бритья бороды, использования благовоний, от ношения дорогих украшений и проч.; кульминация паломничества — стояние в долине *Арафат*,



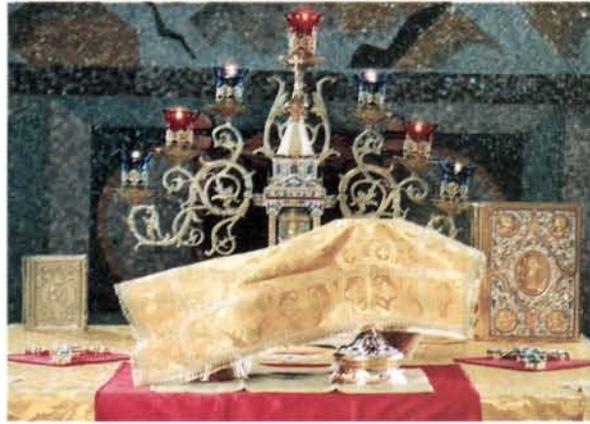
начинающееся в полдень и продолжающееся до захода солнца, целью стояния считается переход на более высокий уровень духовности, к новому уровню самосознания. Духовное руководство мусульманин получает, обращаясь кроме Корана к Сунне прор. Мухаммада. Под влиянием Корана (суры к-рого заучиваются наизусть) и Сунны (все элементы к-рой осуществляются) формируется личность и складываются привычки тела и ума мусульманина. Лит.: Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. М., 1892; *Blond G. Enekratism // DSAMDN. Fasc. 25. Col. 628–642; Camelot C. Th. Enkrateia // Ibid. Col. 357–370; Mugnier F. L'abstinence // Ibid. T. 1. Col. 112–133; Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996*; *Игнатий (Брянчанинов), свт. Творения. [М.], 1996. Т. 1–2: Аскетические опыты; 1998. Т. 5: Приношение современному монашеству; он же. Отечник. [М.], 1996; Шиманский Г. И. Христианская добродетель целомудрия и чистоты. М., 1997; Феофан Затворник, свт. Собрание писем: В 2 т. М., 2000*.

Л. В. Литвинова

ВОЗДЕЯНИЕ РУК — см. ст. *Жесты литургические*.

ВОЗДУХ [греч. ἀήρ; νεφέλη — облако, ἀναφορά — возношение, καταπέτασμα — завеса], в правосл. литургической традиции один из тканых покровов для священных сосудов, используемый за Божественной литургией. В совр. практике В. обычно представляет собой вышитый покров, приблизительно 60×80 см; как правило, с изображением креста посередине.

В визант. эпоху В., однако, мог достигать 2 м в длину; в рус. практике «большие воздушы» сохранялись вплоть до XVI–XVII вв. Название «воздух» содержится во вкладных надписях, вышитых на древнерус. больших покрывах: «Спас Нерукотворный с предстоящими» (1389, ГИМ. 123×220 см — *Маясова*. Табл. 5), вышитый «повелением великия княгини М[а]рьи Семеновыя» (вел. кнг.



Марии Александровны, вдовы вел. кн. Симеона Гордого); «Причащение апостолов» с житиями Иоакима, Анны и Богоматери на кайме, вложенное «Константиновою Огрофеной» в суздальский собор Рождества Богоматери (1410–1413, ГИМ. 114×210 см — Там же. Табл. 10–11); «Причащение апостолов» с житиями Иоакима, Анны и Богоматери, вложенное в ц. Успения Пресв. Богородицы г. Переяславля Рязанского вел. кнг. Анной Васильевной, матерью кн. Иоанна Васильевича Рязанского (1485, РИАМЗ. 108×181 см — Там же. Табл. 24–25). Однако к XVII в. «большие воздушы» выходят из повседневной практики не только в греч. Церкви, но и в РПЦ; рус. источники XVI–XVII вв. часто упоминают о «малых» или «служебных» В. Тем не менее «большой воздух» сохранился в богослужении правосл. Церкви как *плащаница* с изображением композиции «Положение во гроб».

Перед Божественной литургией, в конце протесиса (проскомидии), священник после каждения В. возлагает его на уже накрытые покрывцами дискос и потир со словами: «*Покрый насъ кровомъ крнѣ твоєю:*» (заключение молитвы литии). Во время великого входа литургии, при принесении дискоса и потира на св. престол, В. возлагается на плечо диакону (при его отсутствии — священнику); в чине рукоположения во иерея ставленник покрывает

Спас Нерукотворный с предстоящими. Воздух. 1389 г. (ГИМ)

В. голову и лицо — этот момент связан с древней практикой, когда В. имел

значительные размеры и перенесение его на голове было обычным делом. При поставлении дискоса и потира на св. престол малые покрывцы

Воздух

снимаются и сосуды покрываются одним В. Наконец, во время чтения *Символа веры* священник поднимает В. над сосудами и неск. раз возвышает и опускает его; при *архиерейском богослужении* сослужащие архиерею епископы и священники веют В. над головой архиерея. Эта



Архиерейская литургия. Веяние воздухом

особенность связана с тем, что в древности В. был больше размером, чем в наст. время, и предстоятелю приходилось наклониться, чтобы сослужащие могли убрать В. По окончании символического веяния над Дарами В. складывают и отлагают на свое место.

Большие по размеру В. как украшения праздничной службы могли выносить в процессии великого входа. Эта традиция отражена, напр., в рус. соборных Чиновниках XVI–XVII вв.; перенесение подобного большого В. ангелами на плечах встречается в поздневизант. фресковых росписях, напр. в ц. св. Антония во Вронτισиу (1425–1450, Крит).

Символическую интерпретацию В. дает Псевдо-Герман К-польский (кон. VIII в.), сравнивая его с камнем, к-рым Иосиф запечатал гроб Христов, а также с завесой небесного храма, описанного в 10-й гл.





Послания к Евреям (что само по себе указывает на большой размер В.— см.: *Герман, свт.* Сказание. С. 70–71). Согласно блж. Симеону, архиеп. Фессалоникийскому, В. символизирует твердь небесную, а также плащаницу Спасителя (РГ. 155. Col. 288; рус. пер.: *Симеон Солунский*. Соч. С. 131). Понимание В. как плащаницы Спасителя, обусловлен-

«воздух» (см. статьи *Великая пятница, Великая суббота, Плащаница*). Иногда В. используется при др. священнодействиях: напр., им покрывают блюдо, на котором выносятся крест в чине Воздвижения креста (*Троицкий*. 1912).

Чин освящения В. и покровцов не существовал до XVII в. и появился в опубликованном в 1641 г. в Киеве Третьеим митр. Петра (Могила); образцом для свт. Петра послужили чинопоследования лат. Ритуала. В совр. рус. изданиях Третьеим при-

«Се Агнец Божий».
Воздух. 1562–1563 гг.
(КОХМ)

водится тот же чин, что и в Третьеим митр. Петра, состоящий из одной молитвы и окропления покровцов св. водой (Третьеим малый. Ч. 2. С. 419–420). В греч., как и в древнерус., практике особый чин освящения В. неизвестен.

Изображения на В. Полагают, что традиция вышитых изображений на В. появляется в Византии в эпоху династии Палеологов, в XIII–XV вв. (*Johnstone*. P. 10), но к самым



Положение во гроб.
Воздух. 2-я пол. XVII в.
(РИАМЗ)

ранним из сохранившихся «больших воздухов», вероятнее всего, следует отнести В. «Распятие с предстоящими» из Новгорода (XII в., ГИМ. 128×188 см — *Ефимова Л. В.* Шитая пелена «Распятие с предстоящими» XII в. в собр. Исторического музея // Рус. искусство XI–XVII вв. М., 1986. С. 128–135) и визант. В. «Положение во гроб» из собора Сан-Марко (XII в., музей собора Сан-Марко, Венеция).

Согласно типологии, предложенной Ю. Бойчевой, относящей к В.

также и малые покровцы для покрытия потира или дискаса (*Бойчева*. С. 13), существуют 2 принципа декорации В.: иллюстративный, указывающий на евхаристическую службу, и символический, обусловленный различными толкованиями В. Иллюстративный принцип представлен в памятниках сюжетами: «Причащение апостолов» (ГИМ; РИАМЗ), «Агнец Божий» и др. Символический поясняет догмат о Воплощении и Искупительной Жертве Христа: «Распятие Христово» (в среднике, 51×52 см. XV в., ГРМ) с поясными фигурами 4 евангелистов и 8 апостолов на каймах; «Распятие» (XVII в., ГММК), «Снятие с креста» — вклад валашского господаря Нягое Басараба и его жены Деспины в монастырский храм Успения Богоматери в Куртяде-Арджеш (1517–1519, ГММК. 161×207,5 см) и «Положение во гроб». В свою очередь Л. Миркович разделяет иконографию погребаемого Христа в декорации В. на 2 варианта: «гимнографический» (иконография определяется песнопениями Великой субботы) и «литургический» (иконография определяется чином литургии; уместнее было бы определение «литургийный») (*Миркович*. 2004). Этой типологии следует и О. Дроздова, чья работа является наиболее полным на сегодняшний день исследованием иконографии В. и плащаниц с образом «Положение

ное не в последнюю очередь обычным для визант. толкователей VIII–XV вв. осмыслением великого входа как символа погребения Христа, привело к установлению композиции «Положение во гроб» как наиболее распространенного варианта декорации В. Помимо понимания В. как напоминания о Страстях Христовых традиц. является символическое толкование обряда потрясения В. во время произнесения Символа веры как указания на благодать Св. Духа.

В. и плащаница. Одно из наиболее ярких священнодействий утрени Великой субботы — шествие с Евангелием и плащаницей после великого славословия — первоначально было простым входом с Евангелием; однако в XIV в. появилась практика заворачивать Евангелие в В.: так, в греч. Типиконе (Vator. № 320 (931)) 1346 г. сказано, что во время входа на утрене Великой субботы священник «поверх плеча своего несет Евангелие, обернутое воздухом». В XV–XVI вв. во время этого священнодействия В. с вышитой на нем композицией «Положение во гроб» выносятся уже как самостоятельный предмет и получает название «плащаница»; Евангелие несет предстоятель, остальные священники — В.; после XVII в. плащаница уже не называется словом

во гроб» и близкими к нему (*Дроздова*. 2005).

Самым распространенным типом вышитых изображений на рус. малых В. XVI–XVII вв. является «Положение во гроб» в различных иконографических изводах. Неотъемлемой частью вышитых рус. В., как «больших», так и «малых», стали надписи, традиционно расположенные на каймах. Чаще всего помещали тексты тропарей, связанных со священнодействием великого входа: «Блгообразный іисусѣ...», «Во гробѣ плотски...», «Да молчитъ всакаа плоть из ловѣча...», установительные слова из анафоры «Прїимїте, їдїте...». Существует очевидная связь между





декорацией В. и *антиминсов*; возможно, именно с уходом из практики больших вышитых В. связана традиция, распространившаяся в XVI–XVII вв. и доныне остающаяся общепринятой, полагать антиминс не под облачения св. престола (как в древности), а внутрь *илитона* — тем самым, антиминс с изображением композиции «Положение во гроб», разворачиваемый за каждой литургией, мог усвоить символику, принадлежавшую ранее большому В.

Параллельно с вышитыми изображениями в XV–XVII вв. существовали и В. с изображением креста, к-рый мог быть вышит, низан жемчугом, составлен из драгоценных дробниц либо выложен из тесьмы или галуна. Эта традиция устойчиво сохраняется в XVII–XXI вв. в отличие от традиции создания шитых изображений на В.

В рус. храмовых и соборных описях XVI–XVII вв. В. также называются различные по литургической функции предметы из тканей, в т. ч. малые покровцы для покрывания потира или дискаса, пелены на Евангелие, пелены с различными лицевыми изображениями, плащаницы. Лит.: *Троицкий В. А.* История плащаницы // БВ. 1912. № 2. С. 362–396; № 3. С. 505–530; *Papas A.* Liturgische Tücher // RBK. Bd. 5. S. 775–817; *Johnstone P.* The Byzantine Tradition in Church Embroidery. L., 1967; *Маясова Н. А.* Древнерус. шитье. М., 1971; *Tuft.* Great Entrance. P. 216–219; НКК. 1983. Т. 4. С. 97–99; *Бойчева Ю.* Воздуси и плащаницы от XIV–XVII век в Българските църкви и музеи: Функция, иконография, стил: Автореф. София, 2003; *Миркович Л.* Искусство церковного шитья: II. Плащаницы // Убрус. СПб., 2004. Вып. 2. С. 31–44; *Дроздова О. Э.* Иконография «Оплакивания и Погребения Господа и Бога и нашего Иисуса Христа» в лицевом шитье // Там же. С. 3–30; 2005. Вып. 3. С. 3–36.

М. В. Вилкова,
диак. Михаил Желтов

ВОЗДЫХАНЦЫ [воздыхатели, «духовные христиане»], течение в рус. сектантстве. Сложилось в 1871 г. в Калуге среди старообрядцев — *беспоповцев* и часовенных (см. *Часовенное согласие*). По мнению В., в ВЗ было царство Бога Отца, в НЗ — Бога Сына, в 8-м тысячелетии, к-рое, по их вычислениям, основанным на толковании Дан 9. 27 и 12. 10–12, началось в 1825 г., царствует Бог Дух, надо веровать «по духу», «воздыхая». В. считали, что Второе пришествие Христа уже состоялось «духовно», после чего наступила предсказанная прор. Даниилом

«мерзость запустения», исчезла «истинная Церковь», таинства и обряды, поэтому верным христианам осталось только возносить к Богу «воздыхания» о спасении. В. отказались от икон и обрядов. Собираясь для молитвы, они читали и толковали Свящ. Писание, затем вставали, возводили глаза вверх, проводили по лицу правой рукой, в к-рой мог быть зажат белый платок, и со вздохом говорили: «Господи, помилуй нас!» В. не признавали значения креста, крестного знамения, отрицали необходимость Крещения. Христ. добродетели (милосердие, терпение, смирение и др.) считали бесполезными, поскольку отрицали существование греха. (Религ. приемы В. дают основания предполагать, что они были знакомы с практикой *молокан*. А. С. Пругавин считал, что в учении о конце света В. были наиболее близки к *немолякам*, появившимся в окрестностях Дона также из среды старообрядчества.)

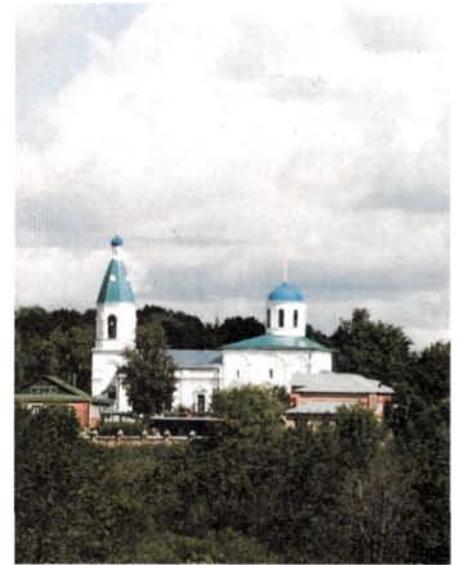
В 1873 г. насчитывалось неск. десятков В., в 70-х гг. их количество увеличивалось, они появились в Боровском и Малоярославецком уездах Калужской губ., в Туле. Руководителем В. считался башмачник И. Т. Ахлебин, в его доме в Калуге проходили собрания, на к-рых он читал и толковал книги, хотя считал, что спасительна лишь «книга слова животного, открываемая в душе каждого Духом». Его помощник «пресвитер» З. Н. Ч-в много ездил по Центр. России, проповедуя, что церковные обряды не нужны, исполняющие их будут прокляты, важно лишь «воздыхание к живому Богу... то есть Богу Духа живого, который выше Бога». В кон. 80-х гг. XIX в. сведения о В. не встречаются. Очевидно, они присоединились к молоканам. Лит.: Новая секта (секта воздыханцев) в Туле // Моск. Ев. 1873. № 11; Секта воздыханцев // Домашняя беседа. 1873. № 16–17; *Пругавин А. С.* Значение сектантства в рус. нар. жизни // РМ. 1881. № 1. С. 301–363; Раскол — сектантство: Мат-лы для изуч. религ.-бытовых движений рус. народа / Собр. А. С. Пругавиным. М., 1887. Вып. 1: Библиогр. старообрядчества и его разветвлений. С. 445–464.

Е. А. Агеева

«ВОЗЗВА́ХИ» (Пс 140, 141, 129, 116) — см. ст. «Господи, воззвах», *псалмы и стихиры*.

ВОЗЛОЖЕ́НИЕ РУК — см. статья *Жесты литургические, Хиротесия, Хиротония*.

ВОЗМИЦКИЙ [Возмицкий, Возмищенский, Возминский] **В ЧЕСТЬ РОЖДЕСТВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ**, находился в Ламском (Ламитском) стане (совр. с. Возмище Волоколамского р-на Московской обл.), к юго-востоку от Волока Ламского, на правом берегу р. Городни. Впервые упоминается в записи



Возмицкий мон-рь в честь Рождества Пресв. Богородицы. Фотография. 2004 г.

на л. 456–457 Четвероевангелия, переписанного по просьбе свящ. Исмаила диак. Макарием в 1452 г. «в граде Волоце в обители святей Богородицы честнаго и славнаго ея Рождества при игумене Селиване, в храме иже в святых отца нашего Николы, еже есть в Раху» (*Строев*. 1891. С. 51; вероятно, ц. во имя свт. Николая Чудотворца на погосте Рах в Раховом стане (к западу от Волока Ламского) принадлежала обители). В синодике мон-ря 1649 г., составленном в Москве диаконом Никольской ц. в Заяицком Андреем, первым среди «начальников Возмищу» назван «преподобный игумен Селиван» (ГИМ. Шук. № 716. Л. 37). (Совр. исследователи, в частности С. З. Чернов, не согласны с предположением В. В. *Зверинского* о том, что местом пострижения и кончины в 1294 блгв. кн. владимирского *Димитрия Александровича* «на Волоце» мог быть В. м.) В сер. XV в. в В. м. пришел из волоколамского Крестовоздвиженского мон-ря отрок И. Санин (см. ст. *Иосиф Волоцкий*, прп.). До 20 лет он жил в мон-ре в «особней храмине в безмолвии и





в молитвах», читал и пел на клиросе, ок. 1460 г. ушел в тверской Саввин мон-рь.

С 1462 г. В. м. находился во владениях волоцких удельных князей. Вступивший в 1494 г. во владение Волоцким княжеством Феодор Борисович после ссоры с прп. Иосифом Волоцким «почал грабити» волоколамские мон-ри, в т. ч. В. м. По повелению кн. Феодора были сожжены монастырский старец Феофан с сыном диак. Михаилом, к-рых князь подозревал в сокрытии монастырского имущества, останки их были погребены в В. м. Вскоре, разорвав отношения с прп. Иосифом, кн. Феодор стал оказывать благоволение настоятелю В. м. архим. Алексию (Пильмову), пожаловал в 1506 г. мон-рю свою вотчину с Данилково и пустошь Артёмовскую в Ламском стане (ДДГ. № 98. С. 407), землю на р. Городне и 2 двора на р. Бесновке (Рус. дипломатарий. Вып. 3. М., 1998. С. 40). Кн. Феодор предлагал инокам *Иосифова Волоколамского мон-ря* оставить своего игумена и перейти «на Возмище», после чего неск. насельников Иосифова Волоцкого мон-ря бежали в В. м. Прп. Иосиф просил архим. Алексия вернуть хотя бы имущество, к-рое монахи взяли с собой, но получил отказ. Тогда он обвинил архим. Алексия и кн. Феодора в разжигании конфликта с Новгородским архиеп. св. *Серапионом*. Однако в апр. 1509 г. архиеп. Серапион отлучил от Церкви вместе с прп. Иосифом и архим. Алексия, настоятелем В. м. стал бывш. келарь *Андроникова московского мон-ря* архим. Геннадий (Синодик. Л. 37). После смерти бездетного кн. Феодора († 1513) земли Волоцкого княжества перешли вел. кн. *Василию III Иоанновичу*.

В нач. XVI в. покровительство В. м. оказывала также мать кн. Феодора кнг. Иулиания Михайловна, в нояб. 1503 г., перед кончиной, она завещала мон-рю «Пречистой на Возмище» с. Михайловское «на Волоке» и была похоронена в В. м. В том же году ее сын рузский кн. Иван Борисович пожаловал В. м. Булгаковские деревни, а также дер. Кривошеино и Бучнево на р. «Волцне» (совр. р. Волошня) в Льянниковском стане «со всем тем, что к тем деревням потягло истарины».

Первоначально В. м. входил в Новгородскую епархию, с 1613 г. — в Патриаршую область. Вероятно,

до сер. XV в. мон-рем управляли игумены, затем архимандриты (в 1724 братия писала в Святейший Синод о том, что мон-рь был «изстари степенной... и архимандриты в нем издревле бывали с шапками»). В 1517 г. настоятелем обители был поставлен архим. св. *Акакий*, в 1522 г. хиротонисанный во епископа Тверского, ок. 1553–1554 гг. — св. *Герман (Садьрев-Полев)*, с 1564 г. архиеп. Казанский. Архим. В. м. Сильвестр участвовал в Соборе 1580 г., запретившем архиереям и мон-рям приобретать вотчины. Согласно Типографской летописи (ПСРЛ. Т. 24. С. 222) и Пафнутьеву летописцу (*Тихомиров*. С. 112), в обитель «на Возмища» по приговору Собора 1525 г. был сослан архим. *Новоспасского мон-ря* Савва Грек (Святогорец) (по др. источникам, Савва был сослан в *Левкиев мон-рь*).

Как и вся Волоколамская вол., В. м. пострадал в *Смутное время*. В «Росписи русского войска, посланного против самозванца» 1604 г. упомянуты «служки монастырские» В. м.: 16 чел. «конных да 14 лошадей» (*Станиславский А. Л.* Труды по истории Государева двора в России XVI–XVII вв. М., 2004. С. 396–397). Согласно донесению воеводы Т. Торбеева 1615 г., «церковь возминска с литовского разорения стоит без кровли и нутрь подрана, а деисус хищен, и обитель вся пуста есть» (РГАДА. Ф. 103. Оп. 411. Д. 95. Л. 45 об.). Вскоре обитель была восстановлена, в 1653 г. в ней жили архим. Авраамий с 12 насельниками. По Уложению 1649 г., «за бесчестье» архимандрита «с Волока Ламского Возмицкого монастыря» полагалось 20 р. штрафа, «за бесчестье» келаря — 15 р., казначея — 10 р.

Настоятели В. м. участвовали в церковной жизни города. По грамоте Патриарха Московского *Адриана* в 1699 г. архим. Маркелл разрешил спор между волоколамскими священниками Моисеем и Космой по поводу земель Рождественской ц. «на посаде». Архим. Иосиф в 1720 г. освятил новую деревянную Покровскую ц. «на посаде», в сент. 1723 г. — церкви Рождества Христова и прп. Сергия Радонежского. В 1735 г. архим. Пафнутий освятил Успенскую ц. в с. Данилково.

Указом Монастырского приказа 16 июля 1706 г. с вотчин В. м. стали собирать жалованье драгунам (по 11 алтын 4 деньги со двора). В 1723 г.

обитель была приписана к Иосифову Волоцкому мон-рю. В 1724 г. братия и вкладчики В. м. обратились в Синод с жалобой на архим. Иосифова Волоцкого мон-ря Мелхиседека, к-рый не посещал обители, но присылал туда заместителей, расхищавших имущество. В 1732–1734 гг. В. м. оставался без настоятеля. В 1764 г. в обители жил архим. Манасия, получавший 10 р. в год жалованья, казначей мон. Иннокентий, мон. Галактион, 3 белых священника, диакон, пономарь.

В 1700 г. во владениях В. м. к востоку и юго-востоку от Волоколамска находилось 59 дворов, в 1754 г. — 70 дворов, где жили 502 крестьянина. В 1724–1728 гг. к В. м. был приписан верейский в честь Входа Господня во Иерусалим мон-рь. К 1764 г. мон-рю принадлежали вотчины, занимавшие 3803 дес.: Возминская подмонастырская слобода, с. Никольское, деревни Горки, Жданова, Муромцова. В слободке на р. Городне находились принадлежавшие мон-рю мельница и кирпичный завод. «Доходов денежных, так и хлебных со оных крестьян не сбиралось, а сбирались за столовые припасы». В 1764 г. В. м. был упразднен, насельники переведены в Иосифов Волоцкий мон-рь.

Здания В. м. До сер. XVI в. в мон-ре существовали деревянные церковь и кельи. Согласно утраченной к нач. XIX в. закладной каменной доске, в 1537 г. в В. м. «по словеси архимандрита Луки» был заложен каменный собор в честь Рождества Богородицы, к-рый представлял собой крестово-купольный 4-столпный храм с системой повышенных подпружных арок, с 3 апсидами и 3 главами (центральной и 2 располагавшимися над приделами в юж. и зап. апсидах), позакомарным покрытием с круглыми киотами в средних закомарах. С сев. и зап. сторон храм украшали перспективные порталы с килевидными архивольтами, керамическими сноповидными капителями и «дыньками». Церковь имела сложный профилированный цоколь, повторяющий форму баз колонок порталов; ее стены снаружи были украшены лопатками, разделявшими каждую из них на 3 прясла, и тонким карнизом посередине высоты храма, переходившим в карниз апсид. Исследователи относят собор к кругу дмитровско-тверских памятников 30-х гг. XVI в.,



включавшему собор во имя Св. Троицы («Белая Троица») в Твери, соборы в Дмитрове, в *Оршине*, в *Мефодиевом Пешношском мон-ре* и др.

В 1792 г. храм подвергся перестройке: были разобраны малые главки над приделами, переложены центральный барабан в старых габаритах и все закомары, церковь получила 4-скатную кровлю. Очевидно, в это же время были растесаны окна в алтаре, над порталами, заложен юж. портал. В 1850–1857 гг. по проекту архит. Д. Петропавловского с зап. стороны собора была построена новая трапезная, в к-рой освящены 9 нояб. 1858 г. правый придел в честь Благовещения Пресв. Богородицы, 7 февр. 1860 г. левый придел в честь иконы Божией Матери «Знамение». В 1858 г. в соборе был сооружен 3-ярусный резной позолоченный иконостас, в 1890 г. поставлены иконостасы в Знаменском и Благовещенском приделах. В результате реставрационных работ, проведенных в 70-х гг. XX в. под рук. С. В. Демидова, был воссоздан первоначальный архитектурный облик собора. В сер. XVI в. собор Рождества Богородицы был расписан, стилистика стенописи восходит к художественной культуре Москвы и школы *Дионисия*.

В период реставрации 70-х гг. XX в. из-под масляной живописи XIX — нач. XX в. были раскрыты первоначальные росписи в центральной части алтаря, диаконнике и жертвеннике, фрагменты росписей в основном пространстве храма.

Наиболее полно древняя роспись сохранилась в диаконнике (первоначально придел во имя свт. Алексия Московского). В конхе апсиды помещен образ свт. Алексия, близкий по иконографии к изображению святителя на иконе мастерской Дионисия (ок. 1481 (?), ГТГ). Ниже конхи, на вост. и юж. стенах, размещены сцены из жития свт. Алексия, по иконографии также близкие к житийным сценам на иконе, а по стилистике — к изображению свт. Василия Великого в росписи диаконника *Благовещенского собора* Московского Кремля.

В жертвеннике храма сохранились первоначальные росписи, посвященные св. Иоанну Предтече. На своде прохода из жертвенника в храм раскрыты изображения пророков Наума, Аввакума и Софонии в медальонах. На стенах и люнетах



Божией Матери «Знамение» с трапезной. Согласно офицерской опи-

*Пророки Наум,
Аввакум и Софония.
Ростись свода арки
в ц. Рождества
Пресв. Богородицы.
Сер. XVI в.*

си, в 1763 г. в обители находились Рождественский и Знаменский хра-

над конхами жертвенника и диаконника написаны фигуры преподобных в рост и медальоны с изображениями мучеников (в жертвеннике под записью).

Основываясь на росписях жертвенника, а также на факте устройства придела Усекновения главы Иоанна Предтечи в трапезной (совр. придел в честь иконы Божией Матери «Знамение»), Демидов считал, что существовавший в XVI в. на месте жертвенника сев. придел собора был посвящен св. Иоанну Предтече. По предположению Ю. Г. Малкова, этот придел был освящен во имя преподобных Сергия Радонежского и Иосифа Волоцкого.

Росписи в центральной части алтаря собора в наст. время находятся под записью, за исключением небольшого фрагмента, раскрытого в 1943 г. (на вост. стене — половина фигуры святителя, очевидно Григория Богослова).

В основном пространстве собора из-под записи открыты 2 композиции в сев. нефе: часть сцены «Омовение ног» и «Благовестие Анне». На арках между стенами и столпами были изображены мученики в медальонах (раскрыты 3 фигуры между сев. стеной и сев.-зап. столпом, на этом же столпе изображения 2 воинов-мучеников).

В 1541 г. в В. м. мастером Повиликой Тверитином был построен еще один каменный храм — во имя прп. Кирилла Белозерского (сообщающая об этом белокаменная плита в наст. время вмонтирована в стену колокольни собора Рождества Богородицы). Одновременно строились каменные колокольня и келья. В 1686 г. на средства стольника И. И. Безобразова к Кирилловской ц. был пристроен придел во имя свт. Алексия Московского. В 1697 г. церковь разобрали и на ее месте построили надвратную в честь иконы

мы, колокольня с 8 колоколами и часами, каменная архимандричья и деревянные братские кельи, каменная обветшавшая ограда, каменный погреб, конюшня, каретный сарай, столярня, 7 «магазиннов».

В 1765 г. все постройки В. м. были переданы в ведение Военной коллегии. Нерегулярные богослужения в соборе и Знаменском храме совершали полковые священники. В кон. XVIII — нач. XIX в. в настоятельском корпусе располагалось уездное казначейство. В 1797 г. по благословению Московского митр. *Платона*



*Св. воин-мученик.
Фрагмент росписи на столпе
ц. Рождества Пресв. Богородицы.
Сер. XVI в. Фотография. 2004 г.*

(*Левшина*) перестроенный собор был освящен с оставлением прежнего антиминса и обращен в городской храм. В 40-х гг. XIX в. и в 1857 г. были разобраны колокольня и Знаменская ц., возведена новая шатровая колокольня в формах XVII в. с элементами московского барокко.

В XX в. богослужения в Рождество-Богородицком храме прерыва-

лись на краткое время. Мн. священнослужители храма приняли мученическую кончину в 30-х гг.: священномученики *Николай Виноградов*, *Александр Зверев*, *Димитрий Розанов*, священники Павел Андреев († 16 нояб. 1937), Сергей Кудрявцев († 14 марта 1938), мон. Иоанн (Лисицин; † 8 дек. 1937).

В храме хранился выполненный из липы запрестольный крест 1544 г. (в наст. время в СПГИАХМЗ). В XVI в. в него были вставлены 26 костяных пластин с миниатюрами, к XX в. большая их часть утрачена, а в пустующие «киотцы», вероятно в XIX в., помещены изображения святых, написанные маслом. В 90-х гг. XX в. на стене у входа в церковь выложен мозаичный образ прп. Иосифа Волоцкого, близ храма установлены памятные кресты «основателям и настоятелям» мон-ря, а также памятные плиты прихожанам храма — «братьям и сестрам нашей Отчизны, отдавшим свои жизни в борьбе со злом» в годы Великой Отечественной войны.

Арх.: РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. Ед. хр. 471. Л. 2–2 об.; ГНИМА. Р. V. № 3534; Р. V/1. № 7138; РГВИА. ВУА. Ед. хр. 21528. Ч. 1. Л. 9; ЦГИАМ. Ф. 203. Оп. 430. Ед. хр. 9; Оп. 438. Ед. хр. 763; Ф. 207–1. Оп. 1. Т. 2. № 638. Связка 11; Ф. 454. Оп. 3. Ед. хр. 68. Л. 172–172 об.

Ист.: ДАИ. Т. 12. № 57; СГГД. Т. 1. № 131, 132, 151, 200; Житие и пребывание вкратце прп. отца нашего игум. Иосифа, града Волоцкого Ламскаго // ВМЧ. Сент. 1–13. С. 453–499; *Горчаков М., свящ.* Монастырский приказ (1649–1725). СПб., 1868. Прил. № 23. С. 19; *Иванов П. И.* Описание гос. архива старых дел. М., 1850. С. 345; ОДДС. Т. 4. № 246, 343; Т. 7. № 318; *Строев П. М.* Описание рукописей мон-рей Волоколамского, Новый Иерусалим, Саввина-Сторожевского и Пафнутиева-Боровского. СПб., 1891. С. 51; ДДГ. № 87, 88, 98. С. 350, 353, 407; Послания Иосифа Волоцкого. М.: Л., 1959. С. 194, 210–214, 216, 217, 221.

Лит.: *Зверинский. Т. 2. № 1002; Холмогоровы В. И. и Г. И.* Ист. мат-лы для составления церк. летописей Моск. епархии. М., 1896. Вып. 9: Волоколамская и Серпуховская десятины. С. 77–79; *Токмаков И. Ф.* Г. Волоколамск Московской губ. и его уезд. М., 1906; *Некрасов А. И.* Города Московской губ. М., 1928. С. 98–99; *Юргенсон П. Б.* Церковь Рождества Богородицы на Возмище в Волоколамске // Мат-лы по истории рус. искусства. М., 1928. Вып. 1; *Тихомиров М. Н.* Новый памятник полит. лит-ры XVI в. // Моск. край в его прошлом. М., 1930. Ч. 2; *Гиршберг В. Б.* Надпись мастера Повилики // Сов. арх. 1959. № 2; *Зимин А. А.* Новгород и Волоколамск в XI–XV вв. // НИС. 1961. Вып. 10. С. 97–116; *Николаева Т. В.* Крест 1544 г. из Волоколамска // Сов. арх. 1971. № 2. С. 285–290; *Демидов С. В.* Новые исследования ц. Рождества Богородицы на Возмище в Волоколамске // Реставрация и исследования памятников культуры. М., 1990. Вып. 3.

С. 29–34; *Чернов С. З.* Волок Ламский в XIV–1-й пол. XVI в.: Структура землевладения и формирование военно-служилой корпорации. М., 1998. С. 76–78, 111, 180, 181, 193; *Малков Ю. Г.* Стенопись собора Рождества Богородицы на Возмище в Волоколамске // ДРИ: Исслед. и атрибуции. СПб., 1997. С. 267–284; Памятники архитектуры Московской обл. 1999. Вып. 1. С. 48–49; Г. Волоколамск и храмы Волоколамского р-на. Липно-Дулево, 2001. С. 10–13.

Д. Б. Кочетов, Е. Э. Спрингус

ВОЗМОЖНОСТЬ И ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ, основополагающие философские и богословские категории, обнаруживаемые уже в первых попытках познания Бога, мира и человека в культуре разных народов. Специальному анализу категории В. и д. были подвергнуты в античной философии. Лат. *actus et potentia* (акт и потенция), одно из ключевых выражений средневек. богословия и философии, — перевод схоластами греч. словосочетания ἐνέργεια καὶ δυνάμις, действительность (действие) и возможность.

I. В античной философии разработка категорий В. и д. связана с учением *Аристотеля*, к-рый считал, что: 1) выдвинутое платониками объяснение происхождения вещей по «причастности» идеям неудовлетворительно, а концепция материи как «восприемницы» идей не объясняет в полной мере движение вещей; 2) в греч. философии проблема движения вообще не решена, о чем свидетельствуют апории *Зенона Китийского*. Общее учение о В. и д. изложено Аристотелем в ряде сочинений. В «*Метафизике*» он рассматривает δυνάμις в качестве возможности и способности к движению, изменению и «прегерпеванию» как вещей, так и одушевленных существ; с последними это может происходить «согласно [своему] выбору» (*Arist. Met. V 12. 1019a 15–1019b*). В 5-й и 6-й главах 9-й кн. Аристотель развивает учение о возможности и способности, трактует ἐνέργεια в смысле осуществленности сущего, противопоставляя его «сущему в возможности» (*Ibid. IX 6. 1048a 30–35*). По Аристотелю, движение и изменение вещей, за исключением воздействия на них извне, обусловлено заключенной в самих вещах «энергией», пребывающей либо в состоянии действия (ἐνέργεια), либо в состоянии возможности действия (δυνάμις). Концепция В. и д. вместе с учением о форме и материи, сущности и осуществлении

(энтелехия) стала важнейшим конструктивным элементом всей аристотелевской философии. В «первой философии» (теологии) возникновение, развитие и движение вещей Аристотель связывал с пониманием Бога как «вечной сущности», «формы форм», «неподвижного двигателя» — причины и источника движения (*Ibid. XII 8. 1073a 25–1073b 4*). В учении о бытии понятия В. и д. оказались распределенными между формой и материей: действие (действительность) присуще форме (сущности и сути бытия), возможность — материи, что, по мысли Аристотеля, не разъединяет, а объединяет вещь, ибо «существующее в возможности и существующее в действительности в известном смысле — одно, так что здесь нет никакой другой причины единства, кроме разве того, что оказывается вызвавшим движение из состояния возможности в состояние действительности» (*Ibid. VIII 6. 1045b 20*); при этом разделение материи на «последнюю», к-рая соединена с формой, и «первую», к-рая лишена формы, позволяет Аристотелю понимать «первую» одновременно в качестве возможности и лишённости формы (близко к учению Платона о небытии), особой бескачественной и нетварной реальности, из к-рой с помощью божественных форм возник мир, — что вполне соответствовало философским представлениям античности об отношении Бога к материи. Наряду с формой и материей В. и д. в метафизике Аристотеля связаны и с 2 др. «причинами»: целевой (учение об энтелехии) и движущей, посредством к-рой осуществляется переход от возможности к действительности. В философии природы движение рассматривается Аристотелем подробно в связи с категориями В. и д. (*Arist. Phys. 3*), времени, а также относительно сущности, качества, количества, места. В психологии и теории познания Аристотеля учение о разумной душе как месте пребывания форм дополнено важным положением, что душа «имеет формы не в действительности, а в возможности» (*Arist. De anima. III 4. 429a 27–28*). В «*Логике*» Аристотель отмечает, что «действительность первее возможности», и рассматривает действительность без возможности, действительность с возможностью и возможность без действительности (*Arist. De interpr. 13. 23a 21–26*). В «*Этике*



«человеческое благо представляет собою деятельность души сообразно добродетели» (*Arist. EN. I 6. 109a 17–18*). В «Политике» гос-во «существует ради прекрасной деятельности, а не просто ради совместного жительства» (*Pol. 1281a 3–4*). В «Поэтике» поэзия потому «философичнее истории», что она говорит о том, что могло быть, о возможном (соответственно — общем), в то время как история описывает то, что было (единичное) (*Arist. Poet. 9. 1451b 5–6*).

В античной философии после Аристотеля термины «возможность» и «действительность» встречаются в стоицизме и играют важную роль в философии Плотина, к-рый не только различает силу (*δύναμις*) и энергию (*ἐνέργεια*), «энергию сущности» и энергию, истекающую от сущности, но и строит на этом различии отношения между Единым, «совершеннейшим существом», и Умом. Плотин о Едином пишет: «Первое начало... выше самой субстанции, или сущности; оно есть только потенция, то есть всемогущая причина всего существующего, и уже рожденное им (второе начало) есть это все существующее» (*Plot. Enn. V 4*). В отношении к материи проблема «потенции и энергии» Плотин рассматривается в одноименном трактате (*Ibid. II 5*).

Универсальный характер аристотелевской формулы *ἐνέργεια καὶ δύναμις*, богатство и разнообразие ее функций обусловили многозначность используемых в ней терминов. Термин *ἐνέργεια* в зависимости от контекста стал пониматься как действие (акт), деятельность, действительность, энергия; термин *δύναμις* — как сила, способность, возможность (потенция). Эта терминология независимо от отношения к наследию аристотелизма и аутентичности ее восприятия оказала существенное влияние на развитие всей европ. философской и богословской науки. Переведенные на лат. язык, а затем и на др. языки аристотелевские термины закрепляли за собой одно из множества изначально присущих им значений или получали новый смысл, связанный с иной религ. и культурно-исторической традицией.

II. В православном святоотеческом богословии употребление терминов *ἐνέργεια* и *δύναμις* было обусловлено принципиально др. в срав-

нении с античной философией и языческой религией представленими о Боге, Его непостижимости, Его отношении к человеку, миру и материи. Термины *ἐνέργεια* и *δύναμις* приобрели новый смысл в учении о Св. Троице, об отношениях между Ипостасями Св. Троицы, о единосущности Бога, различении сущности и энергии и др., что, однако, не исключало сохранения у того или иного христ. писателя понимания этих терминов, порой близкого к аристотелевскому толкованию В. и д. Триада «сущность, действие и сила», образуя систему связанных между собой категорий, занимает важное место в творениях раннехрист. авторов, отцов и учителей Церкви, писавших на греч. языке. За редким исключением, обсуждение этих категорий на Востоке имело отношение к проблеме «единосущия», а начиная с великих каппадокийцев, — к вопросу о сущности Бога и Его нетварных энергиях. Афинагор Афинский в «Прошении о христианах» писал: «Сын Божий есть Слово Отца, как Его идея и действительная сила (*ἐν ιδέα καὶ ἐνέργεια*), ибо по Нему и чрез Него все сотворено, потому что Отец и Сын суть одно» (*Athenag. Legat. pro christian. X 2*). Ориген в соч. «О началах» (*Orig. De princip. I 2*) рассматривал вопрос о сущности Отца и Сына в связи с учением о «силе и действии» Бога (на ошибочность его экстраполяции понятий *δύναμις* — *ἐνέργεια* на отношения Отца и Сына указывали В. В. Болотов (С. 339–341) и А. А. Спасский (С. 93–98)). Святители Григорий Богослов (*Greg. Nazianz. Or. 29*) и Василий Великий (*Basil. Magn. Adv. Eunom. II*) опровергали еретические воззрения Евномия, еп. Кизика, к-рый учил, что различия свойств (действований) Лиц Св. Троицы свидетельствуют о различиях Их по сущности. В др. месте свт. Василий Великий писал о Боге, что к нам «нисходят Его энергии, а его сущность остается недоступной» (*Basil. Magn. Ep. 234*). Свт. Григорий, еп. Нисский, в работе «Об устройении человека» употреблял понятия «сущность», «действие» и «сила» при обсуждении натурфилософской медицинской и психологической проблематики и разделял характерное для каппадокийцев представление о причастности твари к Божественной сущности не непосредственно, а через энергии.

В «Ареопагитиках» отмечается, что «все небесные умы в соответствии с надмирным своим значением разделяются на три: сущность, силу и действие (*εις οὐσίαν καὶ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν*)» (*Aeop. SN 11. 2*). Немеций, еп. Эмесский, в соч. «О природе человека» рассматривал учение Аристотеля о душе и уме и, рассуждая о мировых стихиях, использовал термины «сущность» (субстанция), «действие» и «сила». Он утверждал, что «действие соединено с силой, сила — с субстанцией: ведь и действие от силы, и сила от субстанции и в субстанции» (*Nemes. De nat. hom. 34*). Прп. Максим Исповедник в «Главах о богословии и о домостроительстве Воплощения Сына Божия», обсуждая тему триады «сущность, сила, действие» и ее отношение к учению о Боге, отмечает, что Бог «не есть сущность», «не есть возможность», «не есть сила», и делает следующий вывод: «Бог есть творческая причина сущности, силы и действия, то есть начала, середины и конца» (*Maximus Conf. Cap. theol. I 4*). Прп. Иоанн Дамаскин в «Диалектике» неоднократно затрагивал тему В. и д. в связи с анализом вида, свойства, качества, движения, определял термин «потенциальный» как: 1) «то, что еще не имеет действия, но обладает способностью к его восприятию», 2) «физическое состояние» (*Ioan. Damasc. Dialect. 59* (рус. пер.: 58)). В «Точном изложении православной веры» он называл *ἐνέργεια* «все способности» (познавательные и жизненные, естественные и искусственные), утверждал единство сущности и энергии («чего сущность одна и та же, того одна та же и энергия» — *Ioan. Damasc. De fide orth. II 23*) и рассматривал вопрос об Ипостаси применительно к данному рассуждению. Прп. Симеон Новый Богослов называл Бога «сущностью пресущественной», «неведомой и Ангелам»; «бытие» Его познаваемо только «из действий» Его (*Sym. N. Theol. Hymn. 31*). Свт. Григорий Палама писал, что «Бог созерцается не в Своей сверхсущей сущности, а в Своем боготворящем даре, то есть в Своей энергии...» (*Greg. Pal. Triad. III 1. 29*).

III. В богословии и философии средних веков. Из христ. авторов, писавших на лат. языке, понятия В. и д., потенции и акта употребляли Тертуллиан, блж. Августин, блж. Иероним Стридонский, Бозций и др.





Однако особое значение аристотелевская терминология (переведенная на лат. язык Боэцием) и связанные с ней учения получают в средневек. философии и богословии, в учениях *Ансельма*, архиеп. Кентерберийского, о возможности (способности) собственной и несобственной, *Альберта Великого*, *Иоанна Дунса Скота*, *Р. Бэкона* о деятельном (*intellectus agens*) и возможном интеллекте (*intellectus possibilis*) и др. Для католич. богословия *Фомы Аквинского*, испытавшего сильное влияние Аристотеля, характерно: 1) понимание Бога как «чистого акта» без примеси потенциальности (*Thom. Aquin. Sum. contr. gent. I 16*), в «Сумме теологии» подчеркивается, что «в Боге актуальность не смешана [ни с какой] потенциальностью...» (*Thom. Aquin. Sum. Th. I 5. 3*), и 2) использование учения об акте и потенции, В. и д., в качестве схемы для построений в онтологии, теории познания, психологии, антропологии, этике и т. д., а также в качестве аргумента для доказательства бытия Божия. Проблема акта и потенции, затрагивающая центральный вопрос христ. мировоззрения — тему творения и отношения Бога к миру, включена Фомой в иной в сравнении с Аристотелем философско-богословский контекст; хотя форму он связывает с актом (действительностью), а материю — с потенцией (возможностью), материя у Фомы в отличие от Аристотеля представляет собой реальность, сотворенную Богом, соответственно и потенция обусловлена *creatio ex nihilo*. С др. стороны, понятие акта приобретает дополнительный смысл в связи с учением Фомы об универсалиях. *Сигер Брабантский*, противник Фомы по вопросу о происхождении материи, в борьбе с ним пользовался той же концепцией акта и потенции, но в трактовке араб. аристотеликов. Мистик и визионер *Бонавентура* отвергал учение о вечности материи; в кн. «Путеводитель души к Богу» проблему акта и потенции он трактовал как необходимую в восхождении к знанию о Боге и к созерцанию Св. Троицы, понимал Бога как *actus purus* (*Bonav. Itin. V 7*), бытие «в высшей степени актуальное» (*actualissimum* — VI 5). Иоанн Дунс Скот разделял учение о понимании Бога как *actus purus*, но материю считал «потенциальным бытием», некоей изначаль-

ной сущностью, к-рая «имеет идею в Боге». Концепция акта и потенции и производных понятий использовалась и др. представителями схоластики, в частности *Ф. Суаресом*.

Одна из тщательных философско-богословских разработок проблемы акта и потенции на почве католицизма принадлежит *Николаю Кузанскому*. Понимая Бога как чистейший бесконечный акт (Т. 2. С. 29) и абсолютную простоту, он в определении Бога соединял 2 «совечных» свойства — В. и д. По Николаю Кузанскому, Божественная полнота должна пониматься как единство абсолютной В. и д.; все изначально в «свернутом виде» пребывает в Боге (Там же. С. 349, 365) и «развертывается» в Божественном акте творения. Опираясь на принцип творения мира из ничего (Т. 1. С. 353–364), Николай Кузанский объяснял творение «развертыванием»; это могло бы дать повод для упреков его в пантеизме, но «формы существуют актуально только в Слове, как само это Слово» (Там же. С. 127), и соответственно мир творится из ничего Словом Божиим.

IV. В новоевропейской философии критика схоластики отодвинула проблему В. и д. на 2-й план и видоизменила ее. *Р. Декарт* в учении о Боге отмечал, что «Он такая сущность, которая не может не существовать вечно», и как причина Самого Себя есть «необъятная реальная потенция» (С. 89–90). *П. Гассенди* в работе «Парадоксальные упражнения против аристотеликов...» подвергал резкой критике учение Аристотеля о В. и д. *Б. Спиноза*, напротив, склонный к употреблению схоластической терминологии, охотно пользовался этими терминами в «Этике». *Т. Гоббс* посвятил анализу этой проблемы целую главу (С. 165–168); *Дж. Локк* рассматривал В. и д. в связи с вопросом о свободе и причинах действия (С. 333–337); *Г. В. Лейбниц* использовал понятия В. и д. в «монадологии» и в учении о предустановленной гармонии, проводил соответствие между возможностью и мыслимостью вещей в Божественном разуме, полагал, что отсутствие логического противоречия в возможном предмете является достаточным основанием для его существования, действительности. *И. Кант* в «Критике чистого разума» рассматривал В. и д. в качестве

априорных категорий рассудка, различал формальную возможность от материальной: 1-я связана с формальными условиями опыта как единства чувственных созерцаний и рассудка, 2-я предполагает наличие «материи» опыта, того, что воздействует на нас; по этой причине Кант критиковал учение об «абсолютной возможности» (С. 293); особое значение для Канта имело проводимое им различие между логической возможностью, связанной с непротиворечивостью мыслимого предмета, и реальной возможностью, логическим и реальным основанием существования. У *Ф. В. Й. Шеллинга* акт и потенция отделены друг от друга, к числу существенных принадлежит его высказывание, что «вся внутренняя связь трансцендентальной философии покоится только на постепенном потенцировании самосозерцания, от первой и простейшей потенции в самосознании до высшей, эстетической» (С. 486). Учение о потенцировании составляет стержень большинства сочинений Шеллинга, идет ли речь о понимании Бога (С. 404–405) или космологической проблематике, связанной с образованием материи (Система мировых эпох. С. 260–261). *Г. В. Ф. Гегель* в кн. «Наука логики» рассматривал В. и д. в качестве диалектических категорий абсолютной идеи (С. 186–198), объяснял действительность как единство сущности и существования (Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 312), а возможность — в виде абстрактного момента действительности. Категории «возможность» и «действительность» у Гегеля представляют собой промежуточные звенья на пути к «понятию», к-рое содержит в себе все богатство определений.

В совр. философии попытку вдохнуть новую жизнь в древние термины предпринял *Э. Гуссерль*. В работах, посвященных анализу актов сознания (*cogito*), — в их отношении к миру и самому себе «в сознании внутреннего времени» — Гуссерль рассматривал потенциальное и актуальное в качестве характеристик интенциональной жизни (потока сознания). По Гуссерлю, «в каждой актуальности имплицитно содержатся ее потенциальности, которые представляют собой не пустые, но заранее очерченные в своем содержании возможности...» (Картезианские размышления. С. 113). *М. Шелер*



перенес концепцию *actus purus* на человека, понимал человеческий дух как более широкое образование, нежели личность, и следующим образом определял его: «...дух есть единственное бытие, которое не может само стать предметом, и он есть чистая беспримесная актуальность, его бытие состоит лишь в свободном осуществлении его актов» (Положение человека в космосе. С. 160). П. Тиллих в «Систематическом богословии» писал: «Жизнь — это актуальность бытия или, точнее, это процесс, в котором потенциальное становится бытием актуальным. Но в Боге как Боге нет никакого различия между потенциальностью и актуальностью». «Бог живет, потому что Он есть основание жизни» (С. 258). М. Хайдеггер в ряде работ обращал внимание на ошибочность традиц. перевода на лат. язык греч. терминов *ἐνέργεια καὶ δυνάμις* и на крайне отрицательные последствия этого перевода для зап. философии и богословия (Наука и осмысление. С. 241–242): «*Ἐνέργεια*... римляне перевели как *actus*, и одним ударом по этой причине греческий мир оказался погребенным» (Vom Wesen... С. 284). По весьма убедительной аргументации Хайдеггера, аристотелевская концепция с перенесением ее на лат. почву была истолкована по схеме «причина и следствие»; характерное для Аристотеля единство силы и энергии уступило место их противоположности и оформилось в представление о 2 разных реальностях, одна из которых обязательно должна предшествовать во времени другой. В экзистенциализме К. Ясперса и Ж. П. Сартра человеческое бытие в его целостности и единстве понимается только в отношении к возможности. В философии надежды Э. Блоха понятие «еще-не-бытия» (*Noch-Nicht-Sein*) как выражение бесконечно становящейся жизни получает смысл в связи с учением о возможности как силы, постоянно преодолевающей действительность настоящего.

В России слово «акт» известно начиная с XVI в. (перевод *actio* словом «акция» в значении «действие» можно обнаружить в «Духовном регламенте»), однако в качестве философского и богословского термина оно употребляется, по-видимому, только в XIX в. Ф. А. Голубинский в работе «Лекции Философии: Онтология», рассматривая проблему

бытия, приходил к следующей формуле: «бытие есть действие силы или сил» (С. 73) и распространял ее на понимание Высочайшего Существа: «Представлять Божество когда-нибудь недействующим — значило бы разрушать самое понятие Божества» (Там же).

Вл. С. Соловьёв в ранней работе «Кризис западной философии» писал, что *μῆ ὄν* Платона вполне однозначно *δύναμις* Аристотеля (С. 83), и анализировал проблему акта и потенции у Шеллинга, А. Шопенгауэра и Э. Гартмана. В «Философских началах цельного знания» Соловьёв развивал концепцию «абсолютно сущего» (Бога) на основе учения об акте и потенции, создал сложную и разветвленную систему религиозно-философских категорий, ориентированных на учение о Св. Троице (С. 255–261). В одной из последних работ, «Теоретическая философия», Соловьёв вернулся к обсуждению этой темы, но теперь в связи с «понятием души как потенции». С. Н. Трубецкой в своих исторических и теоретических работах уделял этой проблеме специальное внимание: в кн. «Учение о Логосе...» он справедливо отмечал, что у Аристотеля «к понятию потенции, мощи, примешивается представление о стремлении, волевом влечении. Это усиливает дуализм Аристотеля, поскольку материя становится самостоятельным существом и субъектом наряду с разумом» (С. 37). Трубецкой использовал концепцию В. и д., потенции и идеальной действительности (энергии) при построении теории «вселенского сознания» (О природе человеческого сознания // Собр. соч. М., 1908. Т. 2. С. 62). Л. М. Лопатин в кн. «Положительные задачи философии» подчеркивал важность проблемы «потенциального состояния силы» и ее перехода в «действительность» для анализа основных проблем познания (С. 54). В. В. Розанов, переведший Аристотеля и испытавший его влияние, в своей первой большой работе «О понимании» проблеме потенции рассматривал в качестве одной из главных в науке о бытии и предлагал типологию потенциальности, к-рая включает: 1) материально-определенные потенции; 2) материально-неопределенные потенции; 3) идеально-неопределенные потенции; 4) идеально-определенные потенции; 5) предьдеальные

потенции (С. 145–148). Неоднократно возвращаясь к этой теме, Розанов намеревался написать специальную работу «О потенциальности», однако замысел этот остался неосуществленным. Вяч. И. Иванов в ст. «Спорады», принимая платоно-аристотелевскую концепцию видимой и невидимой Божественной действительности, писал, что наша «действительность — кристаллизация возможного. Осаждаясь как бы в некоей влаге, объемлющей мироздание, оно реет образами прозреваемых гением миров» (По звездам. СПб., 1909. С. 340). Ученик Гуссерля Г. Г. Шпет в кн. «Явление и смысл» писал, что «в потоке сознания совершается постоянный переход из состояния потенциальности в состояние актуальности, и это принадлежит к сущности сознания...» (С. 94). Сходную тему развивал в кн. «Предмет знания» С. Л. Франк: рассуждая о трансценденности и имманентности предмета знания и его отношении к бытию, он писал, что сознание есть «поток актуальных переживаний как таковых», но вместе с тем в его состав входят и «все содержания, потенциально доступные сознанию», и «в этом смысле сознание объемлет все бытие без изъятия» (С. 144–145; см. также: С. 155). «Интенциональный психический акт сознания», по мысли Н. О. Лосского, является необходимым условием сознания и соответственно знания о предмете (С. 26). С. Н. Булгаков в кн. «Свет Невечерний» использовал аристотелевское учение об акте и потенции (в его новоевроп. понимании) для построений своей *софиологии*. Он писал: «Сотворение мира в Начале, то есть в Софии, или на ее основе, приходится поэтому мыслить как обособление ее потенциальности от вечной ее же актуальности, чем и создается время с временным процессом: актуализация потенций софийности и составляет содержание этого процесса» (С. 223). В поздней работе «Философия имени» концепция *δύναμις — ἐνέργεια* у Булгакова оказывается определяющей для понимания слова-имени, и в особенности *Имени Божия* (С. 211–212). Л. П. Карсавин в кн. «О началах» рассматривал религ. акт как «противостояние человека Богу» (С. 21–22) и описывал фактическое положение человека в мире в категориях «потенциальной» и «актуальной религиозности».

Свящ. Павел *Флоренский* дает характеристику понятия «термин», в к-рой в неявной форме содержится описание акта мысли, близкое определению выражения $\epsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$ καὶ $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ Хайдеггера. Флоренский пишет: «Останавливая свою безбрежную кипучесть, мысль тем самым осознает себя как останавливающую, то есть обретает в этом потоке нечто твердое, нечто неподвижное; но неподвижное это — не внешне ей, а есть ее же собственная деятельность, подвижная неподвижность ее собственного акта, живое усилие и силовое напряжение» (У водоразделов мысли. С. 208). Краткий, но вместе с тем точный анализ аристотелевских терминов $\epsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$ и $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ дан Флоренским в «Отзыве на соч. А. Туберовского «Воскресение Христова»» (Т. 2. С. 228–229). А. Ф. Лосев в кн. «Античный космос и современная наука», подвергнув тщательному историко-филологическому анализу понимание терминов $\epsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$ и $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ в текстах Платона, Аристотеля и Плотина, отмечал, что понятие энергии «содержится в неразвитом виде в платоновской идее...» (С. 579), выделял 2 основных значения понятия «потенция» — способность и возможность (С. 446), подробно рассматривал отношения между потенцией и энергией (С. 447–458), дал интерпретирующий перевод трактата Плотина «О потенции и энергии» и его толкование. К вопросу о понимании В. и д. у Аристотеля Лосев обратился в кн. «Аристотель и поздняя классика».

Тема отношения сущности и энергии возникает при исследовании проблемы *имяславия* в рус. религ. философии (Флоренский, В. Ф. Эрн, Иванов, Лосев и др.). В философии языка известно положение В. Гумбольдта, что язык есть не $\epsilon\rho\upsilon\omega\varsigma$ (завершенное действие), а $\epsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$ (деятельность), принимали Флоренский, Шпет, Лосев, Булгаков.

В рус. правосл. богословии XX в. тема В. и д., акта и потенции, сущности и энергии обсуждалась в трудах С. Л. Епифановича, архим. *Киприана (Керна)*, протопр. Иоанна *Мейендорфа*, В. Н. Лосского и др. Лосский в «Очерке мистического богословия Восточной Церкви» критиковал в связи с исихастской проблематикой характерное для схоластики и ее последователей представление о Боге как *actus purus*. Он писал: «Философская концепция

Бога как чистого акта не может допустить чего-то, что было бы Богом и не было самой сущностью Бога» (С. 60). С этих позиций Лосский выступал и против «основной ошибки» Булгакова, «видевшего в энергии Премудрости (Софии), которую он отождествлял с сущностью, само начало Божества» (Там же. С. 63).

Ист.: I. *Аристотель*. Метафизика / Пер. А. В. Кубицкого. М.; Л., 1934; *он же*. Физика // Соч.: В 4 т. М., 1976–1984. Т. 3. С. 61–262; *он же*. О душе // Там же. С. 369–448; *он же*. Об истолковании // Там же. Т. 2. С. 91–116; *он же*. Никомахова этика // Там же. Т. 4. С. 53–293; *он же*. Политика // Там же. С. 375–643; Фрагменты ранних стоиков. М., 1998–2000. Т. 1–2; *Плотин*. Соч. СПб., 1995. II. *Афинагор*. Прошение о христианах // СДХА. С. 53–92; *он же*. О воскресении мертвых // Там же. С. 92–121; *Ориген*. О Началах. СПб., 2000; *Дионисий Ареопагит*. О Небесной иерархии. СПб., 1997; *Василий Великий, свт.* Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия // Творения. М., 1846. Ч. 3. С. 3–230; *Григорий Богослов, свт.* Слово 29 // Творения. Серг. П., 1994. Т. 1. С. 413–428; *он же*. Слово 39 // Там же. С. 532–544; *Григорий Нисский, свт.* Об устройении человека. СПб., 1995; *Немезий Эмесский*. О природе человека. М., 1998; *Максим Исповедник, прп.* Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия // Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 215–256; *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика, или Философские главы. М., 1999; *он же*. Точное изложение православной веры. СПб., 1894, 1992; *Симеон Новый Богослов, прп.* Гимн 42: О богословии и о том, что Божественное естество неисследимо и совершенно непостижимо для людей // Творения. Серг. П., 1993. Т. 3; Божественные гимны. С. 194–200; *он же*. Гимн 8: О смиренности и совершенстве // Там же. С. 48–59; *Григорий Палама, свт.* Омилии 24, 34, 35 // *Он же*. Беседы. М., 1994. Т. 1. С. 239–247; Т. 2. С. 83–101; *он же*. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1996; *Успенский Ф. И.* Синодик в Неделю православия: Сводн. текст с прил. Од., 1893.

III. *Августин, блж.* О бессмертии души // Творения. К., 1879. Ч. 2. С. 299–366; *он же*. О книге Бытия // Там же. 1912. Ч. 7. С. 102–113; *Тертуллиан*. Против Гермогена // *Он же*. Избр. соч. М., 1994. С. 130–160; *Бозий*. Комментарий к Порфирию // *Он же*. «Утешение философией» и др. трактаты. М., 1990. С. 5–144; *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Ч. 1. М., 2002; *он же*. О сущем и сущности // Ист.-филос. ежег. М., 1988. С. 230–252; *Бонавентура*. Путеводитель души к Богу. М., 1993; *Иоанн Дунс Скот*. Избранное. М., 2001; *Николай Кузанский*. Соч.: В 2 т. М., 1979–1980. IV. *Декарт Р.* Возражения... // *Он же*. Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 73–417; *Гассенди П.* Парадоксальные упражнения против аристотеликов // *Он же*. Соч.: В 2 т. М., 1968. Т. 2; *Гоббс Т.* Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1; *Локк Д.* Соч.: В 3 т. М., 1985. Т. 1; *Спиноза Б.* Этика // *Он же*. Избр. произв.: В 2 т. М., 1957. Т. 1; *Лейбниц Г. В.* Соч.: В 4 т. М., 1982. Т. 1; *Кант И.* Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3; *Шеллинг Ф. В. Й.* Соч.: В 2 т. М., 1987–1989; *он же*. Система мировых эпох. Томск, 1999; *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики: В 3 т. М., 1971. Т. 2; *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб., 1998; *Шелер М.*

Положение человека в космосе // *Он же*. Избр. произв. М., 1994. С. 129–193; *Тиллих П.* Систематическое богословие. СПб., 1998. Т. 1–2; *Хайдеггер М.* Наука и осмысление // *Он же*. Время и бытие. М., 1993; *Heidegger M.* Vom Wesen und Begriff der $\Phi\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ // *Idem*. Wegmarken. Fr./M., 1967². S. 237–299. *Гартман Н.* К основоположению онтологии. СПб., 2003. V. *Толубинский Ф. А.* Лекции Философии: Онтология. М., 1884. 4 вып.; *Соловьев В. С.* Кризис западной философии // Собр. соч. СПб., [б. г.]² Т. 1. С. 27–170; *он же*. Философские начала цельного знания // Там же. Т. 1. С. 250–406; *он же*. Теоретическая философия // Там же. Т. 9. С. 89–166; *Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе в его истории. М., 1906; *Лопатин Л. М.* Положительные задачи философии. М., 1911². Ч. 1; *Розанов В. В.* О понимании. М., 1996; *Шпет Г. Г.* Явление и смысл. М., 1914; *он же*. Внутренняя форма слова. М., 1927. Иваново, 1999; *Франк С. Л.* Предмет знания. Пг., 1915; *Лосский Н. О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. П., 1938. М., 1995, 1999; *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. М., 1917. М., 1994; *он же*. Философия имени. П., 1953; *Карсавин Л. П.* О началах. СПб., 1994; *Шестов Л.* Афины и Иерусалим. П., 1951; *Флоренский П., свящ.* У водоразделов мысли // Соч.: В 4 т. М., 1999. Т. 1. Ч. 1; *Лосский В.* Мистическое богословие; *Лосев А. Ф.* Философия имени. М., 1927, 1990. [Структура библиогр. списка соответствует порядку изложения материала в статье]. Лит.: *Спасский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Серг. П., 1914. М., [1996]². Т. 1; *Souilhé J.* Étude sur le terme [Dynamis] dans les dialogues de Platon. P., 1919; *Hartman N.* Möglichkeit und Wirklichkeit. Meisenheim am Glan, 1949; *Stallmach J.* Dynamis und Energie. Meisenheim am Glan, 1959; *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Аристотель и поздняя классика. М., 1975. С. 95–138; *он же*. Античный космос и современная наука // *Он же*. Бытие — Имя — Космос. М., 1993; *он же*. О потенции и энергии: Интерпретирующий пер. трактата Плотина II 5 // Там же. С. 307–315; *Болотов*. Лекции. Т. 2.

А. Т. Казарян

ВОЗНЕСЕНИЕ, 1) *Вознесение Господне*; 2) один из способов достижения духовного мира (небес) или описание этого процесса. Повествования о В. характерны для монотеистических религий, но встречаются и в языческих верованиях и культурах.

Известны неск. вариантов повествования о В.: путешествие души на небеса, попадание в загробный мир обычного человека прежде его естественной смерти, В. отдельных личностей (правителей, мудрецов, святых) некоей силой, духами или Богом на небеса (*Tabor*. P. 91). Для большей части этих повествований характерны следующие элементы: изначальное состояние сна или молитвы, явление вестника (ангела или духа) из потустороннего мира, избрание или призвание героя. Час-то В. описывается как восхождение

на гору, как рассказ о «горнем» мире, иногда связанный с испытаниями, как достижение крайних пределов (престола Божьего), как получение откровения или созерцание Божества, как преобразование героя и обычно, но не всегда как его возвращение в мир. При этом самому моменту В., как правило, уделяется мало внимания, отмечается, что герой стал невидим для окружающих или исчез в неизвестном направлении (*Lohfink*. S. 13–31).

Языческие религии. Тема В. встречается в религ. представлениях народов Ближ. Востока и средиземноморского региона начиная с эпохи первых цивилизаций.

Шумеро-аккадские представления. Известны архаические мифы об Энмедуранки, царе Сиппара, к-рый считался изобретателем различных форм предсказания будущего. Он был вознесен богами и посажен на золотом троне, после чего боги Шамаш и Ада наделили его знаками власти, предметами для дивинации и проч. (Г. Виденгрэн; ср.: *Segal*. P. 1343). В аккадской мифологии встречаются также описания неудачных попыток «вторжения на небеса» Адапы, сына бога Э(й)а, и Этаны, легендарного правителя Киша (ANET. P. 101–103, 114–118). Известны рассказы о полетах Этаны во сне на орле, нек-рыми исследователями эти повествования сближаются с шаманскими поисками духов-покровителей в образе животных (*Афанасьева В. К.* Этана // Мифы народов мира. Т. 2. С. 671). Клавдий Элиан (III в.) приписывает полет на орле *Гильгамешу*, герою и правителю Урука (*Aelian*. De nat. animal. 12. 21).

В греко-римском мире граница между смертными людьми и бессмертными богами не считалась непреодолимой. Широко были распространены представления о том, что посмертная участь героев, чудотворцев, философов, верховных правителей народов вслед за счастливой судьбой, личных добродетелей или избранности богами отличается от участи остальных людей. Божественность нек-рых признавалась еще при их жизни (напр., Эпименид Критский, Пифагор, Замолксис; см.: *Diog. Laert.* 1. 109–115; 8. 41; *Strabo*. Geogr. 7. 3. 5), но чаще говорилось об их В. к богам или апофеозе после смерти (от ἀποθέωσις — обожествление).

Описания путешествия души, видений загробного мира и суда известны в греч. культуре с гомеровских времен (*Homer*. Od. 11. 145–600; *Pindar*. Olymp. 2. 54–88; *Plat.* Phaedo. 107c – 114c; Phaedr. 245c – 249d; Resp. 10. 614a – 621b). Учение о бессмертии и переселении душ особенно было развито орфиками и пифагорейцами.

В мифе о смерти Геракла повествуется о том, как он взшел на костер на вершине горы, его тело было сожжено, а опустившееся облако с громом унесло его на небеса (по др. преданиям, он вознесся среди раскатов грома на колеснице Зевса или его привела к богам Афина) (*Ovid*. Met. 9. 241–273; *Apollod.* II 7. 7; *Pausan.* Descript. III 18. 7).

Широко был известен миф о Ганимеде, к-рого похитил Зевс в облике орла (*Homer*. Iliad. XX. 231–235; *Apollod.* III 12. 2; *Vergil*. Aen. 5. 252 сл.; *Ovid*. Met. 10. 155 сл.). Эти сюжеты были столь популярны, что стали предметом пародий. Так, главный герой комедии Аристофана «Мир» (421 г. до Р. X.) взлетает на небо на жуке-скарабее (см. также «Икаронипп, или Заоблачный полет» Лукиана из Самосаты (II в.)).

Среди греков бытовали предания о чудесном исчезновении тел знаменитых людей (Аристея из Проконнеса и др.; см.: *Herod.* Hist. 4. 14; *Plut.* Vitae. Romulus 27–28). Философ Парменид из Элеи (кон. VI – нач. V в. до Р. X., Юж. Италия) во вступлении к поэме «О природе» повествует о том, как он на колеснице в сопровождении богинь, дочерей Солнца, возносится к богине Правде (Дике), проходя через небесные врата, и обретает знание Истины.

Получить эпитет «божественный» можно было, поучаствовав в магических обрядах, кульминацией к-рых были В. и встреча с богами (см., напр., греч. магические папирусы: PGM. Bd. 1. S. 88–101; Bd. 4. S. 475–829). Подобные ритуалы упоминаются и в «Халдейских оракулах» (II–III в. по Р. X.).

Мифологической моделью для обожествления рим. императоров стали предания о В. Ромула (по легенде, ок. 716 г. до Р. X.), к-рый, по словам одних, исчез в густом облаке (*Liv.* Ab urbe cond. I 16. 1), другие считали, что он был восхищен на колеснице (*Ovid*. Met. 14. 823–828). В этих рассказах В. выступает в качестве доказательства бессмертия.

Важным для понимания обожествления рим. императоров является рассказ Цицерона (106–43 гг. до Р. X.) о сне Сципиона, в к-ром утверждается, что правителям и тем, кто



«Вознесение» Александра Македонского. Звено диадемы. XII в. (НИМУ)

заботился об отечестве, на небесах отведено место, где их души будут пребывать в вечном блаженстве (*Cicero*. De re publica. VI 13).

В искусстве периода ранней империи большое внимание уделялось В. души обожествленного правителя. Наиболее характерным изображением был образ возницы (напр., в облике Геракла), возносящего душу правителя на колеснице на небо (иногда в сопровождении богини Минервы или др.), к-рый оказал определенное влияние на христ. иконографию (в частности, вознесение прор. Илии) (см.: *L'Orange H. P.* 1947; *MacCormack S.* 1981). Иногда император изображался возносящимся на крыльях орла (видимо, в связи с солярной символикой).

В период поздней империи, когда офиц. обожествление вышло из практики, доказательством божественности императоров стал считаться сам факт правления. В иконографии этого времени часто изображается, как боги сходят на землю, чтобы забрать императора на небо, или как Юпитер протягивает ему руку и забирает на небо (ср. описание изображений св. равноап. Константина: *Euseb.* Vita Const. 4. 73). Отмечается влияние подобных изображений и на иконографию В. Христова (*Gutberlet S. H.* Die Himelfahrt Christi in der bildenden Kunst: von den Anf. bis ins hohe Mittelalter. Lpz., 1935²).

Сама идея обожествления императоров не исчезла с утверждением христианства в качестве гос. религии: напр., свт. *Амвросий*, еп. Медиоланский, в «Слове на смерть Феодосия Великого» говорит, что его душа была восхищена Богом от смерти (*Ambros. Mediol. De obitu Theodos. 30*).

В рим. лит-ре встречаются также повествования о В. чудотворцев и простых людей. Герой романа Флавия Филострата (ок. 170 — до 249) *Аполлоний Тианский* исчезает, зайдя в храм Афины в Линде (по др. преданию, это происходит в храме Диктинны на Крите, перед его исчезновением слышится девичье пение, зовущее «вознестись от земли к небу» — см.: *Philostrat. Vita Apoll. 8. 30*). Среди «Моралий» *Плутарха* (ок. 46 — после 119) встречается рассказ об Арридее (Феспесии) из Сол, душа к-рого отделилась от тела, вознеслась на небо, где встретила своего родственника и узнала о том, какие наказания ждут грешников в загробном мире (*De sera numinis vindicta. 22 ff.*).

Библейская традиция. В *Ветхом Завете* инициатива В. всегда исходит от Бога. Встречающееся в нек-рых текстах негативное отношение к В. на небо (напр., Ис 14. 13–15) можно объяснить полемикой с месопотамскими религ. представлениями: попытки «вторжения на небеса» однозначно осуждаются (Ис 14. 11–20; Иез 28. 11–19). Не следует даже стремиться познать то, что сокрыто, т. к. это знание принадлежит только Господу (Втор 30. 11–14; Сир 3. 21–22). Каждый человек после смерти нисходит в подземный мир (*шеол*), а на небесах пребывают только Бог и Его ангелы (Пс 113). Поэтому в ВЗ чаще говорится о В. на небеса ангела Божия (Суд 13. 20; Тов 12. 20–22), к-рое иногда описывается как «восхождение» Самого Бога (Быт 17. 22; 35. 13; ср.: Юб 32. 20). С темой В. связан образ лестницы, соединяющей небо и землю (Быт 28. 12; ср. Притч 30. 4).

Тем не менее в ВЗ отражена вера в то, что Дух Божий может переносить нек-рых людей (пророков) в труднодостижимые места, на гору или в долину (3 Цар 18. 12; 4 Цар 2. 16). Видения пророков часто сопровождаются описанием физического ощущения на себе «руки Божией» (Ис 8. 11; Иез 3. 12–14; 8. 3; 11. 1, 24; 43. 5).

Повествования о В. на небеса *Еноха* и *Илии* предстают как экстраординарные события, ведь даже *Авраам*, *Моисей* и *Давид* упокоились в шеоле (Быт 25. 7–9; Втор 34. 6; 3 Цар 2. 10; ср. Деян 2. 29–34). О Енохе прямо не говорится, куда он был взят (Быт 5. 24), хотя в межзаветной и христ. традициях считается, что он был взят на небеса живым (*μετατιθέναι*; ср.: церк.-слав. *преложи́ся*) (Сир 44. 15; 49. 16; Евр 11. 5, 13–16; эфиоп. Енох 93. 8; Юб 4. 23; Завет Исаака 4. 2; *Ios. Flav. Antiq. I 85*).



Огненное восхождение прор. Илии.
Икона. 70-е гг. XVI в.
(СИМХ)

В повествовании о В. прор. *Илии* (4 Цар 2. 2–15) не приводится описаний его путешествия по небу, и, хотя сам факт В. (глагол *(ἀνα)λαβένεσθαι* (LXX); ср. тот же глагол в Пс 48. 16; др. глаголы, но с тем же значением в Пс 72. 24 и Ис 53. 8) указывает на Божие благоволение к пророку, основное внимание в этом эпизоде уделяется прор. *Елисею*. В. на колеснице в огненном вихре (ср.: Сир 48. 9, 12) объясняется как восхищение Духом Божиим (4 Цар 2. 16–17). В более поздних текстах однозначно говорится о взятии *Илии* на небо (напр., 1 Макк 2. 58). *Иосиф Флавий* сообщает, что о смерти *Еноха* и *Илии* ничего точно не известно, они просто исчезли, и их никто больше не видел (*Ios. Flav. Antiq. 9. 28*), *Моисея* же перед смертью окутало облако, и он исчез в каком-то ущелье, но заранее написал о своей смерти, чтобы никто не подумал, что он был взят прямо на небо (*Ibid. 4. 326*; ср.: Втор 34. 6).

Илия и *Моисей* явились апостолам при *Преображении* *Иисуса Христа* (Мк 9. 4), что сопровождалось появлением облака (Лк 9. 34). В кн. Откровение *Иоанна Богослова* они предстают как свидетели *Преображения* (Откр 11. 1–13; ср.: 4 Цар 1. 10; 3 Цар 17. 1; Исх 7. 17–19).

Иной тип В. связан с получением откровения. Финалом такого повествования всегда является возвращение в обычный мир (напр., восхождение *Моисея* на гору *Синай* (Исх 24; 34. 29–30)). Видения престола Божия, кроме *Моисея*, удостаивались *Аарон* и израильские старейшины (Исх 24. 9–11), пророки *Михей* (3 Цар 22. 19–23), *Исаия* (Ис 6. 1–13), *Иезекииль* (Иез 1–10).

В нек-рых текстах ВЗ В. понимается как обретение *бессмертия* «праведными душами» (Прем 3. 1–9; Дан 12. 3; ср.: Мф 13. 43), к-рые будут причислены к сынам Божиим (Прем 4. 10–5. 5; ср.: Завет *Вениамина*. 9. 5).

Межзаветная апокалиптика.

В апокалиптической лит-ре периода Второго храма появляются описания В. как вхождения в истинное небесное святилище, что связано с относительной десакрализацией иерусалимского храма в после пленную эпоху. Если в Книге пророка *Исаии* (сер. VIII в. до Р. Х.) местом встречи с Богом является еще земной храм и гора *Сион*, то уже в Книге пророка *Иезекииля* земной храм предстает настолько оскверненным идолопоклонством, что Слава Божия больше не может в нем пребывать.

Апокалипсисы, в к-рых описывается В. (Книга Стражей (1 Енох 1–36), Завет *Левия*, 2 Енох, Подобия *Еноха* (1 Енох 37–71), Апокалипсис *Софонии*, Апокалипсис *Авраама*, Вознесение *Исаии*, 3 *Варух*), трудно датировать, но в основном они были написаны или редактировались в период с III в. до Р. Х. до II в. по Р. Х. (см. *Апокалиптика*). Хотя в описании небесного святилища присутствуют образы реального иерусалимского храма, всячески подчеркивается его трансцендентность.

В нек-рых апокалипсисах В. предстает как предвкушение праведниками вечного блаженства. Их посмертная участь описывается как В. в небесный *Иерусалим* в сопровождении ангела Божия.

Судьба души после смерти является центральной темой «Подобий

Еноха» (1 Енох 37–71) (I в. до Р. Х.). Енох после ряда видений становится подобным ангелам, участвует в ангельской литургии (39. 9–13) и получает «одеяния славы» (62. 15–



Воскрешение и вознесение
прор. Или и праотца Еноха.
Миниатюра из лицевого Апокалипсиса.
3-я четв. XVIII в.
(РГБ. Больш. Ф. 37. № 3. Л. 127 об.)

16). Ему открываются небесные тайны (71. 1–4), и он возносится на высшее небо, где претерпевает превращение и нарекается Сыном Человеческим.

В «Апокалипсисе Софонии» герой встречает ангела-обвинителя, но оказывается оправданным, облачается в ангельские одежды и присоединяется к хору, славящему Бога (Апокалипсис Софонии. 2. 1–4).

«Книга Стражей» (III в. до Р. Х.), фрагменты к-рой найдены в Кумране, содержит одно из самых древних (после Книги пророка Иезекииля) описаний В. и видения престола Божия (1 Енох 14).

В «Завете Левия», к-рый был создан ок. сер. II в. до Р. Х. на арамейском языке (сохр. только фрагменты) и переведен на греч. (вошел в состав «Заветов 12 патриархов»), основной темой является оскверненность левитского священства. Перед тем как пройти сквозь небеса к престолу Славы Божией (Т. Lev. 2–5; возможно, в арамейском оригинале описывалось лишь одно небо, как и в «Подобиях Еноха», «Апокалипсисе Софонии», а также в более поздних христ. текстах (Откровение Иоанна Богослова, «Апокалипсис Петра», «Апокалипсис Павла»)), Левий

долго молился. Когда он уснул, то увидел себя на горе (2. 5). Во время небесного путешествия им руководил ангел, к-рого он расспрашивал об увиденном (2. 8–9). Левий получил от Бога священнические полномочия (5. 1–2). Гл. 8 заканчивается описанием установления нового небесного священства (8. 14). Во 2-м слав. Енохе, к-рый сохранился в рукописи XIV в., а прототип его появился в I в., арх. Михаил помазывает елеем патриарха Еноха, стоящего перед престолом, и облачает его в новые одежды, после чего тот преображается и становится равным ангелам (9. 17–19). Ангелы предстают как священники Небесного храма.

В ангельской литургии участвует и герой «Апокалипсиса Авраама» (после 70 г.), к-рый удостоивается созерцания *Меркавы*, престола-колесницы, на к-ром восседает Слава Божия (Гл. 15–29). Наличие текста песни ангелов сближает этот апокалипсис с более поздними раввинистическими текстами. Это единственный из межзаветных апокалипсисов, в к-ром подготовкой к В. служит пост. В начале истории Авраам отвергает поклонение идолам, к нему является ангел в первосвященническом облачении и сопровождает его в путешествии на небо. Основная мысль этого произведения в том, что земной храм оказался осквернен и разрушен вслед. идолопоклонства, но он будет восстановлен после Судного дня (Гл. 29).

Повествования о В. в Новом Завете. Помимо уникального и ни с чем не сравнимого события В. Христа в НЗ упоминаются иные В., типологически сопоставимые с повествованиями в ВЗ и в межзаветной лит-ре. Ранняя Церковь во многом сохраняет ветхозаветные представления о В. в связи с посмертной участью души. Согласно Откровению Иоанна Богослова, души убитых за слово Божие находятся «под жертвенником» на небесах, где ожидают отмщения (Откр 6. 9–11). Праведным уготована *вечная жизнь* (Мк 9. 42–48; Мф 10. 32–33 = Лк 12. 8; Мф 25. 46; Деян 13. 48; Ин 3. 16; 14. 1–3; Рим 6. 23; Кол 3. 1–4; 1 Тим 1. 16; Евр 12. 22–23; Иак 1. 12; 1 Петр 1. 4; 2 Петр 1. 4; 1 Ин 5. 11; Иуд 21; Откр 20), их воскресение в большинстве случаев соединяется с В. или осмысливается как восхождение на небеса (1 Фес 4. 13–18; Откр 7. 9–17).

Ап. Павел наряду с ветхозаветной метафорой смерти как успения (1 Фес 4. 13; 5. 10; 1 Кор 15. 18–20) использует образ немедленного посмертного В. на небеса (Фил 1. 21–24; 2 Кор 5. 1–10).

В Деяниях святых апостолов встречаются описания, напоминающие В. пророков (напр., в Деян 8. 39 *ангел Господень* «восхитил» ап. Филиппа).

Опыт, описанный ап. Павлом в 2 Кор 12. 2–4, отличен от того, что произошло с ним на дороге в Дамаск (Деян 9. 1–9; 22. 6–11; 26. 13–19). В первом случае он слышал слова, к-рые запрещено пересказывать, во втором, наоборот, получил поставление на служение и свидетельство о Христе. Причины обращения апостола к визионерскому опыту связаны с полемикой в Коринфе. Возможно, в служении ап. Павла не было тех видимых проявлений (экстаза, *глоссолалии* и т. п.), к-рые для коринфских христиан являлись признаком истинного апостольства. Павел, хотя и намекал на то, что обладал подобным опытом, не отступил от своего правила и не стал подкреплять свой авторитет ссылкой на видения. Указание на «третье небо» можно рассматривать в контексте космогонических представлений того времени (ср.: 2 Енох 8. 1–8; Арос. Мос. 40. 2). Впосл. интерес к подробностям происшедшего вызвал появление ряда апокрифических текстов (напр., «Апокалипсис ап. Павла»).

В описании В. тайнозрителя в Откровении Иоанна Богослова прослеживаются общие элементы с текстами межзаветной апокалиптики: избрание Богом, явление ангела-посланника, «пробывание в духе», видение престола Божия (Откр 1. 1, 10; 4. 1–2). Среди характерных деталей следует отметить отсутствие храма в небесном Иерусалиме (Откр 21. 22).

Раннехристианские и гностические тексты. В 3-й кн. *Варуха* (после 70 г.— II в.) присутствует скрытая полемика с предыдущей апокалиптической традицией, где допускалась возможность для человека уподобиться ангелам (*Himmelfarb*. Р. 71, 91). На протяжении всего повествования герой называет сопровождающего его ангела «господином».

В «Вознесении Исании» (нач. II в.), включающем более ранние межза-

ветные тексты, рассказывается о видении 7 небес, о нисхождении и восхождении Сына Божия, сначала не узанного ангельскими силами, а затем обретающего все большую славу и поклонение (Гл. 6–11).

Церковью было воспринято предание о возвращении в последние времена Еноха и Илии (*Hipp.* In Dan. IV 10. 35); считалось, что они были во плоти перенесены «рукою Божией» в рай (*Iren.* Adv. haer. V 5. 1–2).

Подробное описание В. и небесного путешествия содержится в трактате «Зостриан» из 6-ки Наг-Хаммади (ННС. VIII 1. 1–132), в к-ром заметны иран. влияние и знакомство с греч. философией.

Иудаизм. Согласно ранним раввинистическим трактатам, публичные рассуждения о Меркаве (престоле-колеснице Славы Божией), к-рую описывали ветхозаветные пророки, были запрещены из-за опасности идолопоклонства (Мишна, Хагига. 2. 1). О тех, кто нарушал запрет, сообщается, что они неожиданно заболели и умирали (Вавилон. Талмуд, Санхедрин. 80b; Хагига. 13a; 77a. 46).

В раввинистической традиции встречается критическое отношение к фигуре Еноха, он назван лицемером (Брейшит Рабба. 25. 1 на Быт 5. 24), что, видимо, связано с полемикой иудеев и христиан. «Взятие» Еноха считается просто смертью (на основании Иез 24. 16–18).

Однако в Вавилонском Талмуде есть рассказ о «четырех, вошедших в Пардес» (так называется Эдемский сад – место на высшем небе, где пребывают души праведных; см.: Хагига 14b).

В лит-ре *Хехалот* (от евр. – дворцы; иудейские эзотерические тексты позднеантичного и раннесредневеков. времени), тесно связанной с более ранней апокалиптической и гностической традициями, описываются мистические опыты тех, кто достиг способности созерцать Меркаву, а также обрел власть над ангелами и познание Торы через занятия *теургией* (изд.: Synopse zur Hekhalot-Literatur / Hrsg. P. Schäffer etc. Tüb., 1981; Geniza-Fragmente zur Hekhalot-Literatur / Hrsg. P. Schäffer. Tüb., 1984). Лит-ру Хехалот рассматривают как описание реальных визионерских опытов (Г. Шолем, Ф. Александер и др.) или как литературно-экзегетические произведения (Д. Хальперин). Исследова-

тели подчеркивают ряд параллелей с шаманскими практиками: чтобы достичь «возвышенных» состояний или В., необходимо совершить очистительные ритуалы, поститься, призывать божественные имена, петь гимны; избрание связывается с особенностями физиогномики или астрологическими спекуляциями; описываются опыты переживания смерти или болезни, после к-рой наступает выздоровление с обретением новых способностей (см.: Davila J. The Hekhalot Literature and Shamanism // Society of Biblical Literature. Seminar Papers. Atlanta, 1994. P. 767–789). Путешествие на огненной колеснице или в сопровождении ангела после прохождения неск. (обычно 7) небесных врат и дворцов завершается созерцанием Меркавы или участием в ангельской литургии (3 Енох, Hekhalot Rabbati, Maaseh Merkavah и др.).

Ислам. В Коране присутствуют указания на то, что еще в мекканский период своего служения прор. Мухаммад был восхищен на небо и чудесным образом перенесен ночью из «заповедной» в «отдаленнейшую» мечеть (Сура 17, аят 1). Первая, по единодушному мнению мусульм. экзегетов, находилась в Мекке, вторая могла быть на небесах или в Иерусалиме.

Предание о ночном путешествии Мухаммада породило множество легенд и сказаний (к основному тексту были прибавлены диалог с арх. Гавриилом (Джибраилом), полет на крылатом коне с лицом человека Бураке, видение Иблиса и злых сил, великих пророков, 7 небес (ср.: Коран. Сура 67, аят 3; Сура 71, аят 14), ада и рая, приближение к престолу (ср.: Сура 53, аяты 13–18: «лотос крайнего предела, при к-ром Сад небесный – прибежище праведных») и проч.). По мнению исследователей, эти сказания могли оказать влияние и на западноевроп. лит-ру (в частности, на «Божественную комедию» Данте).

С В. Мухаммада в мусульм. традиции связывается установление пятикратного намаза (см. ст. *Ислам*). Воспоминанию о Лайлат аль-Мирадж (ночи В.) посвящен праздник в 27-й день месяца Раджаб. В суфийской мистике, начиная с Абу Язида (Баязида) (ум. 261/875), тема В. пророка стала использоваться для повествования о собственном мистическом опыте.

Лит.: Bousset W. Die Himmelsreise der Seele // ARW. 1901. Bd. 4. S. 136–169, 228–273; Dieterich A. Eine Mithrasliturgie / Ed. O. Weinreich. Lpz.; B., 1923; Bickermann E. Die römische Kaiserapotheose // ARW. 1929. Bd. 27. S. 1–34. (*Idem.* Römischer Kaiserkult / Hrsg. A. Wlosok. Darmstadt, 1978. P. 82–121); L'Orange H. P. Apotheosis in Ancient Portraiture. Oslo; Camb., 1947; Widengren G. The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book: King and Saviour III. Uppsala, 1950; Mühl M. Des Herakles Himmelfahrt // RHM. 1958. Bd. 101. S. 106–134; Scholem G. Jewish Gnosticism, Merkavah Mysticism and Talmudic Tradition. N. Y., 1960; Smith M. Observations on Hekhalot Rabbati // Biblical and Other Studies / Ed. A. Altman. Camb., 1963. P. 142–160; Lohfink G. Die Himmelfahrt Jesu: Untersuch. zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas. Münch., 1971. S. 13–31; Segal A. F. Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment // ANRW. 1980. Bd. 23. 1. S. 1334–1394; Gruenwald I. Apocalyptic and Merkavah Mysticism. Leiden, 1980; MacCormack S. Art and Ceremony in Late Antiquity. Berkeley, 1981; Rowland C. C. The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity. L., 1982; Katz S. T. The Conservative Character of Mystical Experience // Mysticism and Religious Tradition / Ed. S. Katz. N. Y., 1983. P. 3–60; Shapiro H. A. HEROS THEOS: The Death and Apotheosis of Herakles // Classical World. 1983. Vol. 77. P. 7–18; Schäfer P. New Testament and Hekhalot Literature: The Journey into Heaven in Paul and in Merkevah Mysticism // JJS. 1984. Vol. 35. P. 19–35; Dean-Otting M. Heavenly Journeys: A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature. Fr./M., 1984; Tabor J. D. Things Unutterable: Paul's Ascent to Paradise in its Greco-Roman, Judaic, and Early Christian Contexts. Lanham, 1986; Halperin D. J. The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision. Tüb., 1988; Young B. The Ascension Motif of 2 Cor 12 in Jewish, Christian and Gnostic Texts // Grace Theol. J. 1988. Vol. 9. P. 73–103; Tabor J. D. Returning to the Divinity: Josephus's Portrayal of the Disappearances of Enoch, Elijah, and Moses // JBL. 1989. Vol. 108. P. 224–236; Cahn W. Ascending to and Descending from Heaven: Ladder Themes in Early Medieval Art // Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (sec. V–XI). Spoleto, 1989. P. 697–724; Betz O. Entrückung // TRE. Bd. 10. S. 683–690; Tabor J. D. Ascent // ABD. 1992. Vol. 3. P. 91–94; Himmelfarb M. Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses. N. Y., 1993; Collins J. J. A Throne in the Heavens: Apotheosis in Pre-Christian Judaism // Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys / Ed. J. J. Collins, M. Fishbane. Albany, 1995. P. 43–58; Scott J. M. Throne-Chariot Mysticism in Qumran and in Paul // Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls / Ed. C. A. Evans, P. W. Flint. Grand Rapids, 1997. P. 104–105.

А. А. Каченко

ВОЗНЕСЕНИЕ ГОСПОДНЕ

[греч. ἀνάληψις τοῦ Κυρίου; лат. Ascensio Domini], Вознесение Иисуса Христа на небо – одно из главных событий Свящ. истории. После В. Г. видимое земное присутствие Христа уступает место Его невидимому пребыванию в Церкви. В церковной

традиции В. Г. посвящен отдельный праздник.

Новый Завет о В. Г. Событие В. Г. подробно описывается в Евангелии от Луки (Лк 24. 50–51) и Деяниях св. апостолов (Деян 1. 9–11). Краткое изложение этого события приводится в окончании Евангелия от Марка (Мк 16. 19).

Согласно этим повествованиям, после Своего Воскресения из мертвых Спаситель неоднократно являлся ученикам, удостоверяя их в истинности Своего телесного Воскресения, укрепляя в них веру и подготавливая к принятию обе-



Церковь Вознесения Господня в Иерусалиме на Елеонской горе

тованного Св. Духа (ср.: Ин 16. 7). Наконец, повелев не отлучаться из Иерусалима и ждать обещанного от Отца (Лк 24. 49; Деян 1. 4), Господь Иисус Христос вывел учеников из города в Вифанию, на гору Елеон (Деян 1. 12), и, подняв Свои руки, преподал им *благословение*, а затем стал отдаляться от них и возноситься на небо. В Деяниях св. апостолов описано, что, начав возноситься, Христос был сокрыт облаком, и тогда явились «два мужа в белой одежде», к-рые возвестили Его Второе пришествие. Ученики же поклонились Ему и с радостью вернулись в Иерусалим (Лк 24. 52), где через неск. дней на них сошел Св. Дух (Деян 2. 1–4).

Нек-рые различия в рассказе о В. Г. в Евангелии от Луки и в Деяниях св. апостолов объясняются тем, что в первом случае все внимание сосредоточено на окончании земного служения Спасителя, тогда как во втором — на начале апостоль-



Вознесение Господне. Миниатюра из Евангелия Раввулы. 586 г. (Laurent. Plut. 156. Fol. 13v)

ской проповеди. Отдельные элементы рассказа о В. Г. в Деяниях св. апостолов указывают на связь со следующим за ним рассказом о Сошествии Св. Духа на апостолов (напр., согласно ветхозаветным пророчествам, с горы Елеон, о к-рой говорится в Деян 1. 12, должно начаться наступление Дня Господа — Зах 14. 4).

В Деян 1. 3 период явлений Воскресшего Христа (и, следов., период от Воскресения до В. Г.) определяется в 40 дней, что соотносится с др. важными 40-дневными периодами в земной жизни Господа Иисуса Христа — от Его Рождества до того дня, когда Он был принесен в Иерусалимский храм и посвящен Богу (Лк 2. 22–38), и после Крещения на Иордане, когда Он удалился в пустыню, прежде чем выйти на проповедь (Мф 4. 1–2; Мк 1. 12–13; Лк 4. 1–2).

В др. местах НЗ говорится о явлениях Христа ученикам после Воскресения «в продолжение многих дней» (Деян 2. 32–36; 3. 15–16; 4. 10; 5. 30–32; 10. 40–43; 13. 31; 1 Кор 15. 5–8). В Евангелии от Иоанна Сам Христос указывает на временной промежуток между Его Воскресением и Вознесением, говоря, обращаясь к Марии Магдалине, что Он «еще не восшел к Отцу» (Ин 20. 17).

В. Г. как прославление Сына Божия. В. Г. как одна из тайн домостроительства спасения превосходит чувственный опыт и не ограничивается только событием ухода воскресшего Христа на небо. В НЗ имеется целый ряд указаний на прославление воскресшего Иисуса

Христа или Его превознесенное положение на небесах (одесную Бога), к-рое тесно связано или является следствием Его Воскресения и Вознесения (о «вхождении во славу» говорится в Лк 24. 26; Деян 5. 31; Еф 4. 8–10; Флп 2. 6–11; 1 Тим 3. 16; Евр 1. 3, 5; 2. 9; 5. 5; 12. 2; Откр 3. 21; 12. 5; о «прославлении» после Воскресения — в 1 Петр 1. 21; о «седении одесную Бога» — в Рим 8. 34; Еф 1. 20; 2. 5–6; Кол 3. 1). Нередко эти указания представляют собой прямые цитаты из ВЗ или аллюзии на ветхозаветные прообразы. Так, Сам Спаситель еще прежде Крестных страданий, толкуя Пс 109, говорит о Своем «седении одесную Бога» (Мк 12. 35–37; 14. 62). В Откр 3. 21 со-восседание Христа с Отцом представлено как результат Его победы, а в Послании к Евреям Вознесение, вхождение в небесное святилище и седение одесную Бога входят в Первосвященническое служение Христа (Евр 4. 14; 6. 20; 7. 26; 8. 1; 9. 11–12, 24; 10. 12).

Предсказания о пришествии или возвращении с небес Сына Человеческого (Мф 16. 27; 24. 30; 26. 64; Мк 8. 38; 13. 26; Лк 21. 27) подразумевают предшествующее вознесение или восхождение на небеса. В Евангелии от Иоанна возвращение Христа к Отцу Небесному (Ин 3. 13; 13. 1–3; 16. 5, 28) предстает в теснейшем единстве с Его пришествием в мир (Ин 3. 17, 31; 6. 38; 8. 23; 13. 3;



Вознесение Господне. Ампула. VI в. (сбор св. Иоанна Предтечи в Монце, Италия)

16. 28). О нисхождении и восхождении Христа говорится в Еф 4. 8–10 и 1 Петр 3. 18–22 (ср.: Пс 67. 19 и 138. 8).

Богословие Вознесения. Уже в древнейших вероисповедных фор-

мулах I–II вв. о В. Г. говорится как об одном из основных событий земного служения Иисуса Христа (1 Тим 3. 16; *Barnaba*. Ep. 15. 9; *Iust. Martyr*. 1 Apol 1. 21. 1; 1. 31. 7; 1. 42. 4; 1. 46. 5; *Dial*. 63. 1; 85. 2; 126. 1;



Вознесение Господне.

Икона. VIII–IX вв.

(мон-рь в мц. Екатерины на Синае)

132. 1). В большинстве древних Символов веры В. Г. упоминается вслед за Воскресением (напр., в Нико-К-польском Символе: «Въкръю во... іиса хрта... воскршаго въ третій день, по писаніемъ. И възше́дшаго на небса и съдѣща ѿдеснью Оца»). Важность события В. Г. подчеркивается и в большинстве древних евхаристических молитв (*анафор*).

После Своего Вознесения Христос не оставил мира, но пребывает в нем во Св. Духе, К-рого Он послал от Отца. Через действие Св. Духа Его невидимое присутствие сохраняется в таинствах Церкви (евхаристический аспект В. Г. просматривается уже в беседе о «хлебе небесном» (Ин 6. 22–71)).

Об искупительном значении В. Г. говорится в Послании к Евреям (Евр 1. 3; 9. 12). Искупление завершилось после того, как Распятый и Воскресший Христос, вознесшись, вошел со Своей Кровию в небесное святилище (Евр 9. 12, 24–26). Видение первомучеником Стефаном Иисуса, стоящего одесную Бога, как Сына Человеческого (Деян 7. 55–56) говорит о том, что человеческая природа Христа не растворилась и не была поглощена Божественной. Приняв на Себя человеческую плоть,

Господь Иисус не избежал смерти, а победил ее и сделал человеческую природу равночестной и сопредельной Божеству. Он пребывает Богочеловеком вовеки и во второй раз придет на землю «таким же образом», каким взошел на небо (ср.: Деян 1. 11), но уже «с силою и славою великою» (Мф 24. 30; Лк 21. 27).

В. Г. имеет особое значение и как образ обожения каждого верующего во Христа. Как отмечал свт. Григорий Палама, В. Г. принадлежит всем людям — все воскреснут в день Его Второго пришествия, однако вознесены («восхищены на облаках»; ср.: 1 Фес 4. 16–17) будут только те, кто «распяли грех через покаяние и жителство по Евангелию» (*Greg. Pal. Hom. 22 // PG. 151. Col. 296*).

Лит.: *Макарий*. Православно-догматическое богословие. Т. 2. С. 176–177; *Benoit P. L'Ascension // RB. 1949. Vol. 56. P. 161–203*; *Davies J. G. He Ascended into Heaven: A Study in the History of Doctrine. L., 1958*; *Lohfink G. Die Himmelfahrt Jesu: Untersuch. zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas. Münch., 1971. (StANT; 26)*; *Alsup J. E. The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition. Stuttgart, 1975*; *Harris M. J. Raised Immortal: Resurrection and Immortality in the NT. Grand Rapids, 1983*; *Kasper W. Christi Himmelfahrt: Geschichte und theologische Bedeutung // Communio: Intern. Katol. Schr. 1983. Bd. 12. S. 205–213*; *Fitzmyer J. A. The Ascension of Christ and Pentecost // Theol. Studies. Baltimore, 1984. Vol. 45. P. 409–440*; *Parsons M. C. The Departure of Jesus in Luke-Acts. Sheffield, 1987. (JSOT. Sup.; 21)*; *Farrow D. Ascension and Ecclesia: On the Significance of the Doctrine of the Ascension for Ecclesiology and Christian Cosmology. Edinb., 1999*; *Иерофей (Влахос), митр. Господские праздники / Пер. с новогреч. Д. Гоцалука. Симферополь, 2001. С. 321–355.*

А. А. Каченко

Установление праздника В. Г. До кон. IV в. празднование В. Г. и Пятидесятницы не разделялось. При этом Пятидесятница понималась как особый период церковного года, а не праздничный день (напр., Тертуллиан называет ее «laetissimum spatium» (радостнейший период) — *Tertull. De orat. 23*). В IV в. Пятидесятница окончательно оформилась не только как особый период после Пасхи (ср.: 20-е прав. I Всел.), но и как самостоятельный праздник (напр., 43-е прав. Эльвирского Собора (после 300 г.)). Вслед за Пятидесятницей в особое празднование выдвинулось и В. Г.

На Востоке. Несмотря на то что уже стараниями св. имп. Елены на горе Елеон была построена церковь, в Сирии и Палестине до кон. IV в. В. Г. и Пришествие Св. Духа, веро-

ятно, еще праздновались вместе на 50-й день после Пасхи (*Euseb. Vita Const. 4. 64*; см.: *Kretschmar. 1954–1955*). Одной из последних, видимо, об этой практике пишет зап. паломница Эгерия, сообщая, что в вечер Пятидесятницы все христиане Иерусалима собираются на горе Елеон, «в том месте, с к-рого Господь вознесся на небо», называемом Имвомон, и совершается служба с чтением Евангелия и Деяний апостольских, повествующих о В. Г. (*Eger. Itiner. 43. 5*). Впрочем, Эгерия отмечает и совершение праздничной службы в Вифлееме на 40-й день после Пасхи (*Eger. Itiner. 42*), но, по мнению исследователей, в данном случае речь идет не о празднике В. Г., а об иерусалимском празднике вифлеемских младенцев 18 мая (если это предположение верно, паломничество Эгерии следует отно-



Вознесение Господне.

Миниатюра

из Хлудовской Псалтири. Сер. IX в.

(ГИМ. 129. Л. 22)

силь к 383 г., когда эта дата приходилась на 40-й день после Пасхи — *Devos. 1968*). По мнению Ж. Даньелу, разделение 2 праздников произошло после осуждения ереси Македония на II Вселенском Соборе (381) и имело целью подчеркнуть особую роль Св. Духа в домостроительстве спасения.

Указания на отдельное празднование В. Г. встречаются у свт. Григория Нисского (*Greg. Nyss. In Ascen. // PG. 46. Col. 689–693*) и в антиохийских проповедях свт. Иоанна Златоуста (*Ioan. Chrysost. De st. Pent. I, II //*

PG. 50. Col. 456, 463; In Ascen. // PG. 50. Col. 441–452; De beato Philogonio. 6 // PG. 50. Col. 751–753). Прямо о праздновании 40-го дня после Пасхи как В. Г. говорится в «Апостольских постановлениях» (ок. 380) (Const. Ap. V 19). Высказывались не получившие полного подтверждения предположения о том, что под «четыредесятницей» (*τεσσαρακοστή*), о к-рой идет речь в 5-м прав. I Всел., следует понимать праздник В. Г. (Talley. P. 63). Источники V и последующих веков уже однозначно выделяют В. Г. в отдельный праздник на 40-й день после Пасхи.

На Западе. Первые сведения о праздновании В. Г. встречаются в проповедях еп. Хроматия Аквилейского (388–407) (CCSL. 9A. P. 32–37) и в «Книге о различных ересь» еп. Филастрия Брешианского (383–391) (CCSL. 9. P. 304, 312), где среди великих господских праздников названы Рождество, Богоявление, Пасха и «день Вознесения», в к-рый «Он взшел на небо около Пятидесятницы», что может указывать на неразделенность 2 праздников (В. Г. и Пятидесятницы). В др. месте Филастрий говорит, что В. Г. справляется именно на 40-й день, причем ему предшествует и последует пост. Видимо, появление нового рубежа в пасхальном периоде (В. Г., празднуемого на 40-й день) вызвало недоумение относительно времени начала поста — до или после Пятидесятницы; к VI в. было признано правильным начинать поститься только после Пятидесятницы, хотя символически 40-дневный период радости противопоставлялся 40 дням Великого поста (Ioan. Cassian. Collat. 21. 19–20; Leo Magn. Sermon. 77. 3). К V в. практика празднования В. Г. утвердилась на Западе окончательно — напр., блж. Августин называет «четыредесятницу Вознесения» (Quadagesima Ascensionis) праздником «древнейшим и повсеместным» (Aug. Ep. 54; ок. 400 г.).

Святоотеческие проповеди на праздник В. Г. известны в числе неск. десятков; они были написаны сщмч. Мефодием Олимпийским (CPG, № 1829), святителями Афанасием Александрийским (CPG, № 2280), Григорием Нисским (CPG, № 3178), Елифангием Кипрским (CPG, № 3770), Иоанном Златоустом (CPG, № 4342, 4531–4535, 4642, 4737, 4739, 4908, 4949, 4988, 5028, 5060, 5065, 5175. 18, 5180. 21), Про-

клом К-польским (CPG, № 5820, 5836), Кириллом Александрийским (CPG, № 5281), Софронием Иерусалимским (CPG, № 7663), Григорием Паламой (PG. 151. Col. 275–286), прп. Иоанном Дамаскином (CPG, № 8091) и др. древними церковными авторами (CPG, № 2636, 4178, 5733, 6078. 3–5, 6107, 7037 и т. д.). Нек-рые из этих проповедей вошли в богослужебную традицию правосл. Церкви и приводятся в патристических Лекционариях или Торжественниках — сборниках свя-



Вознесение Господне.
Миниатюра
из Хлудовской Псалтири. Сер. IX в.
(ГИМ. 129. Л. 46 об.)

тоотеческих слов, расположенных по принципу литургического года. Большинство из слов надписано именем свт. Иоанна Златоуста; нач.: «Καὶ ὅτε τοῦ σταυροῦ μνεῖαν ἐπετελοῦμεν» ἐξω τῆς πόλεως τὴν ἑορτὴν ἐπετελέσομεν» (И когда память Креста совершали, мы устраивали праздник вне города — PG. 50. Col. 441–452 = CPG, № 4342; эта проповедь чаще всего указывается для чтения на праздник В. Г.); нач.: «Φαιδρόν μοι τὸ τῆς ἐκκλησίας θέατρον» (Радостно для меня зрелище Церкви — PG. 52. Col. 797–800 = CPG, № 4533); нач.: «Φαιδρὰ μὲν πάντα ἑορτὴ τῆς τοῦ Χριστοῦ οἰκονομίας καὶ φαιδρῶσασα τῶν πιστῶν τὰς καρδίας» (Светел всякий праздник Христова смотрения и просвещающий верных сердца — PG. 52. Col. 799–802 = CPG, № 4534); нач.: «Θεῖα τις, ὡς εἰκεν, ἢ παρούσα πανήγυρις» (Божественный, как подобает, пришедший праздник — Traditio. N. Y., 1953. Vol. 9. P. 116–119 = CPG, № 4739); нач.: «Ὅν οἶδα ποῖα χρῆσομαι γλώττη πρὸς τὴν τῆς παρούσης ἑορτῆς εὐφημίαν» (Не знаю,

каким языком возведу к вящей славе настоящего праздника.— ГИМ. Син. греч. 284. Л. 338 об.— 341, IX–X вв. = CPG, № 4988; эта проповедь в рукописях нередко надписывается именем свт. Афанасия Великого); нач.: «Ἐπειδὴ χάριτι Θεοῦ τὸν λόγον τὸν περὶ τοῦ πάθους τοῦ δεσποτικοῦ ἐποίησάμεθα» (Поскольку милостью Божией мы сотворили слово о Страстях Владыки — PG. 64. Col. 45–48 = CPG, № 5528); кроме указанных, в Торжественниках встречается проповедь, приписываемая свт. Афанасию Великому или же архиеп. Василию Селевкийскому; нач.: «Ἦ μὲν τῆς ἀναστάσεως μνήμη» (Воскресения память — PG. 28. Col. 1092–1100 = CPG, № 2280, 6659) (Владимир (Филантропов). Описание. С. 266, 272, 586, 590, 612; Παλαδόπουλος-Κεραμεύς. Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη. Τ. 3. Σ. 72, 77, 78). Нек-рые Типиконы (напр., Мессинский — Arranz. Turisop. P. 271–272) наряду с иными предписывают чтение слова имп. Льва Мудрого (вероятно,



Вознесение Господне.
Мозаика ц. Св. Софии
в Фессалонике. 880–885 гг.

PG. 107. Col. 113–120; нач.: «Τῇ μὲν ἀναστάσει τὸ θνητὸν κατεπόθη» — Воскресением смертное было поглощено). В слав. рукописях Торжественника также встречаются произведения слав. церковных писателей — свт. Кирилла Туровского (нач.: «Приди нын духомъ священныи пророче Захарие» — РГБ. Ф. 304. № 9. Л. 101 об.— 105), кон. XIV в., и свт. Иоанна, экзарха Болгарского (нач.: «Веселитесь небеса и радуися земле. понеже посрѣднюю стѣну преграды разградивъ Исусъ» — Успенский сб. XII–XIII вв. М., 1971. С. 429–432).

Праздник В. Г. в древнем иерусалимском богослужении (до XI в.). Согласно арм. переводу иерусалимского Лекционария, отражающему



практику 1-й пол. V в. (*Renoux. Lectionnaire arménien. P. 336–339*), на В. Г. служба проходила на горе Елеон: чтения литургии, прокимен Пс 46. 6, Деян 1. 1–14, аллилуарий из Пс 23, Лк 24. 41–53. Согласно груз. переводу того же Лекционария, отражающему практику V–VII вв. (*Tarnnischvili. T. 1. [Pars. 1.] P. 165–166; [Pars. 2.] P. 132–133*), накануне В. Г. на вечерне пели тропарь «На горе святой» и прокимен Пс 46. 6; литургия имела те же особенности, что и в арм. переводе Лекционария (дополнительно к к-рому в груз. переводе отмечены тропарь 1-го гласа «Вся тайная» и ветхозаветное чтение Ам 9. 5–6). Согласно древнейшей редакции *Иадгари* (сохранившееся в груз. переводе гимнографическое приложение к иерусалимскому Лекционарию, отражающее практику VII–IX вв.), праздник имел неск. циклов стихир на «Господи, воззвах», тропарь (тот же, что и в Лекционарии, обозначен как тропарь 2-го гласа), канон плагального 4-го гласа «Возведший нас от врат смертных...» (со 2-й песнью), стихиры на хвалитех, те же чтения на литургии, что и в Лекционарии (также указаны тропари на умовение рук и на перенесение Даров — *Метревели. Иадгари. С. 237–243*).

Праздник В. Г. в соборном богослужении К-поля IX–XII вв. Согласно Типикону Великой ц. IX–X вв. (*Mateos. Turisop. T. 2. P. 126–129*), на вечерне накануне праздника отменялись изменяемые рядовые антифоны и читались паремии Ис 2. 2–3а; 62. 10–63. 9; Зах 14. 1а, 4а, 8–11, в конце к-рых пели тропарь 4-го гласа Ἀνελήφθης ἐν δόξῃ Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν: (Вознеслся еси во славу хр҃те в҃же нашъ:) со стихами Пс 46. После вечерни и чтения из Апостола совершалась *паннихис* (служба накануне праздников, за к-рой могло следовать пение *кондака*). На утрене также опускались рядовые антифоны; к Пс 50 припевали тот же тропарь, что и на вечерне. На литургии пели 3 праздничных антифона из Пс 41, 45, 46; чтения: прокимен из Пс 107, Деян 1. 1–12, аллилуарий из Пс 46, Лк 24. 36–53; причастен — Пс 46. 6.

Типикон Великой ц. не упоминает об исполнении песнопений В. Г. в к.-л. дни, кроме самого праздника, но уже синайский Канонарь IX–X вв. (известный по рукописям Sinait. gr. 2095, IX–X вв. и 210, X–



Вознесение Господне.
Миниатура из *Слов Иакова Коккиновафского. XII в.*
(*Vat. gr. 1162. Fol. 2v*)

XI вв.— *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 179–180) предписывает петь тропарь В. Г. вплоть до субботы перед Пятидесятницей, что свидетельствует о формировании праздничного цикла В. Г.

В послениконоборческих монастырских уставах, Студийском и Иерусалимском, получивших после IX в. большое распространение в правосл. Церкви (Студийский устав), а с XIII–XIV вв. принятых в ней повсеместно (Иерусалимский устав), В. Г. празднуется по чину *двунадесятого праздника*; его праздничный цикл включает 10 дней — 1 день *предпраздствия* в среду 6-й седмицы по Пасхе, собственно праздник в четверг и 8 дней *попраздствия* с *отдаием* в пятницу 7-й седмицы по Пасхе; чтения вечерни и литургии, праздничный тропарь — те же, что и в Типиконе Великой ц. (иногда состав паремий незначительно варьируется).

В Студийско-Алексиевском Типиконе 1034 г., наилучшим образом отражающем первоначальную редакцию Студийского устава, в среду 6-й седмицы по Пасхе соединяются последования предпраздствия В. Г., Октоиха и Миней. В день праздника совершаются раздельно вечерня и утреня; на вечерне поется «*Блажен муж*» (1 «Слава»), после входа читаются 3 паремии; на утрене поется степенна 5-го гласа (видимо, из-за того, что 5-й глас — это рядовой глас Октоиха в 6-ю седмицу по Пасхе), прокимен Пс 46. 6, читается Евангелие Мк 16. 9–20, сразу после к-рого стихословится «*Воскресение*

Христово видевше». В качестве катавасии на каноне используются ирмосы канона Пасхи «Воскресения день». На литургии праздничные антифоны и вся служба — в целом те же, что и по Типикону Великой ц. (в качестве входного стиха используется Пс 46. 6, аллилуарий со стихами Пс 46). В дни попраздствия, включая 7-е воскресенье по Пасхе, поются стихиры и 3 канона В. Г. (по очереди 1, 4 и 5-го гласов). В пятницу 7-й недели (на отдание В. Г.) отменяется последование рядового святого Миней (если нет памяти великого святого) и поется все последование праздника, как и в 1-й день, кроме входа вечерни и праздничных частей утрени (*Пентковский. Типикон. С. 268–272*).

Согласно Евергетидскому Типикону кон. XI в., в день предпраздствия служба происходит с теми же особенностями, что отмечены и в Студийско-Алексиевском Типиконе. Вечером в среду праздничная вечерня со входом и паремиями, на паннихис повторяется канон предпраздствия. На утрене поется «Бог Господь» с тропарем праздника, стихословятся 2 кафизмы Псалтири, полиелей, степенна 4-го гласа (1-й антифон), прокимен из Пс 46, Евангелие Мк 16. 9–20, после Евангелия сразу указан Пс 50. На каноне отменяется стихословие библейских песен; в конце утрени поется *великое славословие*. Служба на литургии такая же, как предписывается в Студийско-Алексиевском Типиконе.

На вечерне в день праздника поется только последование В. Г. (если нет памяти великого святого), отменяется стихословие Псалтири, бывает вход, поется прокимен из Пс 113; на утрене в пятницу 6-й седмицы по Пасхе также отменяется стихословие Псалтири, поется канон праздника и святого с библейскими песнями. На литургии пятницы повторяются праздничные антифоны и чтения В. Г. В др. будние дни попраздствия соединяются последования праздника, дневного святого и Октоиха; на литургии — изобразительные антифоны (на блаженных — 9-я песнь из трипеснца дня, кроме субботы 6-й седмицы, когда поется 9-я песнь канона В. Г. 4-го гласа), прокимен, аллилуарий и причастен — В. Г. (в среду и четверг 7-й седмицы поются прокимен и аллилуарий дня, только причастен — праздника). В пятницу 7-й





Вознесение Господне.
Роспись ц. Св. Софии в Охриде
(Македония). 40-е гг. XI в.

седмицы по Пасхе, день отдания В. Г., поется только последование праздника без входа на вечерне и полиелея и великого славословия на утрени; на литургии — изобразительные антифоны (на блаженнах — 9-я песнь трипеснца дня), прокимен и аллилуйярий — В. Г., чтения — дня (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 584–592).

В афоно-италийских редакциях Студийского устава богослужение праздничного цикла В. Г. описывается сходно с Евергетидским уставом. На утрени праздника рядовое стихословие Псалтири заменяется особыми праздничными антифонами из стихов Пс 46, 56, 22 и 23 (такие антифоны составляют особенность афоно-италийских редакций устава). Для праздничной литургии могут указываться как изобразительные, так и праздничные антифоны.

В различных редакциях Иерусалимского устава вплоть до совр. печатных изданий (Типикон. [Т. 2.] С. 996–1008) богослужение цикла В. Г. излагается одинаково. В среду 6-й седмицы по Пасхе, на предпразднство В. Г., соединяются последования отдания Пасхи, Недели о слепом и предпразднства В. Г. (представлено только канонем на утрени); из-за отдания Пасхи служба этой среды имеет нек-рые характерные черты пасхального богослужения. Накануне самого праздника совершаются малая вечерня, затем — торжественное всенощное бдение, состоящее, как и обычно, из великой вечерни со входом и литией, утрени с полиелеем и великим славословием и 1-го часа. На вечерне «Бла-

жен муж» не поется; после входа читаются паремии (те же, что и по Типикону Великой ц.). На утрени после Евангелия стихословится «Воскресение Христова видевше» — в честь минувшего праздника Пасхи и по причине тесной связи событий Воскресения и Вознесения. Служба на литургии та же, что и в Типиконе Великой ц., но антифоны избраны из Пс 46, 47 и 48, хотя в качестве входного стиха (к-рый должен происходить из того же псалма, что и 3-й антифон) сохранился Пс 46. 6. В период поспразднства поются посвященные В. Г. песнопения, как взятые из службы праздника, так и составленные специально для дней поспразднства. В 7-е воскресенье по Пасхе последование В. Г. поется, если только на это воскресенье не приходится память великого или храмового святого. Отдание в пятницу 7-й недели в Типиконе и Цветной Триоди практически не расписано, его устав соответствует уставу отданий др. двенадцатых праздников, т. е. службе с великим славословием на утрени.

В случае совпадения праздника В. Г. с днем памяти великого святого, к-рому назначено совершение всенощного бдения (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*), их последования соединяются. Образец соединения приведен в Марковой главе под 8-м мая — днем памяти ап. Иоанна Богослова (Типикон. [Т. 2.] С. 631–632). В честь памяти великого святого на вечерне в составе всенощного бдения поется «Блажен муж»; в московском издании Типикона 1610 г. для этого случая указано пение на В. Г. 2 величаний (Л. 165).

В современном греческом соборно-приходском Типиконе (Βιολόγητος. Τυπικόν. Σ. 383–387) отменяется предпразднство В. Г. (в среду поется только последование Пасхи ради ее отдания); праздничная служба включает совершающиеся раздельно вечерню и утрению.

В. Г. в зап. богослужении. Древнейший лат. формуляр мессы на праздник В. Г. содержится в *Веронском Саκραментарии* VI в. (Sacramentarium Veronense / Ed. L. C. Mohlberg etc. R., 1956–1958. N. 169). Молитвы и песнопения праздника В. Г., вошедшие в состав пост-тридентских лат. литургических книг, известны с VIII–IX вв. С появлением в рим. обряде классификации праздников В. Г. получило статус «двой-

ного» праздника I-го класса (duplex primae classis), имеющего вигилию и октаву. На matutinae полагались 9 чтений из Деяний св. апостолов, из гомилии св. Льва Великого на В. Г., из толкования свт. Григория Великого на Мк 16. На мессе читались Деян 1. 1–11 и Мк 16. 14–20. После реформ Ватиканского II Собора (см. *Novus ordo*) чтения matutinae сокращены; на мессе читаются Деян 1. 1–11, Еф 1. 17–23 и одно из 3 Евангелий: Мф 28. 16–20 или Мк 16. 15–20, или Лк 24. 46–53 (соответственно трехгодичному лекционному циклу).

Гимнография. Совр. последование праздника включает: тропарь 4-го гласа Ἀνελήθης ἐν δόξῃ Χριστῆ ὁ Θεὸς ἡμῶν



Вознесение Господне.
Роспись ц. вмч. Георгия
в Ст. Ладоге. 60-е гг. XII в.

(Вознѣслъ еси во славѣ хрѣте вѣже нашъ); кондак 2-го плагального, т. е. 6-го, гласа: Τὴν ὑπὲρ ἡμῶν πληρώσας οικονομίαν, καὶ τὰ ἐπὶ γῆς ἐνώσας τοῖς οὐρανόις; (Еже в насъ исполнивъ смотрѣнїе, и іаже на землїи соединївъ небеснымъ); каноны: 1-го плагального, т. е. 5-го, гласа, творение Иоанна Монаха, ирмос: Τῷ Σωτῆρι Θεῷ, τῷ θαλάσση λαόν (Вспїтєлю бгѣ въ морї людїи), нач.: Ἀισομεν πάντες λαοί, τῷ ἐπὶ ὧμων χερουβїм ἀναληφθέντι, μετὰ δόξης Χριστῷ (Воспоимъ вси людїе, на рамыхъ херубїмскихъ вознѣсїсѣа со славою хрѣта) и 4-го гласа, творение Иосифа Фессалоникийского, с алфавитным акростихом в песнях 1–7, а в 8–9-й — Ωιδῆ Ἰωσήφ (песнь Иосифа), ирмос: «Ἀνοιξω τὸ στόμα μου» (Ἐβέρθῃς ἔστὰ μοῦ), нач.: «Ἀνέστης τριήμερος, ὁ κατὰ φύσιν ἀθάνατος, καὶ ὄφθης τοῖς ἑνδεκά» (Воскрѣслъ еси триднєвєнъ, по естєствѣ вєзмѣртный, и іавнїслъ еси єдиннодєсятїмъ). Еще один праздничный канон 1-го плагального, т. е. 5-го, гласа, творение Иосифа (согласно акростиху 9-й песни), с алфавитным акростихом в песнях 1–8 и

именем Иосиф в 9-й, ирмос: «Ἰπλον καὶ ἀναβάτην» (Коня и всадника), нач.: «Ἀνοὶ πρὸς τῶν Πατέρων Χριστὸς ἀνέρχεται» (Горб ко оцѣ хрѣтосъ восхрѣдитъ) ныне поется в день предпраздства. В рукописях сохранились и др. каноны В. Г. — в слав. Триоди 1311 г. (ГИМ. Син. № 896 — *Гырский, Невоструев*. Описание. Отд. 3. Ч. 1. С. 529) помещен канон с нач.: «Въ облацѣ свѣтлѣ, от земля на небеса, възнесъшася съ плотью», а в Студийско-Алексиевском Типиконе на утрене В. Г. указывается вторым канон 1-го гласа, творение Германа, ирмос: «Πομῳγῆμεῖς βῆδ». В рукописях сохранился полный кондак прп. Романа Сладкопевца (VI в.) на В. Г. с 18 икосами; 1-й проимний: Ἦν ὑπὲρ ἡμῶν πληρώσας οἰκονομίαν, καὶ τὰ ἐπὶ γῆς ἐνώσας τοῖς οὐρανόις; (т. е. совр. кондак праздника), 2-й проимний: Ἐν τῷ ὄρει τῶν ἐλαίων ἀγιάσας τοὺς μαθητάς; (На горе Елеонской освятив учеников — SC. N 283. P. 125–171).

Лит.: *Дебольский Г. С., прот.* Дни богослужения Православной Церкви. СПб., 1840, 1901; М., 1996. Т. 2. С. 239–244; *Петровский А.* Вознесение // ПБЭ. Т. 3. Стб. 677–678; *Дмитриевский А. А.* Праздник Вознесения Господня на Елеонской горе. СПб., 1913; *Cabrol F.* Ascension (fête) // DACL. 1923. Т. 5. Col. 2934–2943; *Salavaille S.* La Tesseractosté, Ascension et Pentecôte au IV^e siècle // EO. 1929. Vol. 28. P. 257–271; *Davies J. G.* Peregrinatio Egeriae and the Ascension // VChr. 1954. Vol. 8. P. 94–100; *Kretschmar G.* Himmelfahrt und Pfingsten // ZKG. 1954–1955. Bd. 46. S. 229–230; *Cabré R.* La Pentecôte: L'évolution de la Cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles. Tournai, 1965. P. 183–197; *Devos P.* Égérie a Bethléem: Le 40^e jour après paques a Jérusalem, en 383 // AnBoll. 1968. Vol. 86. P. 87–108; *Daniélou J.* Grégoire de Nysses et l'origine de la fête de l'Ascension // Kyriakon: FS J. Quasten / Hrsg. P. Granfield, J. Jungmann. Münster, 1970. Bd. 2. S. 663–666; *Regan P.* The Fifty Days and the Fiftieth Day // Worship. Collegeville (Minn.), 1981. Vol. 55. P. 194–218; *Talley Th. J.* The Origins of the Liturgical Year. N. Y., 1986; *Rouwhorst G.* The Origins and Evolution of Early Christian Pentecost // StPatr. / Ed. M. Wiles, E. Yarnold. Leuven, 2001. Vol. 35. P. 309–322.

А. А. Лукашевич, А. А. Ткаченко

Иконография. Самым ранним дошедшим до нас изображением В. Г. является рельеф на деревянных дверях (ок. 430) ц. Санта-Сабина в Риме: стоящий Христос со свитком в руке окружен символами Евангелистов в медальонах, по сторонам фигуры буквы Α и Ω, внизу — Богородица, над Ней 2 апостола держат крест в круге. Этот образ Богородицы традиционно истолковывают как символическое изображение Церкви (Н. В. Покровский); подобная трактовка сохраняется и по отношению к памятникам средневековья. Описание В. Г. в Свящ. Писании и изображение этого события в христ. иконографии отличаются одной важной чертой, свидетельствующей о том, что в основе иконографии лежит литургическая традиция, прославляю-

щая триумфальное вознесение плоти Христовой на небеса. На рельефе и на всех последующих изображениях в центре композиции представлена Богородица; о Ее присутствии при В. Г. свидетельствует Церковное Предание: творе-



Вознесение Господне. Ростись и. Спаса Преображения на Нередице. 1199 г.

ния св. отцов, тексты службы праздника В. Г. На ампуле Монцы (VI в., сокровищница собора св. Иоанна Предтечи в Монце, Италия) представлена полностью сложившаяся композиция: мандорлу с возносящимся Христом, который сидит на престоле, поддерживают 4 ангела, внизу изображена Богородица Оранта и 12 оживленно жестикулирующих апостолов. На миниатюре Евангелия Раввулы (Laurent. Plut. I. 56. Fol. 13b, 586 г.) Христос со свитком в руке стоит в ореоле, под ним — колесница прор. Иезекииля (тетраморф и колеса), 2 ангела поддерживают ореол, 2 других подносят победные венки, внизу, в центре, — Богородица, по сторонам — ангелы и апостолы, в т. ч. ап. Павел с книгой в руках.

В миниатюрах Псалтири В. Г. иллюстрирует неск. псалмов. Так, в Хлудовской Псалтири (ГИМ. 129. Л. 22., сер. IX в.) на миниатюре к Пс 23. 9–10 («Возмите врата князи ваша», л. 22) стоит Христос в сиянии, мандорлу несут 2 ангела, в небесном сегменте — двери; на другой, к Пс 46. 7 («Взыде Бог в сонм кликновении», л. 46 об.), Христос сидит на радуге. Последний тип изображения стал наиболее распространенным.

В храмовых росписях В. Г. помещается в куполе (ц. Св. Софии в Фессалонике, 880–885 гг., — 2 ангела несут ореол, Богородица, ангелы и апостолы — среди деревьев на склонах купола; храмы Каппадокии, X–XII вв.; ц. св. Апостолов в Пече (Сербия, Косово и Метохия), 30-е гг. XIII в.) или на сводах (ц. Св. Софии, 40-е гг. XI в.; ц. Богоро-

дицы Перивленты, 1295–1296 гг., в Охриде (Македония)). В XII в. в композиции увеличилось число ангелов, к-рые несут ореол с возносящимся Христом (Спасский собор Мирожского мон-ря, сер. XII в.; ц. вмч. Георгия в Ст. Ладоге, 60-е гг. XII в.; ц. Спаса Преображения на Нередице, 1199, разрушена).

В ц. вмч. Георгия в Курбинове (Македония), 1191 г., в мандорле Христа изображены фантастические облачные фигуры зверей и рыб. Сцена В. Г. на миниатюре из Слов Иакова Коккиновафского, XII в. (Vat. gr. 1162. Fol. 2), представлена в интерьере 5-купольного храма, в лонете к-рого — «Сошествие Св. Духа», в боковых пространствах — пророки Исаия и Давид с развернутыми свитками. На иконах XV в. Богородица, стоящая фронтально, обычно представлена не с воздетыми руками, а с раскрытой ладонью перед грудью (2 иконы (одна из «Кашинского чина») XV в., ГТГ).

Встречающееся у рус. паломников («Хождение игумена Даниила», нач. XII в.) описание камня с оставленными на нем, по преданию, отпечатками стоп Спасителя оказало влияние на сложные иконографии В. Г. в псковских иконах XVI в., где этот камень изображен на горе, под мандорлой возносящегося Спасителя (напр., икона 1542, ПИАМ). Лит.: *Schmid A. A.* Himmelfahrt Christi // LCI. Bd. 2. Col. 268–276.

Н. В. Келивидзе

ВОЗНЕСЕНИЯ ГОСПОДНЯ ГЫРЖАВСКИЙ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Гыржávка, Хыржаука) (Кишинёвской епархии), находится рядом с с. Гыржávка



Собор в честь Вознесения Господня в Гыржавском мон-ре. Фотография. 2002 г.

(Хыржаука) Каларашского (Кэлэрашского) р-на Республики Молдова. Основан в 1740 г. как скит. По преданию, первыми его насельниками были спасавшиеся от набегов татар старец-мирянин Феодосий



Церковь во имя
свт. Спиридона Тримифунтского
в Гыржавском мон-ре.
Акварель. Худож. В. П. Туканов. 1945 г.

и 2 насельника из *Нямецкого мон-ря*. Один из них, иером. Варсонофий, постриг Феодосия в монашество с именем Феоктист. На средства и на землях жителей близлежащих сел Сипотены и Гиришены, на вершине горы, в дубовом лесу, братья построили деревянную церковь, ниже — неск. келий. Др. местное предание связывает основание В. м. с неким мон. Хыржу, к-рому трижды являлась Пресв. Богородица, повелевавшая устроить обитель.

В нач. XIX в. из-за труднодоступности скит был переведен с вершины к подножию горы. Стараниями игум. Тарасия здесь был построен новый деревянный храм, а старый в 1821 г. с вершины горы перевезли в с. Гиришены. В 1813 г. скит был преобразован в мон-рь и вошел в состав новообразованной Кишинёвской и Хотинской епархии РПЦ. По бессарабской переписи 1817 г., в мон-ре проживали 29 насельников. В 1818–1846 гг. настоятелем В. м. был уроженец Черногории архим. Спиридон (Филипович), к-рый благоустроил обитель. При архим. Спиридоне были построены каменные 2-этажный келейный корпус, трапезная, гостиница, зимняя ц. во имя свт. Спиридона Тримифунтского (1836) при настоятельских покоях, а также летний однокупольный крестовый Вознесенский собор с колокольней (1820–1836) в

стиле классицизма. Позже рядом с храмом свт. Спиридона построили келейный корпус, соединенный с церковью галереей; к нач. XX в. был возведен каменный храм во имя апостолов Петра и Павла. В 1845 г. решением Святейшего Синода РПЦ В. м. был приписан к кишинёвскому архиерейскому дому, управлялся наместниками, наиболее деятельными из них были игумены Пантелеимон, Иларион, Серафим. К нач. XX в. в мон-ре находилась богатая б-ка, была открыта приходская школа.

В 40-х гг. XX в. в В. м. разместились детский сиротский приют и школа, в 1962–1963 гг. мон-рь был закрыт, на его территории организован грязелечебный санаторий, к 1970 г. рядом с обителью были построены неск. 2- и 5-этажных корпусов санатория. Определением Синода РПЦ 5 мая 1995 г. В. м. был возобновлен, настоятелем назначен игум. Евлогий (Николенко). В кон. 2004 г. в В. м. жили 17 насельников. В 1999 г. братии переданы 2 келейных корпуса. Регулярные богослужения совершаются в Вознесенском и Спиридоновском храмах. Насельники почитают архим. Спиридона (Филиповича), над захоронением к-рого в Вознесенском соборе установлена гробница. Мон-рю принадлежат 5 га земли, хозяйственный двор, лесные угодья.

Ист.: Извлеч. из отчета обер-прокурора Свят. Синода. СПб., 1877. С. 24; СПб., 1884. С. 235. Лит.: Роспись землевладения и сословного строя населения Бессарабии по данным переписи 1817 г. // Тр. Бессарабской губ. учен. арх. комис. Кишинев, 1907. С. 155–156; Кишиневские Ев. 1883. № 16; 1885. № 5–7; *Защук А. И.* Мат-лы для географии и статистики России, собр. офицерами ген. штаба: Бессарабская обл. СПб., 1862. Т. 2. С. 222; Полиптик молдав: Артэ молдовениясэ дин вякуриле XIV–XX в. Кишинэу, 1985; Литература ши арта Молдовеи: Енчикл. Кишинэу, 1986. Вол. 2; *Stici J. Hîrjauca // Mănăstiri Basarabene. Chişinău*, 1995. P. 113–119.

В. Я. Гросул

ВОЗНЕСЕНИЯ ГОСПОДНЯ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Хустская и Виноградовская епархия), в с. Чумалёве Тячевского р-на Закарпатской обл. Основание В. м. связывают с неск. преданиями. Согласно одному из них, в 90-х гг. XIX в. на месте буд. мон-ря, на склоны горы Осеряк, в землянке подвизался юродивый Георгий Кароль, предсказавший появление обители. После кончины в 1937 г. он был погребен в с. Чумалёве.

В. м. был основан в 1925 г. по благословению архиеп. Пражского и всей Чехословакии *Савватия (Врабеца)* (К-польский Патриархат) трудами М. Рыбарь († 1978), ее братьев мон. Илариона († 1969) и Василия, а также настоятеля Покровского храма в с. Копашневе сваящ. Георгия Кениза († 1938) и настоятеля храма в с. Тернове прот. Иоанна Бабича († 1981).

Первоначально В. м. подчинялся архиепископу Пражскому и всей Чехословакии, в 1946 г. вошел в новообразованную Мукачевскую епархию РПЦ, в 1994 г. — в новообразованную Хустскую епархию УПЦ. Первой настоятельницей В. м. стала (с 1938 в сане игумении) Мария (Рыбарь), с 1968 г. обителью управляла игум. Евгения (Фарко-



Собор в честь Вознесения Господня и Успенская церковь (1991–1994) в Вознесенском мон-ре.
Фотография. 2002 г.

век). В нач. 2005 г. в В. м. жили ок. 60 насельниц, настоятельница — игум. Феодосия (Поп).

В 1926 г. в В. м. была построена небольшая деревянная Вознесенская ц., на месте к-рой стараниями игум. Евгении в 1975–1977 гг. возведен деревянный храм с тем же посвящением, в 1991–1994 гг. — кирпичный Вознесенский собор. В обители также действует домовый храм в честь Успения Пресв. Богородицы, построены часовня во имя Илии прор., колокольня, 5 корпусов. В мон-ре хранится ковчежец с мощами прп. *Алексия (Кабалука)*, почитаются написанные на Афоне иконы «*Гликофилуса*» («Сладкое лобзание»), «Скоропослушница» (1897). К В. м. приписаны скиты: ап. Иоанна Богослова, арх. Михаила и Успения Божией Матери. Арх.: Архив ЦНЦ.

Лит.: Фарковец М., прот., Ефрем (Молнар), ижм. Вознесенский жен. мон-рь Мукачевской епархии // ЖМП. 1977. № 11. С. 16–21.

ВОЗНЕСЕНИЯ ГОСПОДНЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Черновицкая и Буковинская епархия), в с. Банчены Герцаевского р-на Черновицкой обл. Открыт указом Свящ. Синода УПЦ МП 6 дек. 1996 г. В мон-ре построены Вознесенский храм, Покровская ц. с приделом прп. Серафима Саровского и подземным храмом прп. Сергия Радонежского, 2 братских, настоятельский и 2 гостиничных корпуса. Мон-рь имеет 100 га земли. 2 окт. 2003 г. митр. Черновицкий *Онуфрий (Березовский)* освятил закладку колокольни, 1 дек. того же года — новопостроенный храм во имя прав. Лазаря на монастырском кладбище. В обители хранятся частицы Креста Господня, мощей прп. Серафима Саровского, вмц. Варвары. В кон. 2004 г. в В. м. жили ок. 90 насельников (в основном румыны), строитель — прот. Михаил Жар. Ежегодно крестным ходом в В. м. приносится *Боянская икона Божией Матери*. При мон-ре открыт Преображенский скит. Близ мон-ря, в с. Молница Герцаевского р-на, трудами насельников устроен и 29 сент. 2002 г. митр. Киевским и всея Украины *Владимиром (Сабоданом)* освящен 3-этажный детский приют (на 110 чел.) с ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость». В авг. 2003 г. В. м. посетил архиеп. Вашингтонский, Митрополит всей Америки *Герман (Свайко)*. Арх.: ЦНЦ.

ВОЗНЕСЕНИЯ ГОСПОДНЯ ЦЕРКОВЬ В КОЛОМЕНСКОМ, построена вел. кн. *Василем III Иоанновичем* (возможно, во исполнение обета) после рождения сына, буд. царя Иоанна IV, «в своем селе» — во владении великокняжеской семьи (не позднее чем с 1339), где располагался один из загородных дворов. Освящена 3 сент. 1532 г. в честь Вознесения Господня митр. Данилом и Собором духовенства в присутствии вел. князя с семьей; празднование длилось 3 дня (ПСРЛ. Т. 8. С. 280). По словам летописца, «бе же церковь та велми чудна высотою и красотою и светлостю, такова не бывала преже сего в Руси» (ПСРЛ. Т. 13. Ч. 1. С. 62).

Как дворцовый храм В. ц. получала содержание из царской и пат-

риаршей казны, не имела прихода, возле нее не сложилось кладбище. В день отречения имп. Николая II Александровича (2 марта 1917) в ее подклете, где хранились старые иконные доски, была по откровению обретена чудотворная *Державная икона Божией Матери*. С 1923 г. служба в В. ц. была прекращена, храм передан музею рус. архитектуры, образованному в Коломенском по инициативе П. Д. *Барановского*; в наст. время В. ц. находится в совместном пользовании ГМЗК и Патриархии (с 1994 Патриаршее подворье). Богослужения совершаются по воскресным дням и Великим праздникам в период от Пасхи до Покрова Пресв. Богородицы.

Храм неоднократно реставрировали и перестраивали, частично изменяя и декор. Большой ремонт, проведенный, вероятно, в кон. XVII в., затронул в основном галерею. Фасады были серьезно переработаны при реставрации 1832–1836 гг. (под рук. Е. Д. Тюриня); во время ремонта 1866–1867 гг. (под рук. Н. А. Шохина) церковь была неудачно оштукатурена цементным раствором и «реставрирована согласно всем древним деталям и орнаментам»: разобран свод под главкой, обветшавшие камни карнизов (ок. 170 погонных м) выбраны и заменены новыми (отчасти перетесанными старыми) плитами, заново сделаны 8 белокаменных капителей, «исправлены малые карнизы» и белокаменная сетка шатра.

В 1913–1916 гг. работы вело Дворцовое управление при научном наблюдении МАО (под рук. Б. Н. Засыпкина, обмер произвел И. В. Рыльский, исследование и графические реконструкции сделаны Д. П. Суховым). Были восстановлены «утраченные части кладки стен, шатра, профилированных белокаменных деталей», изготовлен большемерный кирпич; следование древним формам не отличалось точностью. В 20–30-х гг. XX в. наблюдения и работы в В. ц. вели Барановский, В. Н. Подключников и А. Уткин (1936–1940); в стенах центральной части подклета были открыты детали тонко профилированных белокаменных баз, отличные от более поздних, реставрированных.

Перед Великой Отечественной войной Подключников подготовил диссертацию по архитектуре В. ц. Но-



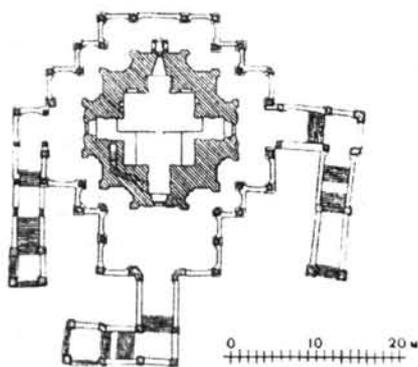
Церковь
Вознесения Господня
в Коломенском

вые материалы дали работы 1972–1984 гг. (под рук. Н. Н. Свешникова, при активном участии Н. Н. Кудрявцева и С. А. Гаврилова, продолжившего наблюдения и исследования до 90-х гг.), напр. о галереях-папертях и крыльцах, тогда же впервые было обосновано существование их изначального покрытия. С 1978 г. реставрация и архитектурные исследования сопровождалась археологическими изысканиями (наиболее результативными были сезоны 1979 и 2003); с 2001 г. реставрацию, включая общий обмер здания совр. техническими методами, производят ЦНРИМ Мин-ва культуры РФ.

Архитектура В. ц. отличается единым замыслом начиная с устройства фундамента, общего для храма и галерей. Основание главного объема представляет собой монолит из белокаменных блоков на известковом растворе, имеет в плане форму, близкую к квадрату, и уходит на глубину 4,5–7,8 м (на вост. и зап. сторонах). Основания под зап. частью подклета и под крыльцами, несущими меньшую нагрузку, заложены на меньшую глубину (ок. 1 м). Кладка фундамента велась в котловане, по мере нарастания рядов использовались более правильно отесанные блоки. Размеченный в плане фундамент уточняли в ходе разбивки, следы к-рой в виде линий, прочерченных вдоль краев котлована, открыты при раскопках. Уступ в глубину с запада образовал анкер, к-рым в склоне надпойменной террасы

укрепилось основание. Вост. стена, выступавшая над поверхностью, была присыпана на высоту более 1,5 м боем кирпичного щебня и отесками камня, к-рые дренировали склон и образовали вокруг храма задернованный «стилобат» правильной формы, просматривавшийся до недавнего времени.

Внешний объем здания включает подклет с 2 сводчатыми помещениями, галереи, четверик, восьмерик и 8-гранный шатер, венчаемый небольшим 8-гранным барабаном с маленьким куполом и крестом наверху. Планы нижних ярусов, галереи и четверика имеют форму креста; благодаря равным прямоугольным выступам по сторонам квадрата достигнута крестообразность в плане основного объема. Вост. выступ, где находится алтарь, внешне не выделен. Отделка подклета свидетельствует о высоком искусстве инженера-архитектора: хотя помещение, видимо, не использовалось для службы, стены оформлены кирпичными пилястрами, поставленными на пьедесталы, снаружи белокаменные. На галерею ведут 3 выносных крыльца; всходы на них устроены с уровня земли параллельно соответствующей стене с поворотом к ней под прямым углом в точке выхода на ось портала. Всходы состоят из маршей лестниц, опирающихся на аркады, и протяженных площа-



План храма на уровне крылец

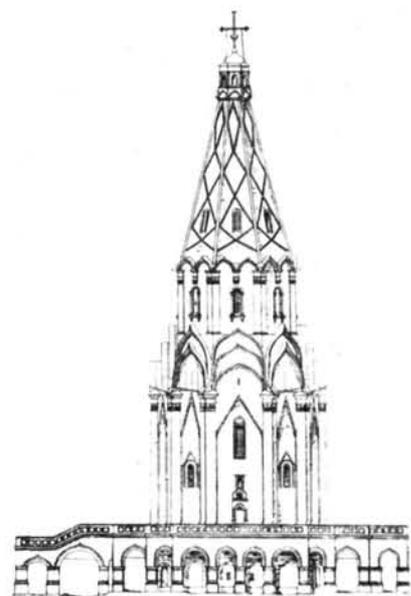
док и различаются между собой: северный вплотную прижат к галерее; с вост. стороны лестниц нет.

Все углы храма, как внешние, так и внутренние, усилены пилястрами и образуют отдельные пилоны. Внешнее убранство храма совмещает элементы Возрождения (пилястры с капителями, обрамления окон полуколонками и др.) и готики (на простенки наложены вимперги

(глухие арки 3-угольных форм) с заостренными очертаниями на фасадах рукавов планового креста и в узких простенках выступающих углов четверика, килевидные арки), типичные для позднесредневеков. и ренессансной Италии, особенно в завершениях порталов. Пропорции шатра подчеркивают гурт-вал, проложенный вдоль всех граней, а также ромбовидные ячейки сетки белокаменной алмазной огранки, как бы наброшенной на кирпичный шатер, — прием, использованный в кон. XV в. только при строительстве Грановитой палаты Московского Кремля итал. мастерами. Все в архитектуре В. ц. подчинено идее вертикального устремления: контраст небольших размеров внутреннего пространства (8,5×8,5 м) в сравнении с высотой (41 м), обходные галереи с широко раскинувшимися лестницами, пропорции высокого крестчатого объема, своеобразный «готически» трактованный ордер, раскрепованный на пилястрах и не переходящий на стену, высокие полукружия килевидных кокошников, образующих ступенчатый переход от крестчатой части к восьмиграннику, убегающие вверх ромбы на гранях шатра.

Отличается своеобразием система вентиляции и освещения: 2 щелевидных окна в вост. и юж. стенах подклета и др. отверстия в его стенах служили продухами; основной ярус (4 окна) идет по фасадам рукавов креста, под вимпергами, нижняя часть храма освещена проемами, прорезанными в угловых выступах четверика. Окна в восьмерике размещены крестообразно, в противоположащих гранях на шатре — вразбивку, по два и по одному; на фасад и внутрь восьмерика выходят также маленькие щелевидные окна для освещения лестницы внутри стены, огибающей восьмерик с юго-запада. Окна имеют разные очертания: в основном объеме — прямоугольные, с перспективными наличниками и завершением в виде килевидных фронтонов, в восьмерике — арочные; на гранях без окон сделаны ниши.

В вост. стену церкви снаружи врезан белокаменный трон, назначение к-рого точно неизвестно: большинство дореволюционных исследователей без достаточных оснований считали его царским местом либо символическим изображением Етимасии — горного места Спасителя



Графическая реконструкция вост. фасада

или Богородицы. Не исключено, что трон готовили как епископское сидалище и изначально он не располагался на внешней галерее. Окружающий трон киворий XVII–XIX вв. установлен на 4 столбиках с парапетом и бочкообразным завершением, выложен с использованием камней с растительной резьбой, вероятно, от утраченного первоначального декора церкви и завершений столбов галереи. Тимпан его полуциркульного завершения-раковины украшает растительная резьба (листья аканфа), мощные изогнутые ножки декорированы широкими листьями, высокая спинка украшена двойными каннелюрами.

Иконостас изначально, вероятно, имел один ряд, в собрании ГМЗК сохранились царские врата (в сер. XVIII в. изъяты, в XIX в. опубликованы по рис. Ф. Г. Солнцева (Древности Гос-ва Российского. М., 1849–1853. Вып. 6. Табл. 36; Мартынов А. А., Снегирёв И. М. Рус. старина в памятниках церк. и гражданского зодчества. М., 1852. Тетр. 5. С. 8), переданы музею в 1924).

В 1680 г. мастера Иван Михеев «с товарищи», Егор Зиновьев и Иван Масекон реставрировали местный, деисусный, праздничный, пророческий и праотеческий чины. По документам XVIII в. (РГАДА. Ф. 1239. Ед. хр. 31818 (опись архит. И. Мичурина, 1740)), размеры иконостаса составляли 8,53×14,93 м, в 3 ярусах было 55 икон. С 1745 г. иконы не-

однократно передавали в ведомство Дворцовой канцелярии (по описи 1750, иконостас высотой ок. 9 м имел 5 ярусов, не считая местного ряда — 73 иконы) и поновляли (особенно большие работы произвели в 50–80-х гг. XVIII в.). В 1878 г. мастером Н. Ахапкиным был сделан новый 5-ярусный иконостас в русско-визант. стиле на средства статского советника С. П. Страхова и купца А. В. Пуллинова; освящен 28 авг. еп. Можайским Алексием. Поновленный в 1913 г. тем же мастером иконостас был разобран (без фотофиксации) в 1926 г., тогда же были обнаружены следы древних врубок в стены и одно старое (XVII в.?) тябло. Из др. икон собрания ГМЗК был смонтирован «музейный» 4-ярусный иконостас (разобран в 60-х гг. XX в.). В храме были особые деревянные, обитые тканью места для царской семьи. Документы XVII в. упоминают фрески в интерьере, утраченные к XVIII в.; в XIX в. стены покрывала роспись с архитектурными мотивами (не сохр.). На вост. паперти, рядом с «треном», на стене было фресковое изображение Собора Вселенских святых и московских чудотворцев (не сохр.).

Нетрадиц. архитектурное решение В. ц., вероятно, обусловило постройку храма вне Кремля и города. Личность архитектора (архитекторов?) остается предметом дискуссий: И. Е. Забелин считал, что это был рус. мастер, по мнению Подключникова и Ю. П. Спегальского, вероятнее из Пскова, чем из Москвы, др. исследователи, отмечавшие черты итал. Ренессанса (К. К. Романов, Н. Н. Воронин, В. А. Булкин, С. С. Подъяпольский), полагали, что он был приглашен из Европы и состоял на рус. службе. Участие в работах мастеров из Зап. Европы подкрепляется датой от Рождества Христова, вырезанной араб. цифрами на одном из верхних камней пиястр: «(1)533». В наст. время наиболее признаны гипотезы об авторстве итал. зодчего Петра Ганнибала (в рус. источниках — Петрок Малой), строителя храма в честь Воскресения Христова в Кремле (1532–1543) и стен Китай-города (1535–1538), либо иного, неизвестного мастера.

В. ц. не имеет исторических аналогов по типу и архитектурным формам. Долгое время господствовала теория Забелина о том, что строи-

тель пытался воспроизвести тип деревянного шатрового храма в камне; ее подкреплял текст XVI в., в к-ром упомянуто, что верх В. ц. устроен «на деревянное дело» (ИЗ. Т. 10. С. 88; Т. 13. С. 268). Но сходство с рус. деревянными церквами более позднего времени не может служить решающим аргументом. Стиль архитектуры В. ц. напоминает храм *Гроба Господня в Иерусалиме* и др. храмы на Св. земле, повлиявшие на архитектуру Италии и др. стран Европы в XIII–XIV вв. В Зап. Европе в церквах, часовнях и колокольнях (особенно в Италии) использовали шатровые формы в завершениях, а в России эта форма, по-видимому, была типична для надпрестольных кивориев и сеней. Свободное обращение с ордерами, варьирование ренессансных либо по-ренессансному трактованных готических (вимперги) и русифицированных (кокошники) мотивов, композиция освещения — все это характерно не для рус. зодчества, но для западноевроп. архитектурной традиции. К очевидным приметам архитектуры Высокого Возрождения относятся геометрически четкая форма плана, свойственная А. Палладио; использование единого ордера в интерьере и на фасадах; продуманная цельность и гармоничность конструкции и декора. Храм-памятник в форме своеобразного «obelиска», поднятого на обходную галерею на аркадах и сложный постамент-подиум, близкий к типу центрального храма, активно разрабатывался теоретиками архитектуры Ренессанса (Антонио Филарете (Аверлино) и др.). О хорошем знакомстве мастера с искусством Ренессанса свидетельствует и трон на вост. галерее.

В. ц. оказала решающее влияние на сложение шатровых, столпообразных и многостолпных рус. храмов сер. XVI в., определив одну из главных тенденций в развитии церковной архитектуры Московской Руси. В 1994 г. внесена во Всемирный список культурного наследия ЮНЕСКО.

Ист.: РГАДА. Ф. 1239. Ед. хр. 22409, 22706, 22740, 31859, 31968, 32348, 42551; РГИИ. Ф. 293. Оп. 3. Д. 257: *Подключников В. Н.* Нек-рые элементы архит. композиции Коломенского храма: Дис. М., 1944; Архив ЛОИА. Ф. 29. Д. 646: *Романов К. К.* К вопросу о взаимоотношениях между Россией и Италией в строительстве кон. XV — нач. XVI ст. Ркп. Лит.: *Подключников В. Н.* Коломенское. М., 1944. С. 8–14; *Маковецкий И. В.* Коломенское: Исслед. ист. развития планировки архит.

ансамбля: Дис. М., 1951; *Спегальский Ю. П.* Каменное зодчество Пскова. Л., 1976; *Подъяпольский С. С.* Архитектор Петрок Малой // Памятники рус. архитектуры и монументального искусства: Стиль, атрибуции, датировки. М., 1983. С. 34–50; *Харламова А. М.* Исслед. и реставрация ц. Вознесения в Коломенском в 1913–1915 гг.: (По мат-лам Б. Н. Засыпкина) // Реставрация и исслед. памятников культуры. М., 1990. Вып. 3. С. 86–90; *Гаврилов С. А.* Церковь Вознесения в Коломенском: Исслед. 1972–1990 гг. // Реставрация и архит. археология / ВНИИТАГ. М., 1991. Вып. 1. С. 158–178; *Kivimae J.* Peter Frjazin or Peter Hannibal? An Italian architect in Late Medieval Russia and Livonia // *Settentrione: Riv. di studi italo-finlandesi.* Turku, 1993. Anno 5; Коломенское: Мат-лы и исслед. М., 1991–2002. Вып. 1–7; *Суздаев В. Е.* Очерки истории Коломенского. М., 2002².

Л. А. Беляев

ВОЗНЕСЕНСКИЙ Иоанн Иоаннович (5.09.1838, с. Вознесенское Макарьевского у. Костромской губ.— 18.12.1910, Кострома), прот., педагог, исследователь церковного пения. Род. в семье дьячка. Имел хороший голос и с детства пел на клиросе, позже — в церковных хорах тех учебных заведений, где получал образование. Окончил Макарьевское ДУ (1854), Костромскую ДС (1860), МДА (1864). Вероятно, в 1862 г. был рукоположен во диакона. С осени 1864 до осени 1883 г. преподаватель греч. языка и церковного пения в Костромской ДС, где имел также множество обязанностей по организации воспитательной и хозяйственной работы. Неск. лет В. работал над составлением каталога фундаментальной б-ки Костромской ДС (5300 названий, неск. тыс. томов), завершив его осенью 1883 г. (НБУВ ИР. Ф. 3. № 12639). Во время летнего отдыха В. записывал клиросные напевы, а также песни и псалмы Костромской земли (более 1000), сборник к-рых вполн. передал Костромскому археологическому комитету (Там же. № 12670).

В 1878 г. В. написал программу по церковному пению для семинарии (до этого времени подобных программ, учебников и нотных пособий не существовало); составил нотный учебный сборник на основе церковных напевов Костромской епархии. Сопоставляя эти напевы с изданиями *Придворной певческой капеллы*, В. отметил в последних потерю «церковной мелодии в пользу гармонии» (Там же. № 12639). «Разрабатывал на гласы» (т. е., очевидно, гармонизовал) записанные им напевы (Там же. № 12637), в 1881 г.

составил 150 листов нотного текста. В это время В. задумал работы по истории и теории церковного пения, к-рые могли бы служить учебными пособиями. Его начинания были поддержаны С. И. Миропольским, ревизовавшим Костромскую ДС весной 1883 г. и занимавшимся составлением учебных программ. Впосл. Миропольский вел переписку с В. по вопросам преподавания церковного пения, присылая ему программы на отзыв (Апр. 1884 г. // Там же. № 12651).

С 20 дек. 1883 по дек. 1893 г. В. был инспектором Рижской ДС, преподавал Свящ. Писание и в случае необходимости вел уроки пения и руководил хором (Там же. № 12705); составил «Обиход обычных церковных напевов» (на основе поволжской традиции), использовавшийся как учебник в 1–2-м классах Рижской ДС. Универсальность «Обихода» состояла в том, что представленные в нем напевы могли исполняться на 1, 2, 3 или 4 голоса. В 1888 г. было получено разрешение Святейшего Синода на использование этого пособия в духовных школах в качестве хрестоматии (Там же. № 12660), однако оно не было опубликовано. В 1888 г. В. был принят в киевское Церковно-археологическое об-во при КДА (свидетельство выдано, вероятно, в янв.), стал одним из организаторов Об-ва любителей церковного пения в Риге (ОЛЦПР, открыто 3 нояб. 1891), участвовал в составлении его устава, организации б-ки, канцелярии, репетиций хора, был избран в Совет ОЛЦПР. Задачей об-ва было знакомить жителей Прибалтийского края с рус. церковным пением и возможностью «применения его к местным языкам — эстскому и латышскому» (Там же. № 12688; ПрибЦВед. 1891. № 47. С. 1676). На одном из Общедоступных литературно-певч. вечеров ОЛЦПР (25 марта 1892), собравшем аудиторию из 220 слушателей и участников (100 певцов), В. выступил с докладом, посвященным греч. пению в Церквах Востока (НБУВ ИР. Ф. 3. № 12705). В рижский период были написаны основные труды В. по теории и истории церковного пения, ббльшая часть их была напечатана в ж. «Руководство для сельских пастырей», затем самостоятельно.

После рукоположения во иерея (30 янв. 1894) и возведения в сан

протоиерея В. служил в кафедральном соборе Костромы; с весны 1894 до весны 1906 г. был благочинным 18 костромских церквей. Продолжал церковно-общественную работу, будучи в 1897–1901 гг. председателем комиссии по учреждению епархиального женского уч-ща, а после его открытия — председателем Совета уч-ща (до 1903). Принимал участие в деятельности Феодоровско-Сергиевского братства: с 1894 г. был его действительным членом, а с 1895 по 9 нояб. 1909 г. — товарищем председателя. 16 сент. 1909 г. В. вышел за штат.

В. писал стихи религ. содержания, к-рые печатались в «Костромских епархиальных ведомостях» в 1895, 1897, 1898 гг. (нек-рые были положены на музыку регентом архиерейского хора свящ. А. Сионским). В 1896 г. занимался описью старых нотных рукописей Костромской епархии, к-рые затем были переданы в Московское Синодальное уч-ще церковного пения. В последние годы жизни составил нотный «Круг церковного пения Костромской и соседних епархий» с лучшими, по его мнению, образцами «крылоснаго пения», к-рый по желанию автора «мог бы быть руководством для псаломщиков... учеников духовных школ, народа и даже экзаменаторов» (Там же. № 12732). Несмотря на одобрение Святейшего Синода, «Круг» не был издан за неимением у В. средств. Не был напечатан и последний, составленный В. сборник, в к-рый вошло более 20 тыс. образцов народной словесности Костромской земли («Пословицы, поговорки», Словарь диалектных слов и др.), за счет средств автора было издано только предисловие к нему («О складе, ритме и метре...»). В. скончался и погребен в Костроме.

В первой работе, «О церковном пении...», написанной с учебно-методической целью, в изложении истории *знаменного распева* он опирался на исследования современников, прежде всего прот. Д. В. Разумовского. Находясь вдали от научных центров (Москва, С.-Петербург), В. не имел возможности работать в архивах с певч. рукописями, поэтому основывался на синодальных нотных изданиях (М., 1772), на «Круге древнего знаменного церковного пения» (ред. И. А. Фортв. М., 1884, 1885) и на нек-рых др. сборниках. Используя

метод «партитурного» сличения одноголосных напевов, В. выявил ряд структурных особенностей песнопений знаменного распева поздней традиции. Замечания Разумовского, высказанные им в «Отзыве» о работе В., в частности об использованной им терминологии («запевы гласовых строк» и др.), автор учел при подготовке 2-го изд. работы.

Сравнительное исследование *киевского, болгарского и греческого распевов*, широко распространившихся в российской певч. традиции начиная с сер. XVII в., В. осуществил на материале синодальных сборников, а также неск. нотолинейных укр. *Ирмологионов XVII–XVIII вв.* из фондов ЦАМ КДА. Рассмотрев особенности укр. певч. репертуара, текстов и напевов, В. высказал мысль о правосл. характере монодии Юго-Зап. Руси, ведущей непрерывную традицию с древнерус. времен и имеющей самобытные черты. В греч. пении XVII–XIX вв. В. интересовали проявление визант. истоков, формы, принятые в указанный период в Восточных Церквах, а также претворение их в российской певч. традиции. Результаты исследований и знакомства с зарубежными и отечественными источниками В. использовал в процессе преподавания. 2 цикла трудов В. («О церковном пении», 1887, и «Осмогласные роспевы», 1888–1893) были удостоены премии высокопреосв. Макария (Булгакова), митр. Московского и Коломенского. Определениями Учебного комитета при Святейшем Синоде соч. «Осмогласные роспевы» было одобрено «в качестве пособия при преподавании церковного пения в духовных семинариях и училищах» (ЦВед. 1893. № 8. С. 61); брошюра «О современных нам нуждах...» была рекомендована «к употреблению в учебных заведениях в качестве полезного пособия для преподавателей церковного пения» (Там же. 1893. № 32. С. 269). Арх.: ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 4. № 736: Личн. дело студента МДА. Соч.: А церк. пения Правосл. Греко-Российской Церкви: В 2 вып. [Вып. 1]: Большой знаменный роспев. К., 1887; Большой и малый знаменный роспев. 1889. Рига, 1890² (испр. и доп.); Вып. 2: Нотные прил. с объясн. текстом. Рига, 1889; Из дневника любителя церк. пения // РукСП. 1888. Т. 1. Вып. 17. С. 557–567; Осмогласные роспевы трех последних веков Правосл. Рус. церкви: В 4 вып.: Киев. роспев и дневные стихирные напевы на «Господи возвах». К., 1888. М.; Лпц., 1898²; Болг. роспев или напевы на «Бог

Господь» Юго-Западной Православной Церкви: Технич. построение. К., 1891. М., 1898²; Греч. роспев в России: Ист.-технич. изложение. К., 1893; Прил.: Образцы осмогласия роспевов Киев., Болг., Греч. с объясн. их технич. устройства. Рига, 1893; Церк. пение правосл. Юго-Зап. Руси по нотнo-линейным ирмологам XVII и XVIII вв.: В 4 вып.: Состав, свойства и достоинство напевов, помещенных в юго-зап. ирмологах. К., 1890. М.; Лпц., 1898²; Сравни. обозрение церк. песнопений и напевов старой Юго-Зап. Руси по ирмологам XVII и XVIII вв., ирмологу Г. Головини 1752 г., моск. синод. изд. и гармонич. перелож. Л. Д. Малашкина. М.; Лпц., 1898; Ирмолгу Гавриила Головини 1752 г. и Круг церк. песнопений по напеву Киево-Печерской Лавры на 4 голоса, Л. Д. Малашкина. М.; Лпц., 1898; Метод греко-слав. церк. пения испанца Иоанна де Кастро (De Castro) с присовокуплением сб-ка (Эхиридиона) песнопений той же церкви, сост. тем же авт.: Пер. М.; Лпц., 1899; О совр. нам нуждах и задачах рус. церк. пения // Рижские Ев. 1891 (отд. отт.: Рига, 1891; То же: М.; Лпц., 1899²); Общедоступные чтения о церк. пении: В 3 вып., 6 ч.: О высоком достоинстве и благотворном влиянии на людей церк. пения. Рига, 1892. Кострома, 1897²; О совр. нам общенар. церк. пении в России. Рига, 1893; Технич. сторона состава и исполнения церк. песнопений. Мелодический и ритмический состав церк. напевов. Техника певч. исполнения // Костромские Ев. 1895. № 8–20 (отд. изд.: Кострома, 1895); Главные пункты истории греч. церк. пения. Кострома, 1896; Онись старым нотным рукописям Костромской епархии // Костромские Ев. 1896. № 23; 1897. № 1; О пении в Правосл. церквях греч. Востока с древнейших до новых времен: С прил. образцов визант. церк. осмогласия. Кострома, 1895–1896. Ч. 1–2; Образцы греч. церк. осмогласия с примеч.: Прил. к соч. «О пении в Правосл. церквях греч. Востока». М., 1897; О складе, или ритме и метре кратких изречений рус. народа. Кострома, 1908.

Лит.: Разумовский Д., прот. Отзыв Учебного при Св. Синоде ком-та о соч. Ив. Вознесенского «О церк. пении Правосл. Греко-Российской Церкви» // ХЧ. 1889. Кн. 2. С. 196–206; Д. Соловьев?. По поводу новых изданий о церк. пении // ПрибЦВед. 1891. № 52. С. 1925–1929; он же. Рец. на изд. Вознесенского «Общедоступные чтения о церк. пении». Вып. 1. Рига, 1892 // ЦВед. 1892. № 11. С. 435–436; Общество любителей церк. пения в Риге // ПрибЦВед. 1891. № 29. С. 970–971; Пржецкий А. Новая книга о греч. церк. пении // РМГ. 1897. Ноябрь. Стб. 1542–1566 [о кн. «О пении в правосл. церквях греч. востока...»]; Вознесенский Ив. Ив. [Некролог] // ИВ. 1911. № 2. С. 801–802; Петров Н. И. Восп. и переписка с разными лицами (1840–1882) // Петров М. И. Скрижали памяти / Публ. В. Ульяновского. К., 2003; Velimirović M. // NGDMM. 1980. Vol. 20. P. 85; Сохань С. Родинне листування М. І. Петрова у фондах ІР НБУВ // Рукописна та книжкова спадщина України. К., 2002. Вип. 7. С. 14–21.

Е. Ю. Шевчук

ВОЗНЕСЕНСКИЙ В КРЕМЛЕ МОСКОВСКИЙ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ — см. *Московский в честь Вознесения Господня женский монастырь*.

ВОЗНОШЕНИЕ СВЯТЫХ ДАРОВ — см. ст. *Литургия*.

ВОЗРОЖДЕНИЕ — см. *Ренессанс*.

ВОИН [болг. Боян] (языч. имя — Енравота, † ок. 830–833), 1-й болг. мч. (пам. 28 марта). Сведения о жизни В. содержатся в Житии *Тивернопольских мучеников*, написанном Феофилактом, архиеп. Охридским (1090–1108). В. — старший сын хана *Омуртага*, но был отстранен от наследования власти скорее всего еще при отце из-за симпатий к христианству. Под влиянием пленного грека Кинама (Кинамона) крестился с именем Воин и стал вести благочестивый образ жизни. Когда занявший престол младший брат Маламир узнал о Крещении В., то потребовал, чтобы он отрекся от веры, в противном случае угрожал ему смертью. После отказа исполнить волю брата В. был осужден на усечение мечом, перед казнью пророчествовал о буд. Крещении Болгарии. О месте его захоронения и возникновении почитания достоверных данных не сохранилось. Память В. празднуется однократным поминанием на всенощном богослужении. Ист.: *Theophylactus, archiep. Bulgariae, Martyrium ss. quindecim illustrium martyrum qui imperanti Iuliano Apostata Tiberiopoli, qua Strumitza bulgarice dicitur, passi sunt* // PG. T. 126. Col. 151–222. Лит.: *Партений, еп. Левкийски*. Жития на бълг. светни. София, 1979. Т. 2. С. 40–41; *Златарски В.* История на България държава през средните векове. София, 1994. Т. 1. Ч. 1. С. 332–334, 448–451.

Хр. Темелски

ВОИНСТВО НЕБЕСНОЕ [евр. עֲשֵׂת הַצְּבָא, *ṣəḇā' haššāmayim*], библейское выражение, употребляемое для обозначения ангелов: «...выслушай слово Господне: я видел Господа, сидящего на престоле Своем, и все воинство небесное стояло при Нем, по правую и по левую руку Его» (3 Цар 22. 19; ср.: 2 Пар 18. 18; ср.: Лк 2. 13), в т. ч. падших: «И будет в тот день, посетит Господь воинство выпренинее (евр. *ṣəḇā' hammārōm*, букв. — воинство высоты) на высоте и царей земных на земле. И будут собраны вместе, как узники, в ров, и будут заключены в темницу, и после многих дней будут наказаны. И покраснеет луна, и устыдится солнце, когда Господь Саваоф воцарится на горе Сионе и в Иерусалиме...» (Ис



Собор архангелов.
Икона. Ок. 1643 г.
(НХГ)

24. 21–23), и небесных светил: «И дабы ты, взглянув на небо и увидев солнце, луну и звезды и все воинство небесное, не прельстился и не поклонялся им и не служил им, так как Господь, Бог твой, уделил их всем народам под всем небом» (Втор 4. 19). Также это выражение может служить указанием на множественность, напр., когда обетованное Давиду потомство сравнивается с В. Н. (Иер 33. 22; ср.: Иов 25. 3, также *ṣəḇā'* в значении «множество», LXX: ἀριθμός, в Ис 34. 2). Однако контекст далеко не всегда позволяет указать его точное значение. Попытку провести различие и закрепить его филологически, по-видимому, представляют собой различные греч. эквиваленты евр. *ṣəḇā' haššāmayim*, предложенные в переводе Семидесяти, где данное выражение может передаваться как ἡ στρατιά τοῦ οὐρανοῦ (букв. — воинство неба, напр., в 3 Цар 22. 19; Неем 9. 6b — αἱ στρατιαὶ τῶν οὐρανῶν (букв. — воинства небес); ср.: Лк 2. 13; Откр 19. 14) или ἡ δύναμις τοῦ οὐρανοῦ (букв. — сила неба, напр., в 4 Цар 17. 16; 2 Пар 18. 18; ср.: Пс 32. 6; Мф 24. 29 и пар.; 26. 64 и пар.; Рим 8. 38; Еф 1. 21; 2 Фес 1. 7; 1 Петр 3. 22); ὁ κόσμος τοῦ οὐρανοῦ (букв. — устройство, мир, украшение неба, напр., во Втор 4. 19; 17. 3; ср.: Быт 2. 1); οἱ ἀστέροι τοῦ οὐρανοῦ (букв. —

звезды неба, напр., в Дан 8. 10; ср. τὰ ἄστρα в Ис 34. 4; 45. 12).

В. Н. создано Богом (Быт 2. 1; Пс 32. 6), его единственным Творцом (Неем 9. 6а). Существа и силы, составляющие В. Н., окружают Бога (3 Цар 22. 19; ср.: 2 Пар 18. 18) и служат Ему (Неем 9. 6б), благословляют (Пс 102. 21) и восхваляют Его (Пс 148. 2). Как творение Божие В. Н. не исключено из Его провиденциальных планов и замыслов. Звезды сражаются на стороне Израиля против его противников (Суд 5. 20). Рождество Иисуса Христа было возведено посредством звезды (Мф 2. 2). При этом Сам Христос есть не только «корень и потомок Давида», но и «звезда светлая и утренняя» (Откр 22. 16). В песнопениях, посвященных Его Рождеству, Он неоднократно называется «Солнцем правды» (ср.: Мал 4. 2). Что же касается христиан, поклоняющихся этому Солнцу, то в их сердцах, очищенных от тьмы греха, должна «взойти» «утренняя звезда» (2 Петр 1. 19). Солнце и луна померкли, знаменуя этим смерть Иисуса Христа на кресте (Мф 27. 45), и при Его Втором пришествии «солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются; тогда явит-



Рождество Христово.
Икона. XIX в.
(НХГ)

ся знамение Сына Человеческого на небе» (Мф 24. 29–30). Сам Господь предводительствует В. Н. (Ис 40. 26; ср.: Дан 4. 32) и дает ему закон (Ис 45. 12), с чем может быть связано

наименование Бога Господом Саваофом (יהוה צבאות, букв.— Господь воинств, подробнее см. ст. *Господь Саваоф*).

Обозначение одушевленных ангельских сил и неодушевленных светил при помощи одного выражения отражает обычное для древних представление об окружающей действительности. Оно коренилось в их понимании мира как существа одушевленного. Объяснение этому одни из них находили в том, что мир оживотворяется Самим Богом, другие — в том, что мир полон богов. Соответственно солнце, луна, «царица неба» Иштар, планета Венера и вообще все «воинство небесное» выступают в качестве главных действующих лиц в языческих астральных культах.

Господь предостерегает Израиль от религ. поклонения В. Н. (Втор 4. 19). Законодательство Моисея решительно противостоит ему, предусматривая суровые наказания для тех, кто его совершает: кто «пойдет и станет служить иным богам, и поклонится им, или солнцу, или луне, или всему воинству небесному», будет предан смерти (Втор 17. 2–5). Однако Израиль не избежал служения В. Н. Оставив «все заповеди Господа Бога своего», израильяне «сделали себе литые изображения двух тельцов и устроили дубраву, и поклонялись всему воинству небесному, и служили Ваалу и проводили сыновей своих и дочерей своих чрез огонь, и гадали, и волшебствовали...» (4 Цар 17. 16). Царь Манассия «соорудил жертвенники всему воинству небесному» даже «в доме Господнем». Там же он «поставил истукан Астарты» (4 Цар 21. 1–7; ср.: 2 Пар 33. 3, 5). Живописную картину приготовления к совершению астрального культа рисует прор. Иеремия: «Дети собирают дрова, а отцы разводят огонь, и женщины месят тесто, чтобы делать пирожки для богини неба и совершать возлияния иным богам» (Иер 7. 18). Астральные обольщения приводили к тому, что народ попадал в магическую зависимость от «знамений небесных», следил за ними и определял по ним свою судьбу, боялся их и использовал для предсказания будущего (Иер 10. 2; Ис 47. 13). Благочестивые цари и пророки осуждают подобные обычаи и борются с ними (4 Цар 23. 4–5; Иер 19. 13). В видении прор. Иезекииля эти



Низвержение сатаны и ангелов его.
Миниатюра из лицевого Апокалипсиса.
2-я пол. XVI в. (РГБ. Собр. В. В. Егерева.
Ф. 466. № 6. Л. 68 об.)

культы характеризуются как «мерзости»: «...видишь ли, сын человеческий? обратись, и еще увидишь большие мерзости. И ввел меня во внутренний двор дома Господня, и вот у дверей храма Господня, между двадцати пяти мужей стоят спинами своими ко храму Господню, а лицами своими на восток и кланяются на восток солнцу» (Иез 8. 15–16). Согласно эсхатологическим представлениям, отраженным в книгах пророков, в конце времен это В. Н. будет уничтожено (Ис 34. 4; ср.: Мф 24. 29 и пар.), составляющие его силы будут заключены в темницу и наказаны (Ис 24. 21–22), Бог истребит поклоняющихся им (Соф 1. 2–5). В апокалиптическом видении прор. Даниила часть В. Н. будет низринута на землю «царем наглым и искусным в коварстве», к-рый придет в конце времен «на две тысячи триста вечеров и утр» (Дан 8. 9–11, 14, 23–25).

М. С. Иванов

«ВОИНСВУЮЩИЙ АТЕИЗМ», ежемесячный журнал, орган Центрального совета *Союза воинствующих безбожников СССР*. Издавался в янв.—дек. 1931 г. на рус. и нем. языках тиражом 5500 экз. Заменял ж. «Атеист», выходивший в 1922 (№ 1, 2) и 1925–1930 гг. (№ 1–59) с общей периодичностью 1 раз в месяц (кроме 2 номеров в 1925 и 9 номеров в 1927). «В. а.» был «научно-исследовательским органом» в антирелиг. борьбе и содержал разделы «Социалистическое строительство и отмирание религии», «Классовая борьба, религия, церковь. Хроника антире-

лигиозного движения в СССР и за рубежом», «Контрреволюционная борьба церковных организаций против власти Советов. Судебные процессы», «Религия и антирелигиозное движение с точки зрения диалектического материализма. Критика буржуазных систем философии и религии с точки зрения пролетарского мировоззрения. Естествознание и религия», «Религиозные утопии и пролетарский коммунизм». Ответственным редактором журнала был П. А. Красиков. В редколлегию входили Е. М. Ярославский, Ф. М. Путинцев, А. А. Ивановский, Е. Д. Криницкий, А. Т. Лукачевский, Н. М. Маторин, А. Нырчук, В. Н. Ральцевич, И. А. Шпицберг (отв. секретарь). В отличие от др. изданий Союза воинствующих безбожников («Безбожник», «Безбожник у станка» и др.), содержанием к-рых было откровенное кощунство и глумление над религией, материалы «В. а.» отличались «научностью», главную задачу редакция журнала видела в раскрытии «контрреволюционной сущности всякой религии». Значительное место в «В. а.» отводилось марксистской критике буржуазной философии, изучению социальных корней христианства и религ. ситуации в зарубежных странах. Печатались статьи и об опыте атеистического воспитания.

Лит.: Воинствующее безбожие в СССР за 15 лет, 1917–1932: Сб. М., 1932; Воронцов Г. В. Ленинская программа атеистического воспитания в действии (1917–1957). М., 1972.

Архим. Никон (Лысенко)

ВОИПОСТА́СНОЕ [греч. ἐνυπόστατον, ἐνυποστατικόν], термин, используемый в правосл. богословии. В нек-рых случаях синонимичен сущностному (ἐνούσιον, οὐσιώδης), существующему (ἐνυπαρκτον) и действительному (ἐνεργον); антоним ипопостасного (ἀνυπόστατον). Более предпочтителен перевод ἐνυπόστατον как «ипостасное»; ἐνυπόστατον переводится как «В.», чтобы отличить от слов ὑπόστατον или ὑποστατικόν.

Слово «В.» не входило в лексикон античных писателей и было введено в обиход христ. авторами. Так, Ориген говорил об «ипостасном Слове» (ἐνυπόστατος λόγος), противопоставляя Его «призрачным словам» (Adnotationes in Deuteronomium // PG. 17. Col. 28). Выражение «ипостасное Слово» прочно вошло в словарь христ. письменности и часто

использовалось св. отцами и церковными писателями (Iren. Fragmenta deperditorum operum. 19 // Iren. Adv. haer. Vol. 2; Greg. Nyss. Or. catech. 8).

Термин ἐνυπόστατος применялся не только в отношении Сына, но также Отца (Ephiph. Adv. haer. 62. 3 и дал.), Св. Духа (Ephiph. Anagor. 81) и всех вместе Лиц Св. Троицы (Ephiph. Adv. haer. 72. 11). Основное его значение в данных случаях — «ипостасный», «существующий как ипостась»: «Единосуточно указывает на одну ипостась, а также означает ипостасного Отца (ἐνυπόστατον τὸν πατέρα), ипостасного Сына (ἐνυπόστατον τὸν υἱὸν) и ипостасного Духа Святого (ἐνυπόστατον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον)» (Ephiph. Anagor. 6). Как синоним ипостасного, термин ἐνυπόστατος относился не только к Лицам Св. Троицы, но и к человеку: «Если ум есть дух, и дух — ум... а душа — иная, чем ум и дух, ипостась, тогда в человеке не две ипостаси, сходящиеся в одной ипостаси; тогда не только душа и тело являются ипостасными (οὐκέτι ἐνυπόστατος μὴ ψυχή καὶ ἐνυπόστατον τὸ σῶμα), но четыре [силы]: ум — одна ипостась, душа — другая ипостась, дух — иная ипостась и тело — еще другая ипостась» (Ibid. 77).

Ориген вкладывал в понятие ἐνυπόστατος также значение реально существующего, предметного, противоположного иллюзорному и призрачному. Вслед за ним в таком же смысле понимали В. и др. авторы. Так, свт. Василий Великий ставил слово «В.» в один ряд со словом «существующее» (ἐνούσιον и ἐνυπαρκτον) (Basil. Magn. Adv. Eunom. // PG. 29. Col. 713), а свт. Григорий, еп. Нисский, — рядом со словом «сущностный» (οὐσιώδης). (Greg. Nyss. Adv. Maced. 16).

Понятием, смежным с «реальным», для св. отцов и церковных писателей было «истинное» (ἀληθής, ἀψευδέστατον), к-рое также рассматривалось как один из аспектов В. (Did. Alex. De Trinit. I 16. 44; Ioan. Chrysost. In princip. Act. 4. 7). В таком контексте зло для св. отцов не было В. (Basil. Magn. Hom. 9: Quod Deus non est auctor malorum // PG. 31. Col. 341; Ephiph. Adv. haer. 1. 6; Ioan. Chrysost. In Ep. ad Rom. // PG. 60. Col. 503; Macar. Aeg. Hom. Spiritual. II 46).

Иногда св. отцы понимали В. как то, что имманентно сущности. Так, свт. Григорий Нисский писал, что

благая и превечная воля Бога всегда присуща (ἐνυπόστατον) превечной природе (Greg. Nyss. Contr. Eun. III 6). В приписываемом ему же трактате «Об образе и подобии Божию» говорится: «Не из внешнего, но из находящегося в тебе познавай скрытого Бога, познай Троицу через предметы, присущие тебе (δι' ἐνυποστάτων πραγμάτων), — из троицы, пребывающей в тебе» (PG. 44. Col. 1340). В схожем смысле присущего, имманентного, употреблял В. автор Слова «Против астрономов», приписываемого свт. Григорию Богослову. Он охарактеризовал теплоту крови как ее В. (Fragmentum ex oratione contra astronomos // PG. 36. Col. 675).

В эпоху христологических споров семантика слова «В.» не выходила за пределы, очерченные каппадокийцами и их современниками. Тем не менее в его употреблении появились новые акценты, связанные с применением по отношению к таинству воплощения Христа триадологической терминологии каппадокийцев. Одним из первых эти акценты поставил Иоанн Грамматик (VI в.). Главной мотивацией Иоанна в использовании термина «В.» стала полемика с Севиром, патриархом Антиохийским, и защита халкидонской терминологии двух природ во Христе. Он в числе первых развил концепцию двух сущностей во Христе, проведя различие между понятиями сущности (οὐσία) и природы (φύσις), и охарактеризовал сущность как В.: «Если кто-нибудь... охарактеризует сущности как воипостасные (ἐνυποστάτους), то есть как существующие, тогда никто не будет этого отрицать. Потому что ипостась отличается от сущности не просто по бытию, но по бытию вообще, под чем я подразумеваю сущность. Напротив, ипостась — это частное бытие, когда вместе с общим оно имеет также свое собственное [бытие]. Таким образом, мы не характеризуем нашу сущность во Христе в том смысле, что она есть воипостасное в значении ипостаси, существующей самостоятельно в своих характеристиках и являющейся лицом (πρόσωπον), но в том смысле, что она есть и существует» (Ioan. Caes. Apol. concil. Chalc. IV 6). Следов., Иоанн под словом «В.» подразумевает «существующее реально», «подобно ипостаси».

В том же смысле понимал В. и др. богослов VI в., Леонтий Византийский.



Он также использовал понятие В. как синоним сущности, противопоставляя его понятию ипостаси. В частности, в трактате «Против несториан и евтихиан» он дает следующее классическое определение В.: «Ипостась и воипостасное — это не одно и то же, точно так же как иное — сущность и иное — «всуществленное» (ἐνούσιον). Ибо ипостась обозначает кого-то конкретно, а воипостасное — сущность. Также ипостась определяет характерными свойствами лицо, а воипостасное означает то, что не является свойством (συμβεβηκός). [Свойство в свою очередь] означает то, что имеет свое бытие в другом и не мыслится само в себе. Таковыми являются все качества — как те, которые именуется сущностными (οὐσιώδεις), так и те, которые называются над-сущностными (ἐπουσιώδεις), из которых ничто не является сущностью, то есть реально существующей вещью (πράγμα ὄφιστός), но всегда созерцается вокруг сущности (περὶ τὴν οὐσίαν), как, например, цвет в теле и разумение в душе» (Leont. Byz. Contr. Nestor. et Eutych. 1). Для Леонтия, т. о., В. означает сущность, к-рая является реально существующим предметом. Этим оно отличается от свойств, к-рые, хотя и принадлежат сущности, самостоятельными предметами не являются. По мнению Б. Дейли, слово ἐνυπόστατον в данном случае следует переводить как «ипостасное», поскольку греч. приставка ἐν- означает здесь не некую динамическую направленность или включенность, выражаемую рус. приставкой «в-», но обладание определенным свойством. В таком значении она противоположна отрицательной приставке ἀ- (не-). В качестве примера сходного использования приставки ἐν- в греч. словах Дейли приводит пары антонимов ἔμφωνος — ἀφωνος (имеющий голос — неимеющий голоса), ἐνυλος — ἀυλος (вещественный — невещественный), ἔντιμος — ἀτίμος (почитаемый — непочитаемый) (Daley B. The Christology of Leontius of Byzantium: Personalism or Dialectics // Papers from the 9th Conf. on Patristic Studies. Oxf., 1983). Уже в IV в. термин ἐνυπόστατον употреблялся как антоним по отношению к ἀνυπόστατον (неипостасное). Так, в 4-й кн. трактата «Против Евномия», приписываемой свт. Василию Великому, говорится о неипостасной (ἀνυπόστατος) энергии, при

этом замечается, что никакая энергия не является воипостасной (Basil. Magn. Adv. Eunom. // PG. 29. Col. 689). Также свт. Епифаний Кипрский противопоставляет неипостасное слово воипостасному Божественному Слову (Eriph. Adv. haer. 65. 5).

Наряду с классическим употреблением слова «В.» в значении реально существующего Леонтий Византийский допускает в нем значение существующего в чем-либо (ὑποστῆναι ἐν) и говорит о человечестве Христа, существующем в Логосе: «Некоторые, однако, говорят, что человечество Христа не было сформировано перед [Боговоплощением] и не предсуществовало как совершенное, но что оно существует в Логосе (ὑποστῆναι ἐν τῷ Λόγῳ) и поэтому одна ипостась сформирована из обеих» (Leont. Byz. Sol. argument. Severi. 8).

В трактате «Против несториан», приписываемом Леонтию Иерусалимскому, вводится ряд неологизмов, развивающих тему ипостасной сущности и являющихся вариациями глагола ὑφίστημι (существовать) с различными приставками: «В Его (Христа.— С. Г.) собственной единой Ипостаси сосуществуют (συνυπόσταται) человеческая и Божественная природа Слова» (Leont. Hieros. Contr. Nestor. VIII 2); «человеческая плоть Христа, будучи подверженной страданиям, существует (ἐνυποστάται) в бесстрастном Слове» (Ibid. VIII 6); «Слово воипостазировало (ἐνυπέστησεν) человеческую природу в Свою собственную Ипостась» (Ibid. V 28). Леонтий подчеркивал, что «человечество Спасителя не имеет своего собственного ипостасного существования (ἐν ἰδιαούσῃ ὑποστάσει), но с самого начала существовало в Ипостаси Слова» (Ibid. II 14). Следов., помимо значения реально и конкретно существующего В. в данном контексте указывает также на то, что человеческая природа Христа приобретает свое конкретное существование, «актуализируется» в Ипостаси Слова.

Желая показать, что общая сущность имеет различные возможности конкретизации, т. е. обретения частного бытия, Леонтий Иерусалимский предложил такие выражения, как «самоипостасный» (ἰδιοὑπόστατος — Ibid. VIII 2) и «иноипостасный» (ἑτεροὑπόστατος — Ibid. V 30). В 1-м случае речь идет о конкретизации сущности в ее собствен-

ной ипостаси и самостоятельном реальном и конкретном существовании. Во 2-м случае подразумевается сущность, обретающая реальное и конкретное бытие в иной ипостаси. По отношению к обеим природам Христа Леонтий Иерусалимский употребляет термины «со-ипостасный» (συνυπόστατος) и «со-воипостасный» (συνενυπόστατος). Эти термины означают, что две природы Христа имеют единое реальное и конкретное бытие, т. е. единую Ипостась Бога Слова.

Обобщающая концепция В. представлена у прп. Иоанна Дамаскина. Для него В. означает реально существующее, и прежде всего данная характеристика относится к Логосу (Ioan. Damasc. De fide orth. I 6). Он применяет этот термин также и к Св. Духу, подчеркивая, что, как Отец и Сын, Св. Дух является Ипостасью (Ibid. I 8). В. для прп. Иоанна является также антонимом неипостасного (ἀνυπόστατος). В «Диалектике» он рассматривает эти понятия вместе как диаметрально противоположные: «Подобным же образом и слово «ипостасное» (ἐνυπόστατον) имеет два значения, ибо оно означает и сущее вообще — в этом смысле мы называем ипостасным не только субстанцию вообще, но и акциденцию; но оно означает и отдельную ипостась, или индивид. Слово «неипостасное» (ἀνυπόστατον) также имеет два значения. Неипостасным называется и то, что никогда и никоим образом не существовало; неипостасным называется и акциденция, так как акциденция не имеет самостоятельного существования, но существует в субстанции» (Ioan. Damasc. Dialect. 30). В 1-м значении понятие В. вошло в определение, данному Леонтием Византийским, т. е. означает сущность. Прп. Иоанн только добавляет, что это не просто сущность, но сущность с ее свойствами, что в скрытой форме содержится и в тексте Леонтия. Свойства же, рассматриваемые сами по себе, являются для прп. Иоанна Дамаскина не В., но неипостасным. Определение свойств как «неипостасное» подчеркивает антонимичность терминов «В.» и «неипостасное». Примечательно, что прп. Иоанн определяет В. так же, как отдельную ипостась, что вступает в нек-рое противоречие с определением Леонтия Византийского, различающего ипостась и В. Прп.



Иоанн Дамаскин имеет в виду, что В. означает конкретную частную сущность, к-рая и есть отдельная ипостась: «В собственном смысле ипостасным называется то, что не существует само по себе, но созерцается в ипостасях: так вид или природа людей не созерцается в собственной ипостаси, но в Петре, Павле и в прочих человеческих ипостасях... ибо ипостасью в собственном смысле называется то, что существует само по себе и самостоятельно» (Ibid. 45).

В применении слова «В.» ко Христу прп. Иоанн Дамаскин следует своим предшественникам, говоря о человеческой природе, воспринятой ипостасью Слова и получившей т. о. свою ипостасность, т. е. реальное и конкретное бытие: «Кроме того, ипостасной называется природа, воспринятая другой ипостасью и в ней получившая свое бытие. Отсюда и плоть Господа, не существовавшая самостоятельно ни в один момент времени, не есть ипостась, а скорее нечто ипостасное (ἐνυπόστατον); ибо, будучи воспринята Ипостасью Бога Слова, она в ней существует и имела, и имеет ее своей ипостасью» (Ibidem). Человеческое естество Христа не имело собственной ипостаси: оно приобрело реальное и конкретное существование, т. е. стало В., только в Ипостаси Логоса (Ioan. Damasc. De fide orth. III 9).

Т. о., первоначальное значение слова ἐνυπόστατον было «реально существующее», в противоположность несуществующему, эфемерному, к-рое обозначалось словом-антонимом ἀνυπόστατον. В эпоху христологических споров, гл. обр. в контексте полемики с несторианством в VI в., слово приобрело дополнительный оттенок реального, конкретного бытия в той или иной ипостаси. Причем сущность, ставшая синонимом В., не только могла иметь самостоятельное конкретное бытие, т. е. быть самостоятельной ипостасью, но также получать конкретное существование в др. ипостаси. Это относится и к человеческой природе Христа, к-рая получила конкретное бытие, т. е. стала ипостасной, в Ипостаси Слова. См. также статьи *Ипостась, Христология*.

Лит.: Loofs F. Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche: Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz. Lpz., 1887. (TU; 3);

Соколов В., свящ. Леонтий Византийский: Его жизнь и лит. труды. Серг. П., 1916; *он же*. Завершение визант. христологии после Леонтия Византийского // ПС. 1916. Т. 2. С. 253–298; Флоровский Г. В., прот. Восточные Отцы V–VIII вв. П., 1933. С. 122–124; Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. L., 1975². Vol. 2. P. 58 sqq., 193 sqq., 271 sqq.; Daley B. E. Leontius of Byzantium: A Crit. Ed. of his Works, with Prolegomena: Diss. Oxf., 1978; Lang U. M. Anhypostatos-Enhypostatos: Church Fathers, Protestant Orthodoxy and Karl Barth // JThSt. 1998. Vol. 49. P. 630–657; Gockel M. A Dubious Christological Formula? Leontius of Byzantium and the Anhypostasis-Enhypostasis Theory // Ibid. 2000. Vol. 51. P. 515–532; Cross R. Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium // J ECS. 2002. Vol. 10. N 2. P. 245–265.

С. Н. Говорун

ВОИФЬИ БОЖИЕЙ МАТЕРИ МОНАСТЫРЬ [греч. Παναγία Βοηθεία], жен., действующий, принадлежит Хиосской, Псарской и Инусской митрополии Эладской Православной Церкви. Расположен в г. Хиосе на одноименном острове. Основан в 1928–1930 гг. прп. Анфимом Хиосским (в миру Аргириос Вайанос, † 1960) для размещения греч. монахинь, изгнанных из М. Азии в 1922 г. Первоначально община состояла из 35–40 монахинь, в 1960 г. их число достигло 85. Собор освящен в честь чудотворной иконы Божией Матери «Воифия» (т. е. помощь), доставшейся прп. Анфиму по наследству от матери.

Монастырский комплекс включает кафоликон, представляющий собой двухнефную базилику (росписи критского худож. Г. Панагиотакиса), параклисы, келлии, трапезную, игуменскую резиденцию, синодикон, архондарик, гостиницу, мастерские, б-ку, выставочный зал.

В наст. время в обители 22 монахини, к-рые занимаются иконописью, шитьем и рукоделием; игуменья — Вриена.

Престольные праздники: понедельник 2-й седмицы по Пасхе (Фоминой недели) и память прп. Анфима Хиосского (пам. греч. 15 февр.), прославившегося подвижническим служением в больнице для прокаженных. За исключением дней престольных праздников, мон-рь закрыт для посещения мужчинами.

Лит.: Θεόκλητος Διονυσιάτης, γέρον. Ὁ Ἅγιος Ἀνθίμος τῆς Χίου, ὁ Θαυματουργός: Βίος — Θαύματα — Διδαχές. Ἐρὰ Μονὴ Παναγίας Βοηθείας Χίου, 1993²; Λέκκος Ε. Π. Τὰ μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιάς, 1997. Т. 2. Σ. 451–453; Κόκορης Δ. Θ. Ὁρθόδοξα Ἑλληνικά Μοναστήρια. Ἀθήνα, 1997. Σ. 390; Κοκκίνης Σ. Τὰ μοναστήρια τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήνα, 1999. Σ. 215; Δίπτυχα, 2005. Σ. 870.

ВОЙДЕНОВ Василий Петрович (20.03.1852, г. Инсар Пензенской губ.—15.09.1904, Москва), духовный композитор, регент, педагог-теоретик. Как сына диакона его определили в ДУ, затем в Пензенскую ДС.



В. П. Войденов.
Фотография.
Кон. XIX — нач. XX в.

В 1873 г., не доучившись в семинарии 1 год, В. поступил в Московскую консерваторию по специальности «фагот» (игра на духовом инструменте освобождала от платы за обучение), но его интересовала теория музыки и композиция. В 1873–1879 гг. он прослушал курс теории музыки у профессоров П. И. Чайковского, Н. А. Губерта, свящ. Д. В. Разумовского и С. И. Танеева, но не сдавал экзамена по специальности и диплом не получил. Аттестат на право обучения певчих простому церковному пению и регентскую деятельность выдан В. в янв. 1879 г. директором Придворной певческой капеллы Н. И. Бахметевым. До осени 1882 г. руководил хором Н. А. Смирнова. С марта 1880 г. в течение 24 лет В. преподавал церковное пение в МДС (был также регентом семинарского хора). За труды в 1897 г. он был удостоен ордена св. Станислава 3-й степени. В. также работал в общедоступных хоровах классах при Русском хоровом об-ве (1881–1884), в Музыкально-драматическом уч-ще Московского филармонического об-ва (с 1883) преподавал сольфеджио, с 1898 г. состоял в звании ординарного профессора. В 1890 г. художественный совет уч-ща выдал В. аттестат 1-й степени на звание свободного художника. В 1898 г. В. вошел в состав Наблюдательного совета при Московском Синодальном уч-ще церковного пения на должность заведующего



частными духовно-певч. хорами Москвы. Помимо инспектирования хоров он рецензировал присылаемые из Святейшего Синода неизданные духовно-муз. сочинения. В последние годы жизни являлся членом Музыкально-этнографической комиссии.

Композиторское наследие В. в области духовной музыки включает 12 сочинений и переложений для смешанного хора, изданных П. Юргенсоном в 2 тетрадях (№ 1–5, 6–12) и отдельными номерами в 1885 и 1888 гг., а также 11 евангельских стихир, напечатанных в качестве приложения к ж. «Церковные ведомости» за 1905 г., в рукописи остались 8 антифонов для смешанного хора (в наст. время не обнаружены). Большая часть сочинений В. написана в 80-х гг. Современники отмечали, что они оригинальны по строению и характеру музыки, простота и естественность гармонии не исключают муз. изящества, но порой заметны нек-рая суховатость, преобладание учености.

Арх.: ЦГИАМ. Ф. 234. Оп. 2. № 915: Форм. список В. П. Войденева.

Муз. соч.: Духовно-муз. соч. и переложения. Вып. 1: «Слава... Единородный Сыне»; Херувимская песнь; «Хвалите Господа с небес» № 1; «Ныне отпущаеши»; «Хвалите Господа с небес» № 2. М.: Лпц., 1885; Вып. 2: «Милость мира»; «Тебе поем»; «Хвалите имя Господне»; «Ныне силы небесныя»; «Вкусите и видите»; Богородичен (глас 1-й) в четверг на утрени; Богородичен (глас 2-й) в понедельник на вечерни. М., 1888; 2 воскр. еванг. стихиры: Глас 1-й, 2-й; Для смеш. и однородного хоров. М.: Юргенсон, 1889, 1901?; Гимн по случаю 75-летия МДС: 1 нояб. 1889 г.; Для смеш. хора с ф-п / Сл. Д. Минервина. М.: К. Мейков, 1889; Привет воспитанников МДС своей «Alma mater» / Сл. Д. Минервина. М.: К. Мейков, 1889.

Лит.: Лисицын. Обзор. С. 117–125; Митропольский А., свящ. // ПБЭ. Т. 3. Стб. 694–696; Биогр. композиторов с IV по XX в. с портр. / Под ред. А. Ильинского, Г. Пахульского. М., 1904. С. 607–608; Н. К. В. П. Войденев: (Некролог) // Моск. ЦВед. 1904. № 41. С. 474–475; Кругликов С. В. П. Войденев [; Некролог] // Новости дня. 1904. № 7648, 18 сент.

А. А. Наумов

ВОЙЛÓВИЦА [серб. Војловица], муж. мон-рь во имя Архангелов в Банатской епархии Сербской Православной Церкви; расположен близ Панчево. Основан ок. 1405 г. бежавшими после тур. завоевания из Юж. Сербии монахами с помощью св. кн. *Стефана Лазаревича*, но есть также предание, что В. была основана в 1393 г. самим князем.

Первое письменное упоминание В. находится в покупной записи



Церковь мон-ря во имя Архангелов в Войловице

1542 г. в Сборнике Божидара Вуковича, где фигурирует имя игум. мон-ря Парфения и указано, что в обители проживало 36 монахов. В тур. кадастре 1566/67 г. В. упоминается как мон-рь с 3 насельниками, один из них, мон. Косма, переписал Минею на январь. Согласно кадастру 1579 г., в В. проживало 6 монахов и настоятель. 30 авг. 1631 г. мон-рь посетил Патриарх Печский *Паусий (Яневац) (Стојановић)*. Записи. Т. 3. № 5656). В 1716 г. мон-рь был разорен турками. Ок. 1730 г. игум. Мина покрыл церковь новой крышей и построил кельи. В 1738 г., во время австро-тур. войны, церковь сильно пострадала, но вскоре была обновлена. В 1743 г. мон-рь временно был закрыт австр. военными властями. В 1755 г., согласно записи игум. Паисия (Милутиновича), церковь была удлинена на 3 сажени (6,62 м), т. е. была пристроена 1-я припрата. Через 10 лет были увеличены владения мон-ря, в них вошли пашни, выпасы и лесные угодья. Общий размер угодий составил 1153 акра. В 1788 г. турки вновь сожгли В., в 1791 г. церковь была обновлена игум. Никанором (Стояновичем) и расписана в 1797 г. игум. Иоанникием (Милковичем). В 1-й пол. XIX в. пристроили 2-й припрат и соорудили 2-ярусную барочную колокольню. К 1913 г. В. имела 1230 акров земельных угодий, но через год опустела и была разграблена, колокола сброшены. Во время второй мировой войны мон-рь был местом заключения видных церковных деятелей, сюда были интернированы Патриарх Сербский *Гавриил (Дожич)*, еп. Жичский *Николай (Велимирович)*, иером. *Васи-*

лий (Костич), с 1947 епископ Бая-Лукский).

Из неск. записей (1771 и нач. XIX в.), найденных в мон-ре, известно о том, что в В. «в земле» хранились мощи св. Григория. Возможно, здесь во время тур. ига были спрятаны мощи прп. *Григория Молчальника*, но более вероятно, что это был один из его последователей.

Храм (однонефный однокупольный, барабан купола 8-гранный) построен в рашской традиции XIV в. При реконструкции были открыты части фресок XV, 2-й пол. XVII и кон. XVIII в. Иконостас 1798 г. работы панчевского мастера Аксентия.

В. была капитально реставрирована в 1981–1991 гг. В ночь с 13 на 14 апр. 1999 г. мон-рь подвергся ударам авиации НАТО, бомбившей близлежащий нефтекомбинат в Панчево. В стенах церкви появились трещины, окна были разбиты, крыша сильно повреждена.

Лит.: *Matiћ V.* Манастир Војловица // ЗЛУ. 1973. Т. 9. С. 151–173; Козерваторски-реставраторски радови на цркви манастира Војловице. Панчево, 1988; *Милеуснић С.* Средневековни манастири Србије. Нови Сад, 1996. С. 42–45; Манастир Војловица у свету нових археолошких истраживања. Београд, 1997. С. 241–250.

С. Милеуснић

ВОЙНА́ [борьба, брань, вражда; греч. πόλεμος, μάχη, πόλη], 1) в религ. плане — противостояние дьявола, демонов Богу и Его ангелам, имеющее эсхатологический характер (см. *Эсхатология*) и отражающееся в человеческой истории; борьба человека со своими *страстями*; 2) в социально-политическом понимании — немирные, враждебные общественные отношения, сопровождаемые насилием, имеющие целью приобретение или сохранение спорных прав и интересов (в широком смысле); организованная вооруженная борьба между гос-вами, народами, а также политическими партиями, социальными или иными группами внутри гос-ва (в узком смысле). В совр. мире участниками В. часто являются незаконные вооруженные формирования, в к-рые объединяются лица, не состоящие в армиях к.-л. гос-в; такие формирования, напр. террористические, нередко имеют международный характер.

В. как противоположность *миру* (состоянию без В.) является следствием *греха*, внутренней духовной болезни, поразившей тварный мир,—



злоупотребления богоданной свободой и противления воле Божией. В результате рождается братоубийственная ненависть, «ибо из сердца (человека.— *Авт.*) исходят злые помыслы, убийства, прелюбодеяния, любодеяния, кражи, лжесвидетельства, хуления» (Мф 15. 19). В. сопровождают человечество на протяжении всей его истории после грехопадения и в соответствии с евангельским учением будут продолжаться до завершения истории во *Втором пришествии* Христа (Мф 24. 6–7; Мк 13. 7–8; Лк 21. 9–10).

В. как вооруженная борьба предстает материальным отражением, видимым знаком «духовного насилия», зла, «совершившегося в духовной действительности» (*Бердяев. С.* 167). О том, что причиной В. являются человеческие пороки, говорят св. отцы: «...ничто не бывает столько причиной вражды и раздора (μάχην καὶ πόλεμον), как любовь к земным благам, пристрастие к славе, богатству или удовольствиям» (*Ioan. Chrysost. In Psalm. 119. 3*); непосредственной причиной В. становится любостыжательность, к-рую вызывает нужда как следствие греха (*Greg. Nazianz. Or. 19. 14*), желание приобретения чужой собственности. Если в эсхатологическом и аскетическом аспектах В., духовная брань, является необходимым средством борьбы со злом, то в социально-политическом — в зависимости от целей В. сама может представлять зло; различаются В. «справедливые» и «несправедливые» — понятия, к-рые могут меняться в зависимости от эпохи, нравственных ценностей, правовых норм определенного об-ва.

В совр. В. используются вооруженные силы, а также экономические, дипломатические, идеологические и др. средства борьбы. Совр. военная наука типизирует В. по различным признакам: между кем и кем ведется; в чьих интересах; с какой целью; каковы побудительные мотивы; способы ведения; масштаб.

Как объект международного права В. впервые рассматривается в рим. юриспруденции. В европ. историографии XVIII–XIX вв. появилось понятие религ. В., относившееся большей частью к войнам XVI–XVII вв. между католиками и протестантами (см. статьи *Религиозные войны во Франции 1562–1594 гг., Тридцатилетняя война* и др.).

Понятие В. в Ветхом Завете. Греховная братоубийственная ненависть обнаружилась уже на заре человеческой истории в убийстве прав. *Авеля* его братом *Каином* (Быт 4. 8). Убийство, без чего не происходит, как правило, вооруженная борьба, рассматривается в ВЗ как тяжкое преступление, ибо человек создан по образу Божию (Быт 1. 26–27); 6-я заповедь Моисеева десятисловия гласит: «Не убивай» (Исх 20. 13). Вместе с тем ВЗ изобилует повествованиями о В. и военных конфликтах, являющихся темами отдельных библейских книг, во мн. сюжетах присутствует военная символика. Эти повествования подчиняются концепции «войны Господней», «войны Божией» (евр. מלחמת ה', *milhāmat yhw*; греч. πόλεμος κυρίου — 1 Цар 17. 47; 18. 17; 25. 28; 2 Пар 20. 15; Сир 46. 4), т. е. такой, к-рая ведется израильским народом в силу полной преданности Промыслу Божию, в синергии с Богом. Отношение ВЗ к иным народам и религиям, отмеченное исключительностью Израиля, определяется в значительной степени мотивами религ. педагогики в контексте Божия Промысла о спасении человека, и тогда опыт В. приобретает религ. значение. Так, военные победы покорного Богу *Авраама* благословляются «священником Бога Всевышнего» *Мелхиседеком*: Бог «предал врагов твоих в руки твои», — говорит *Мелхиседек* (Быт 14. 17–20). Сам *Яхве* выводит израильский народ из Египта и предстает его военным вождем, «низвергающим фараона и войско его» (Пс 135. 15), Он именуется «мужем брони» (Исх 15. 3; Ис 42. 13), Господом, сокрушающим брони (Иф 9. 7; 16. 2), крепкой мышцей рассеивающим врагов (Пс 88. 11). Под водительством Бога во исполнение завета Израиль должен завоевать обетованную землю (Исх 23. 27–33). Это будет именно военная акция — Израиль истребит населяющие обещанную ему землю народы (Числ 33. 50–56), к-рые поклоняются иным богам и приносят им человеческие жертвы («все, чего гнушается Господь, что ненавидит Он, они делают богам своим: они и сыновей своих и дочерей своих сожигают на огне богам своим» — Втор 12. 31), т. к. их религия противна Богу. «...Не вступай с ними в союз и... в родство... ибо они отвратят сынов твоих от Меня, чтобы служить

иным богам...» — повелевает Господь Израилю (Втор 7. 2–4; ср.: Лев 18. 21, 24–25). Этим принципиальным установлением объясняется жестокость поголовного истребления противника и посвящение военных трофеев («заклятого») Богу (Втор 20. 13–18; 25. 17–19; Нав 6. 15–20). В. Израиля, т. о., тесно связаны с борьбой против язычества за единобожие, и В. Господня есть дело Самого Бога (не случайно упоминание в Числ 21. 14 очевидно существовавшей, но не сохранившейся «Книги браней Господних»).

В В. Господней Бог пребывает со Своим народом, сражается вместе с ним и даже за него, чтобы спасти его (Втор 20. 4; ср.: Нав 10. 14). Близость Бога в сражении устраняет страх перед превосходящим силой противником: «Когда ты выйдешь на войну против врага твоего и увидишь коней и колесницы [и] народа



*Победа над Амаликом.
Роспись свода зап. галереи
ц. во имя свт. Николая (Надеина)
в Ярославле. 1640 г.
(под записью кон. XIX в.)*

более, нежели у тебя, то не бойся их, ибо с тобою Господь, Бог твой...» (Втор 20. 1); дает победу не военнотехническими средствами, а верой и молитвой народа Божия: именно от молитвы прор. *Моисея*, сопровождаемой воздеванием рук, зависела первая военная победа Израиля, одержанная над амаликитянами (Исх 17. 8–16); обуславливает ритуальную чистоту воинов и военного стана: «Ибо Господь, Бог твой, ходит среди стана твоего, чтобы избавлять тебя и предавать врагов твоих [в руки твои], а посему стан твой должен быть свят...» (Втор 23. 9–14). Израиль, ходящий «пред Господом» (Числ 32. 20–23, 27, 29, 31–32; Нав 4. 13), т. е. верный завету с Ним, непобедим.

Под водительством Божиим в преддверии завоевания земли обетованной израильский народ побеждает ханаанского царя Араду (Числ 21. 1–3), ведет наступательные В. против Сигона, царя аморрейского, и Ога, царя васанского (Числ 21. 21–35; Втор 2. 26 – 3. 17; ср.: Пс 135. 17–22), мстит мадианитянам (Числ 31. 1–12). В результате ичисления по повелению Яхве израильских воинов (Числ 1. 1–4), явившегося подготовкой к завоеванию земли обетованной, Израиль предстает огромным воинством: «И было всех... сынов Израилевых... от двадцати лет и выше, всех годных для войны... шестьсот три тысячи пятьсот пятьдесят» (Числ 1. 45–46; ср.: 10. 36; 26. 1–51). В эту перепись не были включены по Божию установлению *левиты*, чьей обязанностью являлась не военная служба, но служба при «скинии откровения» (Числ 1. 47–53), т. е. молитва Богу. Ибо молитвенное обращение к Богу должно было обеспечить Его помощь сражающемуся Израилю. В обязанность священника входило напоминать израильскому народу непосредственно перед битвой о том, что Господь выступает вместе с народом (Втор 20. 2–4). Однако из-за отступничества народа от Бога израильскому воинству не суждено было завоевать Ханаан (Числ 14. 26–35). Завоевание земли обетованной уже следующим поколением израильтян (Нав 6–12) происходит не благодаря военной силе, стратегии, технически совершенному вооружению или героизму воинов, но посредством исполнения народом Божией воли («Верою пали стены Иерихонские...» — Евр 11. 30), как это было заповедано Самим Господом: «Если... будешь слушать гласа Господа, Бога твоего, тщательно исполнять все заповеди Его... поразит пред тобою Господь врагов твоих, восстающих на тебя; одним путем они выступят против тебя, а семью путями побегут от тебя» (Втор 28. 1, 7). В Свящ. Писании подчеркивается, что В. *Иисуса Навина*, вождя израильского народа периода завоевания Ханаана, «была пред Господом, а он только следовал за Всемогущим» (Сир 46. 8). Сам Господь предавал врагов в руки израильтян (Нав 2. 24; 6. 1; 8. 1; 10. 12–14 и др.). Осознавая это, Иисус Навин считает себя не полководцем, но исполнителем Божией воли и поклоняется



С упованием на Бога сражаются израильтяне с врагами при *Маккавеях*: язычники «надеются на оружие и отважность,— говорит *Иуда Макка-*

Явление арх. Михаила Иисусу Навину (Знамя Сепегу). Хоругвь. Нач. XVII в. (ГТГ)

вей,— а мы надеемся на всемогущего Бога, Который одним мановением может ниспровергнуть и идущих на нас и весь мир» (2 Макк 8. 18). Как о великих праведниках,

представшему перед ним «вождю воинства Господня» (Нав 5. 13–15).

После завоевания Ханаана Израиль ведет оборонительные В. во времена Судей (Суд 3–12), при царях *Сауле* и *Давиде* (1 Цар 11–17; 28–30; 2 Цар 5. 17–25; 8. 1–14; 10). Характерно, что, когда израильтяне вопреки Божией воле просят прор. *Самуила* поставить над ними царя, они вменяют в обязанность царю вести В. по воле народа («войны наши» — 1 Цар 8. 20), а не В. Господни; и поставленный по Божию попущению на царство Саул впосл. был лишен царства Богом именно за искажение идеи В. Господней, за ведение В. по своей воле (1 Цар 15). В повествованиях о царе Давиде, напротив, подчеркивается, что он был послушен Богу, вел В. Господни (1 Цар 18. 17; 25. 28). Победой над хорошо вооруженным филистимским силачом Голиафом Давид, вышедший на поединок лишь с пращой и камнями, был обязан упованием на Господа (1 Цар 17. 37–51). Став царем, Давид в хвалебной песне Господу исповедует, что именно Бог дарует ему военные победы: «Бог препоясует меня силою... научает руки мои бра ни и мышцы мои напрягает, как медный лук» (2 Цар 22. 33, 35; ср.: Пс 17. 33 и сл.); военное могущество царя Давида — это проявление Божия могущества (2 Цар 23. 8–39). Силой Божией побеждает ефиоплянин иудейский царь *Аса* (2 Пар 14. 9–15); молитвенное призывание Бога перед битвой иудейского царя *Иосафата* с моавитянами и аммонитянами принесло иудеям победу: «...дал им Господь торжество над врагами их... Сам Господь воевал против врагов Израиля» (2 Пар 20. 20–29).

«которых весь мир не был достоин» (Евр 11. 38), говорит ап. Павел о ветхозаветных воителях: «о Гедеоне, о Вараке, о Самсоне и Иеффаяе, о Давиде, Самуиле и [других] пророках, которые верою побеждали царства... угашали силу огня, избегали острия меча... были крепки на войне, прогоняли полки чужих» (Евр 11. 32–34). В концепции В. Господней находит оправдание вооруженная борьба.

Пока Израиль верен завету с Богом, он является проводником Божественного Промысла в истории. Когда же Израиль уклоняется от единобожия, Бог предстает ревностным «мужем браней» и в отношении Своего народа, попускает военные поражения и порабощения израильтян (Числ 14. 39–45; Втор 1. 41–45; Суд 13. 1; 4 Цар 17. 1–23; 18. 9–16; 24. 1 – 25. 21; Ам 2. 13–16; Иф 5. 17–18 и др.). После многократного отпадения израильского народа от Бога и пленения его вавилонянами «оружием» Божественной справедливости, помазанником Божиим ради исполнения Божественного Промысла становится даже язычник, персид. царь Кир (Ис 45. 1–8).

Согласно ветхозаветной эсхатологии, Израиль одержит победу над всеми своими врагами и приобретет особое могущество (Мих 4. 13; Зах 9. 13–15; 10. 3–5 и др.; Ис 63. 1–6; в христ. понимании это победа Церкви — Нового Израиля). В военных образах представлен день окончательного суда над людьми (Иоиль 3. 9–14). В обетованиях о буд. мессианском царстве присутствует также тема упразднения В., конфликтов, установления всеобщего мира как вознаграждения за послушание Богу «остатка Израиля»: «...и пере-



куют они (народы.— *Авт.*) мечи свои на орала и копья свои — на серпы; не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать. Но каждый будет сидеть под своею виноградною лозою и под своею смоковницею, и никто не будет устрашать их, ибо уста Господа Саваофа изрекли это» (Мих 4. 3–4; ср.: Ис 2. 4; 11. 6–9; Зах 9. 10; Ос 2. 18–23; *Philo.* Праем. 91, 93).

Образы В., наступления врагов, тема упования на Божию помощь в борьбе с ними во множестве присутствуют в текстах псалмов. Здесь понятие В. Господней, военной битвы часто переходит в понятие духовной брани, борьбы человека с демонами и грехом. «Объяли меня муки смертные,— говорит псалмопевец,— и потоки беззакония устрашили меня; цепи ада облегли меня, и сети смерти опутали меня» (Пс 17. 5–6), Господь «избавил меня от врага моего сильного и от ненавидящих меня... Они восстали на меня в день бедствия моего, но Господь был мне опорой» (Пс 17. 18–19), «враги мои всякий день ищут поглотить меня, ибо много восстающих на меня...» (Пс 55. 3). По толкованию *Евфимия Зигабена* (XII в.), «под врагами сильными должно разуметь демонов, которые явно и тайно ведут брань свою» против человека (Толковая Псалтирь Евфимия Зигабена. М., 2000. С. 134, ср.: С. 434). Обращение к Богу дает победу над демонами.

Иудейская литература межзаветного периода. В этой лит-ре отражено ожидание Израилем обетованного Мессии как национального освободителя, Который военно-политическим путем избавит народ от иноземных поработителей. В то же время в контексте ожидания освобождения и наступления торжества Божественной справедливости оформлялась идея эсхатологической священной В. Так, члены общины в *Кумране* видели себя непосредственными активными участниками этой В., призванными очистить землю от беззакония «хранением веры... мыслью непоколебимой (ср.: Ис 26. 3) и духом сокрушенным, чтобы искупить вину посредством творящих правосудие» (1QS 8. 3–4). В основе одной из рукописей, найденных в Кумране, «Война сынов Света против сынов Тьмы» (др. названия — «Свиток войны», «Устав войны»), датируемой предположительно между

60-ми и 30-ми гг. до Р. Х. (Тексты Кумрана. С. 281), лежит не имеющее аналогов в ВЗ дуалистическое учение о делении мира на «сынов Света» и «сынов Тьмы» и о неизбежности решительной борьбы между ними. Длительная 40 лет, эта В. закончится окончательной победой над «сынами Тьмы». Особенность сочинения заключается в том, что наряду с апокалиптическими и эсхатологическими представлениями в нем дается реалистическое изображение деталей В. и военного дела: целей В., ее длительности, врагов, с к-рыми предстоит сражаться, подробно говорится о воинских трубах и порядке трубных сигналов в лагерях и в бою, о военных флагах и знаменах, видах оружия, о военном строе, об обязанностях священников, о тактических построениях и маневрах. Издатель и исследователь «Свитка войны» И. *Ядин* показал, что в нем нашло отражение основательное знакомство кумран. общины с военной организацией и снаряжением рим. армий (Там же. С. 282).

Понятие В. в Новом Завете и церковном учении. Употребление неск. греч. слов в НЗ для передачи понятия В. отражает различия в его содержании. Существительное *πόλεμος* (война) и глагол *πολεμέω* (вести войну, воевать) употребляются 23 раза и обозначают В. преимущественно в эсхатологическом аспекте. Слова *μάχομαι* (бороться, сражаться), *μάχη* (бой, сражение, состязание, драка, ссора) употребляются, как правило, в социальном понимании В. как вражды, спора между людьми (Иак 4. 1 (и *πόλεμος*, и *μάχη*); 2 Кор 7. 5; 2 Тим 2. 23; Тит 3. 9) и никогда в значении аскетической духовной брани. Противоположный по значению отрицательный эпитет *ἄμαχος* (невоинственный, миролюбивый, незлобивый) ап. Павел относит к характеристике каждого христианина, особенно

епископа (Тит 3. 2; 1 Тим 3. 2–3). Термин *πάλη* (борьба, брань) встречается только в Еф 6. 12. Глагол *στρατεύω* (идти войной, воевать) и однокоренные существительные *στρατεία* (военный поход), *στράτευμα* (военный поход, нашествие, армия), *στρατιώτης* (воин, солдат) используются 45 раз как буквально, так и метафорически.

Смерть Христа на кресте повергла в смущение Его учеников, ожидавших Мессию как национального военного освободителя: «А мы надеялись было, что Он есть Тот, Который должен избавить Израиля» (Лк 24. 21). Однако Господь Иисус Христос возвещает, что Его Царство «не от мира сего; если бы от мира сего было Царство Мое, то служители Мои подвизались бы (*ἠγωνίζοντο*, от *ἄγωνίζομαι* — биться, сражаться.— *Авт.*) за Меня, чтобы Я не был предан Иудеям; но ныне Царство Мое не отсюда» (Ин 18. 36); Христос отказывается от всякого насильственного акта со стороны людей в Свою защиту (Мф 26. 50–53; Ин 18. 10–11). Он пришел не для политической борьбы, Его крестная смерть — это победа над грехом и смертью.

В НЗ нет определенных суждений об отношении к В. в значении сражения, битвы. В этом значении понятие В. относится преимущественно к эсхатологической перспективе — к последней битве и окончательной победе Христа над дьяволом, — представленной в кн. Откровение Иоанна Богослова. В этой книге существительное *πόλεμος* употребляется 9 раз из 16 в НЗ, глагол *πολεμέω* — 6 раз из 7. Христос говорит о В. как об одном из признаков наступления последних времен: «Когда же услышите о войнах и о военных слухах, не ужасайтесь: ибо надлежит сему быть,— но это еще не конец. Ибо восстанет народ на народ и царство на царство...» (Мк 13. 7–8; ср.: Мф 24. 6–7; Лк 21. 9–10). В кн. Откровение Иоанна Богослова Христос предстает сражаю-



Четыре апокалиптических всадника. Роспись придела ц. во имя Св. Троицы в Никитниках в Москве. 1652–1653 гг.

щимся «мечом уст» Своих (Откр 2. 16), праведно судящим и воинствующим (Откр 19. 11).





Понятие В., брани в НЗ часто используется в духовно-аскетическом смысле: «Облекитесь во всеоружие Божие,— призывает христиан ап. Павел,— чтобы вам можно было стать против козней диавольских, потому что наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Еф 6. 11–12). В Посланиях ап. Павла военные образы и метафоры несут большую смысловую нагрузку. Апостол рисует образ жизни христиан, употребляя военные термины: «...будучи сынами дня, да трезвимся, облекшись в броню веры и любви и в шлем надежды спасения...» (1 Фес 5. 8), «возьмите щит веры... шлем спасения... и меч духовный, который есть Слово Божие» (Еф 6. 16–17; ср.: Евр 4. 12–14); говорит об апостольском служении, сравнивая его со служением воинским: «...мы, ходя во плоти, не по плоти воинствуем (στρατευόμεθα). Оружия воинствования (στρατείας) нашего не плотские, но сильные Богом на разрушение твердынь...» (2 Кор 10. 3–4); называет христианина добрым воином (καλὸς στρατιώτης) Иисуса Христа (2 Тим 2. 3).

В контексте борьбы с грехом, со злом НЗ полагает как наиболее важные, радикально отличные от всех предшествующих представлений об отношениях между людьми заповеди «люби ближнего твоего, как самого себя» (Гал 5. 14) и «любите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас, благословляйте проклинающих вас и молитесь за обижающих вас» (Лк 6. 27–28; ср.: Мф 5. 43–44); «если любите любящих вас, какая вам за то благодарность? ибо и грешники любящих их любят... Но вы любите врагов ваших...» (Лк 6. 32, 35). В людях, причиняющих зло, тем не менее должно видеть образ Божий, относиться к ним так же, как относится к человеку Бог, от Которого происходит любовь и Который Сам есть любовь (1 Ин 4. 7–8). Проявлению вражды, ненависти между людьми противопоставляется в НЗ, т. о., не справедливое возмездие, а любовь. Залог этой любви — даваемый Христом духовный мир («мир Мой даю вам» — Ин 14. 27). Высшей степенью любви к человеку, по словам Христа, является жертва собой, отдавание своей души за друзей (Ин 15. 13). К такому жертвенному под-

вигу любви относится гибель на поле сражения, смерть от ран и перенесенных лишений во время В. в защиту отечества (см. также ст. *Военная служба*).

В то же время Христос приносит «на землю... не мир... но меч» (Мф 10. 34). В этом антиномия христианства: оно провозглашает любовь как норму отношений и одновременно ведет бескомпромиссную борьбу со злом. Борьбу с грехом и силами зла в человеческой истории продолжает Церковь, основанная Христом, поэтому до скончания века, пока мир лежит во зле, она пребудет Церковью воинствующей.

Святые отцы и учителя Церкви слово *πόλεμος* также употребляют в разных значениях. Свт. *Иоанн Златоуст* различает 3 вида В. (*πόλεμος*): с иноплемениками (обыкновенная В.), вражду людей друг с другом и борьбу в самом человеке (страсти). Рассматривая В. с религиозно-нравственной т. зр., он отмечает, что ни 1-й, ни 2-й ее виды не могут принести душе человека столько вреда, сколько 3-й: тех можно избежать, но страсти могут одолевать человека всю жизнь (ср.: «не бойтесь убивающих тело... а бойтесь более того, кто может и душу и тело погубить в геенне» — Мф 10. 28). «...Какую тебе принесет пользу то, что вселенная будет наслаждаться глубоким миром, если ты будешь вести брань сам с собою?.. Если будем иметь... [мир в себе], то ничто внешнее не может нам причинить вреда. Впрочем,— отмечает святитель,— не мало содействует этому и общественный мир» (*Ioan. Chrysost.* In 1 Tim. 7. 1). О спасительном значении победы в борьбе со страстями говорит свт. *Григорий Богослов*: Бог пострадал за людей, «чтобы примирить нас с Собой и прекратить внутреннюю в нас борьбу (*πόλεμος*)» (*Greg. Nazianz.* Ог. 22. 15), «которая в нас самих, в наших страстях» (Ог. 2. 91); «почтим дар Примирителя, то есть мир... который... оставил Он нам, как некий прощальный залог. Будем знать одну только брань — брань с неприятельской силой» (Ог. 22. 16). Ветхозаветное пророчество о прекращении В. в будущем («перекуют... мечи свои на орала...» — Мих 4. 3–4) христ. апологет мч. *Иустин Философ* относит именно к изменению отношений людей друг к другу с наступлением христ. эры: люди, исполненные прежде «войной (*πο-*

λέμου), взаимным убийством и нечестием всякого рода», став христианами, переменили свои «воинские орудия» на «земледельческие» и теперь возделывают «благочестие, праведность, человеколюбие, веру, надежду» (*Iust. Martyr.* Dial. 110. 3; ср.: *Idem.* I Apol. 39. 3).

Согласно церковному учению, В. не может быть желанным, но может стать вынужденным средством разрешения конфликтов. Осуждая В., порождаемую ненавистью и враждой, Церковь «не воспрещает своим чадам участвовать в боевых действиях, если речь идет о защите ближних и восстановлении поправленной справедливости» (Основы социальной концепции РПЦ. VIII 2). Идея справедливой В. находит обоснование в словах Спасителя: «...взявшие меч мечом погибнут» (Мф 26. 52).

«Хотя должно наблюдать время войны и мира,— говорит свт. Григорий Богослов,— а иногда, по закону и слову Соломона, хорошо вести и войну (Еккл 3. 1, 8.— *Авт.*), однако же лучше, пока только можно, склоняться к миру, потому что это и выше, и богоугоднее» (*Greg. Nazianz.* Ог. 22. 15). В «*Основах социальной концепции Русской Православной Церкви*» подчеркивается, что при всем понимании неизбежности международных споров и противоречий в падшем мире Церковь призывает власть имущих разрешать любые конфликты путем поиска взаимоприемлемых решений. Использование военной силы воспринимается Церковью как крайнее средство защиты от вооруженной агрессии со стороны др. гос-в (XVI 1). Понятие нравственной правды, справедливости в международных отношениях должно опираться на принципы, к-рые определяют нравственные границы В.: любовь к ближним, народу и отечеству; понимание нужд др. народов; убеждение в том, что благу своего народа невозможно служить безнравственными средствами. В христ. мире «существовала убежденность, что война должна вестись по определенным правилам, что и сражающийся человек не должен терять своего нравственного облика... Выработка высоких правовых норм в международных отношениях была бы невозможна без того нравственного воздействия, которое оказало христианство на умы и сердца людей»



(VIII 3). Христиане «воюют,— от мечал свт. *Феофан Затворник*,— по любви к своим, чтоб они не подверглись плену и насилиям вражеским» (Собр. писем. М., 2000. Т. 2. Вып. 5. С. 208). Завоевательные В. нередко бывали нравственно разрушительны для победителя, но оборонительные всегда поднимали народный дух, вели к жертвам и героизму. Это нравственно-воспитательные В. Для России такими были *Отечественная война 1812 года*, *Великая Отечественная война 1941–1945 гг.*

«Основы социальной концепции РПЦ» констатируют невозможность помощи гос-ву со стороны священнослужителей и канонических церковных структур при ведении «гражданской войны или агрессивной внешней войны» (III 8). Церковь становится на сторону жертв агрессии, а также нелегитимного и нравственно неоправданного политического давления извне (XVI 1). Однако в совр. системе международных отношений бывает сложно отличить агрессивную войну от оборонительной. Грань между ними особенно тонка, когда одно или неск. гос-в или мировое сообщество начинают военные действия, мотивируя их защитой народа, подвергнувшегося агрессии. Поэтому вопрос о поддержке или осуждении Церковью военных действий всякий раз нуждается в рассмотрении. Ибо, даже защищаясь, можно творить зло и в силу этого по своему духовному и моральному состоянию оказаться не выше захватчика. «Наиболее правильную оценку войны как подвига или, напротив, разбоя можно сделать, лишь исходя из анализа нравственного состояния воюющих. «Не радуйся смерти человека, хотя бы он был самый враждебный тебе: помни, что все мы умрем»,— говорит Священное Писание (Сир 8. 8). Гуманное отношение к раненым и пленным у христиан основывается на словах апостола Павла: «Если враг твой голоден, накорми его; если жаждет, напой его: ибо, делая сие, ты соберешь ему на голову горящие уголья. Не будь побежден злом, но побеждай зло добром» (Рим 12. 20–21)» (VIII 3).

В «Основах социальной концепции РПЦ» подчеркивается, что «Русская Православная Церковь стремится осуществлять миротворческое служение как в националь-

ном, так и в международном масштабе, стараясь разрешить различные противоречия и привести к согласию народы, этнические группы, правительства, политические силы. Для этого она обращает свое слово к власти имущим и другим влиятельным слоям общества, а также прилагает усилия для организации переговоров враждующих сторон и для оказания помощи страждущим. Церковь также противостоит пропаганде войны и насилия, равно как и различным проявлениям ненависти, способной спровоцировать братоубийственные столкновения» (VIII 5).

Понимание В. русскими религиозными философами. Особенностью рус. религ. философии в рассмотрении феномена В. является стремление понять и объяснить ее характер и содержание в свете Божественного Промысла. С тем, что



*Походная церковь
119-го пехотного Коломенского полка
периода русско-тур. войны 1877–1878 гг.
в храме во имя св. блгв.
кн. Александра Невского в Минске.
Фотография. 2005 г.*

В. есть зло, соглашались все рус. религ. философы, но их подходы при этом были различными. Вл. С. *Соловьёв* выделял 3 аспекта в оценке В.: общенравственный, исторический (значение В. в истории человечества) и личностный (отношение человека к конкретной В. и ее по-

следствиям) (*Соловьёв*. С. 463). Общественная оценка заключается в признании В. злом, порожденным грехом вражды. Но зло и борьба с ним должны быть абсолютно разделены, ибо, борясь с грехом, важно не приобщаться к нему. Убийство является преступлением, когда оно совершается по злобе, зависти, корысти, но справедливая В. предполагает отсутствие злобы. Во всех жизненных ситуациях, связанных с необходимостью применения силы, сердце человека не должно оказываться во власти недобрых чувств, рождающих его с нечистыми духами. Лишь победа над злом в своей душе открывает человеку возможность справедливого применения силы. Такой взгляд, утверждая в отношениях между людьми главенство любви, решительно отвергает идею непротивления злу силой. Нравственный христ. закон осуждает не борьбу со злом, не применение силы по отношению к его носителю и даже не лишение жизни в качестве последней меры, но злобу сердца человека, желание унижения и гибели кому бы то ни было. От злобы следует отличать праведный гнев, с к-рым, напр., Христос изгонял торгующих из храма (Мф 21. 12–13; Мк 11. 15–17; Лк 19. 45–46; Ин 2. 13–16). Тот, кто сопротивляется злодеям силой, мечом, должен быть выше и чище своей борьбы, иначе не он поведет ее и завершит победой, а она увлечет его. Владеть оружием может лишь тот, кто владеет собой, т. е. своими страстями.

Рассматривая значение В. в истории человечества, рус. философы признают справедливость высшим, но не единственным критерием оценки В. Историческая борьба народов за свое существование и национальное единство ведется совокупностью всех духовных сил. Эта борьба имеет глубокий моральный и религ. смысл. В свете Божественного Промысла один народ может быть лишь относительно более прав, чем другой. Нравственно ошибочно обосновывать миссию одного гос-ва на принижении другого. Дстойнее бороться с противником, за к-рым также признаются нек-рые ценности. «Война,— подчеркивал Н. А. *Бердяев*,— есть столкновение судеб, поединок, обращенный к высшему Суду... В поединке, который есть апелляция двух к Третьему, к Провидению, один может быть более



прав, чем другой» (*Бердяев*. С. 181). В. «объединяет внутренние силы каждого из воюющих государств... и вместе с тем служит условием для последующего сближения... между самими противниками» (*Соловьев*. С. 469). Общественный разум признает В. необходимым орудием, совесть обязывает стараться, чтобы В. перестала быть нужной и разделенное на враждующие части человечество переходило бы к более высокой нравственной, духовной организации (Там же. С. 484). Проповедь мира дополнялась у рус. мыслителей признанием спасительности В. (*Достоевский Ф. М.* Не всегда война бич, иногда и спасение // *Дневник писателя за 1877 г.* СПб., 1878. С. 87–92); она имела оправдание в том случае, когда вела к духовному освобождению «от преждевременной угрозы антихристового пленения», возвращению к «родным святыням» (*Булгаков С. Н.* Война и русское самосознание. М., 1915. С. 42–59).

Лично-нравственная оценка В. основана на понимании, что ее цель не убийство, а безопасность. В., вызванная необходимостью, открывает для христианина поприще истинно нравственного отношения не только к своим, но и к неприятелю, побуждает не только полагать душу за други своя, но и любить врагов (ср.: Мф 5. 44). «Война,— писал Вл. Соловьев,— помимо всего прочего, есть для народов реальная школа любви к врагам» (*Соловьев*. Немезида: По поводу испанско-американской войны // *Собр. соч.* СПб., 1911–1914². Т. 10. С. 64). Безбожный национализм неизбежно следует логике В. и тем готовит собственное крушение (*Трубецкой Е. Н.* Всемирная катастрофа и всемирный смысл // *Смысл жизни*. М., 1918. С. 202–226), но В. освободительная, объединяя нацию, равняет людей в самом высшем проявлении человеческого достоинства — в жертве жизнью за общее дело, за отечество (*Ильин*. О войне. С. 9–10).

Лит.: *Каллистов П.*, *прот.* Война с христианской точки зрения // *Странник*. 1904. Т. 1. Ч. 2. С. 650–656; *Марков В.*, *свящ.* Христианские идеалы и война // Там же. 1915. С. 43–57; *Бердяев Н. А.* Судьба России. М., 1918, 1990. С. 166–196; *Клаузевиц К. фон*. О войне: В 2 т. М., 1936. Т. 1; *Vaiernefeind O.* Пóлѣмос, Полеце́во // *ThWNT*. 1958. Bd. 6. S. 501–515; *Soggin J. A.* Krieg II // *TRE*. 1990. Bd. 20. S. 19–25; *Hegermann H.* Krieg III // *Ibid.* S. 25–28; *Соловьев В. С.* Оправдание добра // *Соч.*: В 2 т. М., 1990². Т. 1. С. 47–580; *Preuss H. D.* Theologie des AT: In 2 Bd. Stuttgart; В.; Köln, 1991. Bd. 1. S. 145–157; Bd. 2. S. 26;

Отечественная философская мысль о войне, армии, воинском долге. М., 1995; *Ильин И. А.* О сопротивлении злу силою // *Собр. соч.*: В 10 т. М., 1996. Т. 5. С. 31–220; *он же*. О войне // Там же. 1999. Т. 9/10. С. 7–38; *Тексты Кумрана*. СПб., 1996. С. 279–331.

А. И. Макаров, А. И. Суворцев

ВОЙТЫЛА Кароль — см. *Иоанн Павел II*.

ВОЙШЕЛК [в Крещении Давид?] († 1268, Владимир-Волынский), первый правосл. правитель *Литовского великого княжества* (1264–1268), старший сын кор. *Миндовга* (коронован в 1253). В 1251 г. Миндовг вместе с семьей и приближенными принял Крещение по католич. обряду. В., по-видимому к этому времени уже княживший в правосл. Чёрной Руси (Зап. Белоруссия), центром к-рой был Новгородок (совр. Новогрудок Гродненской обл.), еще раньше принял Крещение в правосл. Церкви (принятию Православия членами литов. княжеского рода, получившими в удел земли с правосл. населением, было традиционным уже к XIV в.). В 1253 г. В. ходил в поход под Турийск против галицкого кн. *Даниила Романовича*, ок. 1253–1254 гг. по приказу отца В. заключил с галицким князем мир и выдал сестру замуж за кн. Шварна — сына Даниила. 6 марта 1255 г. папа *Александр IV* в ответ на просьбу Миндовга признал В. наследником литов. трона.

В 1254 г., по сообщению волынского летописца в составе *Ипатьевской летописи*, В., приехав в Холм к кн. Даниилу, «оставив княжение свое», принял монашество. Свои владения он с согласия Миндовга передал кн. Роману Даниловичу, признавшему над собой главенство Миндовга, и намеревался отправиться на Св. Гору (Афон?). Дойдя до Болгарии, В. вынужден был вернуться из-за шедшей тогда в Македонии войны Михаила II Болгарского с Никейской империей (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 830–831).

Волынский летописец содержит еще один, более пространный, рассказ об этих событиях, отличающийся от краткого. Согласно 2-й версии, находясь в Галиче в гостях у князей Даниила и Василька Романовичей и намереваясь принять монашество, В. крестил внука галицкого короля — Георгия (Юрия I), сына кн. Льва I Даниловича. Затем В. отправился на «Полонину» (не-

определенной локализации), где принял монашеский постриг от прп. *Григория Полонинского*, настоятеля местного мон-ря. Прожив в обители 3 года и получив благословение прп. Григория, В. отправился на Св. Гору, однако не достиг ее и вернулся в Новгородок. На Немане между «Литвой» и Новгородком В. основал правосл. мон-рь (Там же. Стб. 858–859). (Факты биографии В., приводимые волынской летописью, в первых десятилетиях XVI в. использовал составитель «Летописца великих литовских князей» для создания биографии легендарного лица — Лаврыша, будто бы основавшего *Лаврашевский мон-рь*.)

Сведения о монашеском постриге В. содержатся также в Новгородской 1-й летописи под 1265 г., где сообщается, что В., будучи «поборником по правой вере», удалился «от отца своего, и от рода своего, и от поганья веры своея» на Синайскую гору, где в одном из мон-рей крестился, обучался грамоте и принял монашество. После 3-летнего пребывания на Синае В. вернулся в Литву. Миндовг предложил сыну отречься от Крещения и монашеской жизни и вновь «прियाти княжение свое». Однако В. предпочел уйти от отца и создать мон-рь «в христьянех» (Там же. Т. 3. С. 84, 313–314).

Рассказ Новгородской летописи, имеющий агиографический характер и содержащий неточности, менее достоверен, нежели сообщения волынского летописца, однако именно он получил распространение в письменности Великого княжества Литовского, Псковской и Новгородской земель, а в 1-й трети XV в. и в Сев.-Вост. Руси. Он вошел в общерус. летописные своды кон. XIV–XVI в., в Сокращенную литов. летопись (список 30-х гг. XVI в.), был использован при составлении в XVI–XVII вв. новых редакций *Жития блгв. кн. Довмонта* (Тимофея) (в житии кн. Довмонта сообщается имя, полученное В. в правосл. Крещении,— Давид).

В 1258 г. войска монг. нойона Бурундая «взяша... всю землю Литовскую», на стороне ордынцев выступали их данники — галицко-волынские князья Даниил и Василько. В борьбе с монголо-татарами Миндовга поддерживали русско-литов. князья Товтивил, Глеб Волковыйский, а также В., по-видимому оставивший мон-рь для защиты родной





земли. В 1258 г. В. взял в плен кн. Романа Даниловича.

12 сент. 1263 г. Миндовг вместе с сыновьями Руклей и Репекьей был убит кн. Довмонтом, после чего литов. великокняжеский стол занял союзник Довмонта Тройнат. В. бежал в Пинск, где правила независимые от Литвы дружественные ему князья Федор, Демид и Юрий. В 1264/65 г. Тройнат был убит. Рогожский летописец связывает его смерть с походом на Литву В. (ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 33). В 1-й пол. 1264 г. при поддержке правителей Пинского княжества В. овладел Новгородком, местная знать перешла на его сторону. С помощью союзников В. «пойде в Литву княжить».

Несмотря на свидетельство волынского летописца о том, что «Литва вся прияха с радостью своего господичича», установление власти В. над основной территорией Великого княжества Литовского совершилось в 1265–1266 гг. в результате упорной борьбы с сопротивлявшейся знатью, с покоренными Миндовгом восставшими балт. племенами. В этой борьбе В. опирался на поддержку правосл. населения Великого княжества Литовского, обращался за помощью к князьям Васильку Волынскому и Шварну Галицкому. Став вел. князем, В. сделал Шварна своим соправителем, а Василька назвал «отцом» и «господином», т. е. сюзереном. В 1265 г. В. совершил большой поход на земли своих противников в Сев. Литве, разорению подверглись волости Дяволтва (р-н Вилькомира) и Нальшаны (сев.-зап. русско-литов. пограничье).

Спасаясь от мести со стороны В., часть литов. знати уехала в рус. земли. Известно о выезде и Крещении во Пскове 300 литов. семей в 1265 г. Спустя год во Псков вместе с дружиной бежал нальшанский кн. Довмонт, крестившийся в городском соборе с именем Тимофей. Бывш. правитель Нальшан пытался продолжить борьбу с В. и в 1266–1267 гг. совершил ряд походов на Литву и зависимое от нее Полоцкое княжество. В 1267–1268 гг. поход против пруссов, Литвы и «неверных» ятвягов возглавил чеш. кор. Пшемьсл Оттокар II — папский кандидат на литов. престол. Несмотря на буллу 6 марта 1255 г., Римский папа не считал В. преемником Миндовга, папская булла 4 июня 1264 г. упоми-

нала Литву как враждебную страну, где победили «схизматики» (православные).

В. стремился к мирным отношениям с *Тевтонским орденом*. По сообщению «Ливонской хроники» Г. Вартберга, литов. вел. князь «всех христиан, которых он нашел пленными в своем государстве... милостиво отправил назад в Ригу к магистру». Позднее отношения литов. правителя с орденом испортились, В. посылал войска, опустошившие области крестоносцев Вик и Пернов.

Стабилизировав в целом ситуацию в Великом княжестве Литовском, В. и Шварн предприняли в 1268 г. удачный поход на польск. земли. В том же году, несмотря на просьбы Шварна остаться у власти, В., передав стол Шварну, вернулся к монашеской жизни и поселился в обители св. Даниила в волынском г. Угровске, куда по просьбе князя для духовного наставления приезжал прп. Григорий Полонинский. В 1268 г. Василько Романович пригласил В. во Владимир-Волынский. Князь-инок опасался этой поездки, т. к. знал о враждебном отношении к нему кн. Льва I из-за передачи Литвы в управление не ему, а Шварну. Тем не менее, получив гарантии безопасности, В. приехал во Владимир-Волынский. После трапезы в мон-ре св. Михаила, где жил В., Лев убил его. Князь-инок был похоронен в мон-ре св. Михаила.

Образ В., вобравший в себя биографические черты мн. литов. князей и приобретший фольклорный характер, отразился в XVI–XVIII вв. в белорусско-литов. летописях, «Хронике» М. Стрыйковского, «Хронике литовской и жмойтской» и «Хронике Быховца». В XVI в. рус. родословные документы называли В. братом блгв. кн. Довмонта.

Ист.: *Strzykowski M.* Kronika polska, litewska, żmódzka i wszystkiej Rusi. Warsz., 1843. Т. 1–2; Die livländische Chronik Hermann's von Wartberge / Übers. v. E. Strehlike. B.; Reval, 1864; Livländische Reimchronik mit Anm., Namenverz. und Glossar / Hrsg. L. Meyer. Padeborn, 1876; ПСРЛ. Т. 2. СПб., 1908². Стб. 819, 830–831, 846–847, 855–863; Т. 3. М., 2000²; Т. 5. Вып. 1. М., 2003²; Вып. 2. М., 2000² (по указ.); Т. 15. Вып. 1. М., 2000²; Т. 25. М.; Л., 1949; Т. 32. М., 1975; Т. 35. М., 1980 (по указ.); Новые родословные книги XVI в. // РИИР. Вып. 2 (по указ.); Полоцкие грамоты XIII — нач. XVI в. / Сост. А. Л. Хорошкевич. М., 1977–1980. Вып. 1, 3 (по указ.); *Охотников В. И.* Повесть о Довмонте: Исслед. и тексты. Л., 1985; «Великая хроника» о Польше, Руси и их соседях XI–XIII вв. М., 1987; *Петр из Дусбурга.* Хроника земли Прусской. М., 1997;

Матузова В. И., Назарова Е. Л. Крестоносцы и Русь, кон. XII в.— 1270 г. М., 2002 (по указ.).

Лит.: *Антонович В. Б.* Очерк истории Вел. кн-ва Литовского до пол. XV ст. К., 1878. Вып. 1. С. 28, 33–35; *Пашуто В. Т.* Образование Литов. гос-ва. М., 1959; *Бычкова М. Е.* Отдельные моменты истории Литвы в интерпретации рус. генеалог. источников XVI в. // Польша и Русь. М., 1974. С. 365–377; *Флоря Б. Н.* Родословие литов. князей в рус. полит. мысли XVI в. // Вост. Европа в древности и средневековье. М., 1978. С. 320–328; *Гуревич Ф. Д.* Древний Новогрудок. Л., 1981; *Пашуто В. Т., Флоря Б. Н., Хорошкевич А. Л.* Древнерус. наследие и ист. судьбы вост. славянства. М., 1982; *Огицкий Д.* Великий кн. Войшелк // БТ. 1983. Сб. 24. С. 171–196; *Улащик Н. Н.* Введение в изучение белорус.-литов. летописания. М., 1985 (по указ.); *Gudavičius E.* Mindaugas. Vilnius, 1998; *Крайцвіч А. К.* Стварэнне Вялікага княства Літоўскага. Rzeszów, 2000; *Баранаускас Т.* Новогрудок у XIII ст.: історія і міф // Castorum, urbs et bellum. Барановічы, 2002. С. 29–44; *Дубонис А.* Борьба за литов. престол после смерти кор. Миндаугаса (1264–1268 гг.) // Україна в Центр.-Східній Європі. 2004. Т. 4. С. 133–143; *Vilkul T.* Haličo-voluines metraštis apie kunigaikščio Vaišelgos vienuolystę // Naujasis Židinys–Aidai. 2004. N 6. S. 263–267.

А. В. Кузьмин

ВОЛГОВЕРХОВСКИЙ ВО ИМЯ РАВНОАПОСТОЛЬНОЙ КНЯГИНИ ОЛЬГИ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Тверской и Кашинской епархии), в дер. Волговерховье Осташковского р-на Тверской обл., у истока Волги (началом реки считается небольшой родник на болоте у дер. Волговерховье, на Осташковской гряде Валдайской возвышенности).

Первое подробное описание истока Волги и В. м. содержится в описи *Ниловой Столобенской пуст.*, составленной в 1724 г. игум. *Селижаровского мон-ря* Нифонтом (Колосов. С. 124). Согласно описи, указом царя *Алексея Михайловича* в 1649 г. над истоком Волги была основана Преображенская Волговерховская муж. пуст., приписанная к Столобенской обители. Волговерховской пуст. управляли строители. В сер. XVII в. там были построены деревянные Преображенская ц. с приделом во имя св. Иоанна Предтечи, неск. келий и ограда. Согласно донесению игум. *Феодосия* 11 июля 1686 г., В. м. находился в запустении, храм стоял «без пения». В нач. XVIII в. по инициативе Петра I мон-рь был восстановлен, в В. м. из приказа Большого дворца передали 2 Евангелия, Требник, Ирмологий, молитвослов. В 1700 г. крестьянин Иосифовской слободы С. В. Бочкарев пожертвовал В. м.





двор в г. Осташкове. В 1724 г. В. м. сгорел, строитель Антоний и 10 насельников были переведены в Столобенский мон-рь, в описи к-рого 1740 г. В. м. упоминался как опустевший. Принадлежавшая В. м. пустошь Озерки была передана селижаровскому Троицкому мон-рю. Поселившиеся в Озерках приписные монастырские служители образовали дер. Волгино-Верховье (позднее Волговерховье).

Посетивший в 1814 г. верховье Волги акад. Н. Я. Озерецковский писал о том, что монастырские постройки близ истока Волги (к-рый местные жители называли Иорданью) не сохранились. По свидетельству В. И. Колосова, в 1889 г. над истоком Волги стояла небольшая деревянная часовня с колодцем внутри. Вода в колодце считалась целебной, излечивающей от глазных болезней. В XIX в. исток Волги посещали также А. Н. Островский, Д. Н. Анучин, П. В. Киреевский, С. А. Рачинский, первый рус. фотограф Е. П. Вишняков, мн. ученые, писатели. И. И. Шишкин запечатлел исток на картинах «Часовня над ключом, дающим начало Волге»,



Часовня над истоком Волги.
Фотография. Кон. XIX в.

«Первый мост через Волгу» и «Лесная глушь в начальном течении Волги».

В 1902 г. по инициативе жителей волжских городов в Осташкове был учрежден комитет под председательством столобенского архим. Пахомия по строительству у истока Волги Преображенского собора, проект к-рого, созданный тверским архит. В. Назариным в неорус. стиле, частично повторял формы собора Василия Блаженного в Москве. 29 мая 1902 г. состоялась закладка трехпрестольного храма (с лев. приделом во имя св. Иоанна Предтечи, правым — во имя равноап. кнг. Ольги), к-рую возглавил Тверской архиеп. *Димитрий (Самбикин)*. На строительстве, производившемся на по-

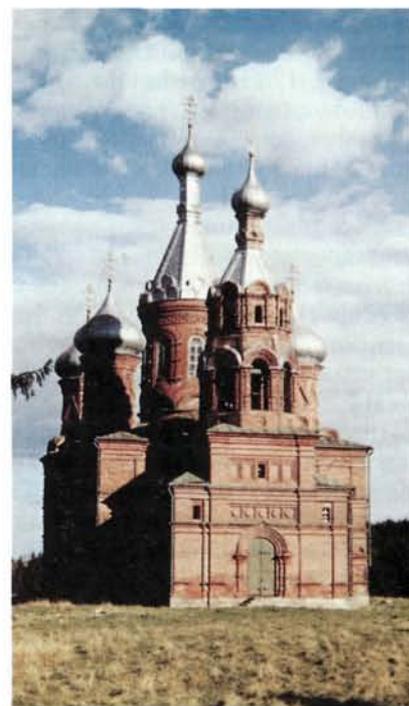
жертвования, трудились местные крестьяне. 23 апр. 1912 г. был освящен Преображенский престол собора, однако оформление интерьера не было завершено к 1917 г. Росписи собора предполагалось посвятить кнг. Ольге и всему «древу московской великокняжеской династии», представленному в живописи Золотой палаты и *Архангельского собора* Московского Кремля, а также собора московского *Новоспаского мон-ря*. В иконостасе должны были «поместить все лики святых угодников, происходящих от потомства... святой равноапостольной великой княгини русской» (РГАИ. Ф. 799. Оп. 26. Д. 383. Л. 10).

К 1906 г. при соборе была создана жен. иноческая Верхневолжская Преображенская община, 28 февр. 1907 г. утвержденная определением Святейшего Синода как приписная к *вышневолоцкому в честь Казанской иконы Божией Матери мон-рю*. В 1907 г. в В. м. был заложен, 27 июля следующего года освящен деревянный храм во имя свт. Николая Чудотворца, возведенный по проекту архит. Назарина, в 1907–1910 гг. построены деревянная трапезная, 2-этажные деревянные кельи на юж. стороне, 2-этажный дом для сестер и паломников, хо-

зяйственные сооружения, ограда. В 1907 г. в В. м. открылась школа грамоты (с 1911 церковноприходская), для к-рой в юж. части мон-ря был построен

одноэтажный деревянный дом. Указом Синода 25 сент. 1909 г. община была преобразована в самостоятельный Волговерховский Преображенский общежительный мон-рь, в 1912 г. переименованный в Волговерховский Ольгинский. Настоятельницей стала игум. Вера. Из служивших в обители священников известны Петр Тугаринов (1913) и Василий Данилов (1917).

В 1917 г. доход обители составил 1774 р. 94 к. Помимо расходов на содержание мон-ря средства тратились на благотворительную деятельность, на содержание вдов и сирот духовного звания, на взносы в различные церковно-общественные орг-ции. В годы первой мировой



Собор в честь Преображения Господня
в Волговерховском мон-ре.
Фотография.
Кон. 90-х гг. XX в.

войны инокини В. м. шили обмундирование для рус. солдат.

В В. м. хранился напрестольный серебряный крест и ковчег с частицей мощей блгв. кнг. *Анны Кашинской*. В 1913 г. имп. св. Александра Феодоровна пожаловала обители плащаницу из дворцовой ц. в Царском Селе. В деревянной часовне над истоком Волги находились икона «Нерукотворный образ Спасителя» и деревянный скульптурный образ прп. *Нила Столбенского*, почитавшегося небесным покровителем Верхневолжья. В праздник Богоявления монастырские священнослужители освящали исток Волги.

В 1918 г. В. м. был закрыт и обращен в трудовую коммуну, затем в Верхневолжскую сельскохозяйственную артель. Насельницы во главе с игум. Верой жили в арендованных у осташковских властей бывш. монастырских корпусах. В кон. 1924 г. артель была упразднена. В Преображенском соборе богослужения совершались до нач. 30-х гг. Затем монастырские корпуса, ограда, кладбище были разрушены, в Преображенском храме устроен склад.

В годы Великой Отечественной войны нем. оккупанты уничтожили колодец над истоком Волги. Воины Красной Армии, освободившие село, восстановили колодец, устроили





вошли части Красной Армии. В кон. 1919 г. еп. Дамиан и часть духовенства вместе с отрядами Белой Армии покинули Царицын, в посл. архирей оказался в Болгарии, где 19 апр. 1936 г. умер в сане архиепископа Царицынского.

После установления в Царицыне советской власти началось проведение в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви». Первые попытки осуществления этого декрета в крае предпринимались в годы Гражданской войны, в 1920 г. с этой целью были созданы соответствующие губ. и уездные комиссии. В 1918 г. власти закрыли Камышинское уездное ДУ, в 1920 г. — Усть-Медведицкое ДУ. По обвинению в контрреволюционной деятельности в мае 1921 г. были расстреляны клирик Вознесенской ц. прот. Алексей Лебедев и настоятель Успенского собора прот. Иаков Горюхов, в июне — свящ. Венедикт Островидов, в августе — иером. Матфей (Олейник) и свящ. Иосиф Вавулин. К авг. 1921 г. у религ. орг-ций Царицына были конфискованы все денежные средства и имущество, к-рые признали «нерелигиозными». 9 окт. 1922 г. были закрыты мон-ри епархии.

В 1921–1922 гг. Царицынская губ., как и др. поволжские регионы, жестоко пострадала от голода. В губернии прошла кампания по *изъятию церковных ценностей* для помощи голодающим. Несмотря на готовность Царицынского еп. *Нифонта (Фомина)* отдать для закупки продовольствия все церковные ценности, не используемые при богослужении, власти принимали репрессивные меры. Еп. Нифонт, викарий Донской епархии Нижнечирский еп. Николай (Орлов) и 15 священ-

поддержанное властями *обновленчество*; раскольники демагогически обвиняли высшее церковное руководство, епархиальную власть и правосл. духовенство в том, что они препятствуют изъятию церковных ценностей и не помогают голодающим. В начальный период раскола обновленчество связывалось современниками с именем Илиодора (см. *Труфанов С. Т.*), в 1917 г. приехавшего из-за границы в Царицын, проповедовавшего «обновление и восстановление религии... восстановление живой церкви Христа» и организовавшего в городе в 1921 г. земледельческую коммуну. Однако обновленцы отмежевались от Илиодора и его сторонников. В июне 1922 г. группа обновленческого царицынского духовенства объявила о создании «Временного церковного управления Царицынской епархии» во главе с *Модестом (Никитиным)*. 30 окт. 1922 г. губ. отдел управления зарегистрировал отд-ние «*Живой церкви*» под названием «Царицынское епархиальное управление» (ЦЕУ), к-рое власти признали единственной легальной церк. орг-цией в крае. 26 авг. 1924 г. ЦЕУ отрешило от мест 22 клирика в Царицыне и Дубовке. В апр. 1923 г. состоялся обновленческий епархиальный съезд, на к-ром был утвержден состав ЦЕУ и избраны делегаты на собор в Москве, к-рый должен был низложить Патриарха Тихона. В 1925 г. на территории Сталинградской епархии действовало 35 правосл. приходов и 360 обновленческих общин.

В 20–30-х гг. XX в. в области шло массовое закрытие храмов. В 1929 г. в Сталинграде были закрыты Александро-Невский собор (взорван в 1932), Никольская и Скорбященская церкви, в 1932 г. закрыты Сергиевская, Покровская, Иоанно-Пред-

града по распоряжению архиеп. *Петра (Соколова)* совершались круглосуточно. Владыка выдавал священникам антимины и разрешал служить в квартирах прихожан, сталинградские священники выезжали служить в села. Среди духовенства и верующих собирались пожертвования для арестованных священнослужителей.

После 1937 г. Сталинградская кафедра не замещалась. В 1942–1944 гг. епархией управлял Саратовский и Сталинградский архиеп. *Григорий (Чуков)*. В апр. 1944 г. в Сталинградской обл. осталось 18 священников и 18 церквей (одна из них обновленческая — в г. Урюпинске). 26 июня 1944 г. приходы Сталинградской обл. были подчинены Астраханскому архиеп. *Филиппу (Ставицкому)*, к-рый стал титуловаться Астраханским и Сталинградским (формально епархия продолжала существовать). В авг. 1944 г. в епархии был окончательно преодолен обновленческий раскол. В февр. 1945 г. в Сталинграде побывала делегация *Поместного Собора РПЦ* (проходил 31 янв.— 2 февр. 1945). 23 июня 1949 г. Сталинградскую епархию посетил Патриарх *Алексий I*.

Вскоре после окончания Сталинградской битвы, 8 мая 1943 г., в разрушенном городе открылся храм во имя прп. Никиты Исповедника, 27 июля 1945 г. — Казанский собор. В 1945 г. в Сталинградской обл. действовало 25 приходов, в 1947 г. — 42 прихода. В 1943–1946 гг. было подано 261 заявление об открытии церквей, открылись 26 храмов и молитвенных домов. Воскресные службы в Казанском соборе Сталинграда посещали до тысячи человек, в двенадцатые праздники — до 8 тыс. В 1945–1947 гг. в Урюпинске на праздник Урюпинской иконы Божией Матери 21 июня собралось до 15 тыс. верующих из Сталинградской, Воронежской, Ростовской, Саратовской, Рязанской, Тамбовской и др. областей, а также из УССР. Советские органы отмечали, что правосл. духовенство «усиленно насаждает проповедь евангельского учения», заботится о красоте богослужения, об организации церковных хоров, о ремонте и росписи храмов. На ремонт и украшение действующих в области церквей в 1956 г. было затрачено 13 555 тыс. р.

В кон. 50-х гг. начался новый этап гонений на Церковь (см. ст.



Панорама Царицына со стороны набережной Волги. В центре — Успенский собор. Фотография. Нач. XX в. (РГБ)

ников были арестованы по обвинению в сокрытии ценностей, еп. Николай был расстрелян.

В голодавшей Царицынской губ. широкое распространение получило

и Казанская церкви, в 1940 г. — Никитская ц. К 1 янв. 1940 г. в Сталинградской обл. закрылось ок. 580 храмов. В этих условиях богослужения в сохранившихся храмах Сталин-





(освящен в 1999). В 1999 г. были освящены храмы во имя арх. Михаила на хуторе Алексиковском Новониколаевского р-на

Церковь во имя св. Иоанна Предтечи в Волгограде. Фотография. 2004 г.

и во имя свт. Николая в пос. Светлый Яр. В 2000 г. воссоздана первая каменная царицынская ц. Иоанна Предтечи (первоначально построена в 1704),

построен храм Флора и Лавра в пос. Южном, в пригороде Волгограда, открылись 10 приходов, преимущественно в сельской местности. К 2005 г. в епархии действовали 14 больничных и 17 тюремных приходов, построены плавучие церкви «Святитель Иннокентий» (1998), «Святитель Николай» (2000) и «Святителю равноапостольный князь Владимир» (2004), окормляющие население станиц и хуторов по берегам Волги, Дона и Цимлянского во-

З фак-та: богословский, пастырско-педагогический (впосл. преобразован в Волгоградское епархиальное уч-ще правосл. катехизации и церковной педагогики) и экологический, в 1999 г. открылся фак-т церковного пения и педагогики. В 1996 г. при богословском фак-те начало работу миссионерское отделение ДУ. С 1997 г. богословский фак-т издает сб. «Мир Православия».

В 1991–1992 гг. в епархии начали создаваться воскресные школы для детей и взрослых, духовнопевч. школы. В 1993 г. общеобразовательная школа в г. Волжском была преобразована в Кирилло-Мефодиевский лицей, 1 сент. 2002 г. при приходе равноап. кн. Владимира в Волгограде открылась негос. общеобразовательная правосл. «Владимирская» школа. К 1 янв. 2005 г. в епархии насчитывалось 84 воскресных, 5 церковнопевч. школ, правосл. театральная студия. 13 мая 2001 г. прошел фестиваль церковных и воскресных школ В. и К. е.

8–11 нояб. 1999 г. в Волгограде прошла Российская соборная конференция по вопросам правосл. воспитания уча-



Храм-корабль «Святой равноапостольный князь Владимир». 2004 г.

щихся, на к-рой много внимания было уделено преподаванию основ пра-

вославной культуры. Администрация Волгограда поддержала предложение участников конференции о введении курса «Основы православной культуры» в учебных заведениях. В 2001/02 уч. г. этот предмет преподавали в 15 колледжах и школах Волгограда, в 2002/03 уч. г.— в 50 учебных заведениях. В марте 2002 г. при Царицынском правосл. ун-те учрежден Попечительский совет по делам правосл. образования и просвещения населения Волгоградской обл., председателем к-рого стал митр. Герман. 6 мая 2001 г. в правосл. ун-те состоялся молодежный форум, посвященный духовно-нравственному и патриотическому воспитанию детей и юношества в Волгоградской обл.

С авг. 1991 г. В. и К. е. издает ежемесячную газ. «Православное слово», серию брошюр «Духовно-нравственное просвещение и оздоровление человека». С 1993 г. на Волгоградском

Хрущёв Н. С.). Ряд храмов были разрушены, сократилось количество приходов. 18 нояб. 1957 г. Сталинградский горисполком принял решение о разборке зданий бывш. волгоградского в честь Сошествия Св. Духа на апостолов мон-ря. 15 июля 1959 г. Сталинградская епархия была упразднена, ее приходы присоединены к Саратовской епархии, к-рая стала называться «Саратовская и Сталинградская». В кон. 1959 г. в Сталинградской обл., ставшей благочинническим округом Саратовской епархии, были зарегистрированы 28 церквей и молитвенных домов.

1991 г.—нач. XXI в. Епархия была воссоздана 31 янв. 1991 г., архиепископом Волгоградским и Камышинским стал Герман (Тимофеев; с 25 февр. 2000 митрополит). При епархиальном управлении существуют отделы: духовного образования и катехизации, церковной благотворительности и социального служения, миссионерского душепопечения, тюремного душепопечения, армейского душепопечения, больничного душепопечения, по делам молодежи.

К нач. 90-х гг. XX в. в Волгоградской обл. действовали 56 приходов, к-рые окормляли 72 священнослужителя. В первый год существования епархии открылись 5 мон-рей и 18 приходов. Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*, посетивший Волгоград 18 июня 1993 г.— в год 50-летия победы в Сталинградской битве, совершил на Мамаевом кургане панихиду по воинам, отдавшим жизни в Великой Отечественной войне, и благословил строительство храма Всех святых у братской могилы павших воинов. Во время пребывания Патриарха в Волгограде был заложен храм прп. Сергия Радонежского

сохранилища, где нет действующих храмов.

В 2001 г. в Волгограде и области прошли мероприятия, посвященные 10-летию воссоздания епархии. 17 апр. состоялся крестный ход от храма Иоанна Предтечи к предполагаемому месту воссоздания Александро-Невского собора. 3 февр. 2003 г. митр. Герман заложил камень и освятил место строительства собора, строительство к-рого является задачей учрежденного в 2001 г. международного фонда «Александр Невский».

В епархии активно развивается система духовного образования. 4 нояб. 1991 г. начало работу Волгоградское епархиальное ДУ. В нояб. 1992 г. по благословению Патриарха открылся *Царицынский православный университет им. прп. Сергия Радонежского*, ректором к-рого является митр. Герман. Первоначально в ун-те функционировали

областном телевидении еженедельно транслируются проповеди Волгоградского архиерея, на муниципальном телевидении выходят телепередача «Свеча» и телепрограмма «Благовест». При поддержке фонда «Александр Невский» епархия ежегодно проводит в Волгограде фестивали правосл. средств массовой информации, в к-рых участвуют журналисты из России, СНГ и стран Балтии.

13 февр. 1996 г. в Волгограде состоялось учредительное собрание первого в России регионального отделения Всемирного Русского Народного Собора, к-рое возглавил архиеп. Герман. Собрание приняло областную целевую программу «Духовно-нравственное оздоровление населения», предусматривающую широкую просветительскую, миссионерскую, душепопечительскую работу в армии, тюрьмах, больницах. В 2000 г. в В. и К. е. был создан Союз правосл. женщин, главной задачей к-рого является укрепление правосл. семьи и благочестивого образа жизни, в 2001 г. действовало 6 районных отд-ний Союза. В 2000 г. на базе детской школы «Афон» открылся епархиальный Центр правосл. семьи. В июле 2004 г. начал работу епархиальный детский дом «Борисоглебское детское село». В 2004 г. в г. Волжском создан Антикризисный центр в защиту детства и материнства во имя свт. Луки (Войно-Ясенецкого). Под попечительством В. и К. е. действует Благотворительное об-во помощи детям-инвалидам во имя прмц. вел. кнг. Елисаветы (основано в февр. 1994).

Святые. Ежегодно по всей территории епархии совершается многодневный крестный ход с чудотворной Урюпинской иконой Божией Матери из храма в честь Покрова Пресв. Богородицы в Урюпинске.

В епархии почитаются св. источ-

ники: ап. Иоанна Богослова в балке у областной больницы в Дзержинском р-не Волгограда, вмц. Параскевы Пятницы на месте явления ее иконы близ Скорбященской ц. в пос. Городище (известный более 300 лет), Казанской иконы Божией Матери около *Кременского в честь Вознесения Господня мон-ря*, арх. Михаила в пос. Ерзовка Городищенского р-на, св. Иоанна Предтечи в *Каменнобродском во имя Св. Троицы мон-ре*, Урюпинской иконы Божией



Мон-рь в честь Ахтырской иконы Божией Матери в с. Гусёвка. Фотография. 2004 г.

Матери близ Урюпинска, на месте ее явления.

Монастыри. Действующие: *Ахтырской иконы Божией Матери* (с. Гусёвка Ольховского р-на, жен., основан как община в 1880, преобразован в мон-рь в 1892, закрыт в 1926–1927, возобновлен в февр. 1996), *дубовский в честь Вознесения Господня* (г. Дубовка, жен., основан как община в 1870–1871, преобразован в мон-рь в 1892, закрыт в 1922, возобновлен 18 июля 1991), *каменнобродский во имя Св. Троицы* (недалеко от с. Каменный Брод Ольховского р-на, муж., основан как община в 1873, преобразован в мон-рь в 1902, закрыт в 1929, возобновлен 18 июля 1991), *Кременский в честь Вознесения Господня* (недалеко от ст-цы Кременская в Клетском р-не, муж., основан

Свято-Троицкий мон-рь в с. Каменный Брод. Фотография. 2004 г.

в 1693, закрыт в 1788, возобновлен в 1798, закрыт в 20-х гг. XX в., возобновлен 18 июля 1991),

Усть-Медведицкий в честь Преображения Господня (г. Серафимович, жен., основан в 1665 как муж., в 1754 перенесен на новое место, в 1788 упразднен, в 1798 восстановлен, закрыт в 20-х гг. XX в., возобновлен 18 июля 1991, в 2002 преобразован в жен.), *волгоградский в честь Сошествия Св. Духа на апостолов* (муж., основан в 1912, закрыт ок. 1918, возобновлен в 1992).

Упраздненные мон-ри: в честь Владимирской иконы Божией Матери (Царицын, муж., основан в 1-й пол. XVII в., упразднен во 2-й пол. XVII в.), во имя св. Иоанна Предтечи (Царицын, жен., основан в 60-х гг. XVII в., упразднен в сер. XVIII в.), во имя Св. Троицы (Царицын, муж., основан в 60-х гг. XVII в., упразднен в 1738), во имя Св. Троицы (у р. Грязнуха Камышинского р-на, жен., основан как община в 1867, преобразован в мон-рь в 1900, закрыт в 20-х гг. XX в.).

Архиереи: еп. Дамиан (Говоров; ок. 1919), еп. Нифонт (Фомин; до 1922), еп. Трофим (Якобчук; 1923–1924), еп. Тихон (Русинов; 4 июля 1924 – 22 дек. 1925, в. у.), еп. Нифонт (Фомин; 1925–1927, вторично), еп. Арсений (Смоленец; 14 нояб. 1927 – 8 июля 1930), еп. Дмитрий (Добросердов; 8 июля 1930, назначение отменено), еп. Феодосий (Волчанский; 26 авг. 1930 – 5 сент. 1930, назначение отменено), архиеп. Петр (Соколов; 5 сент. 1930 – 23 апр. 1935), еп. Антоний (Романовский; 8 дек. 1935 – 15 янв. 1937), архиеп. Филипп (Перов; с 15 янв. 1937). После 1937 г. кафедра не замещалась. С окт. 1942 г. Сталинградской епархией управляли архиереи Астраханской и Саратовской епархий: еп. Григорий (Чуков; 1942–1944), архиеп. Филипп (Ставицкий; 26 июня 1944 – 30 окт. 1947), еп. Николай (Чуфаровский; 30 окт. 1947 – 12 дек. 1947), архиеп. Филипп (Ставицкий; 12 дек. 1947 – 12 дек. 1952, вторично), архиеп. Гурий (Егоров; дек. 1952 – июнь 1953), еп. Леонид (Лобачёв; 7 июня 1953 – 9 февр. 1954), еп. Сергей (Ларин; 9 февр. 1954 – 31 июля 1959). В 1959 г. Сталинградская епархия была упразднена. Восстановлена 31 янв. 1991 г., с этого времени ею управляет Герман (Тимофеев; с 25 февр. 2000 митрополит).

Арх.: ГА Волгоградской обл. Ф. 72, 93, 100, 110, 122, 316, 317, 325, 342, 6284.

Ист.: Всероссийское Св.-Владимирское правосл. братство: Ко дню 15-летия братства и 80-летия Председателя его Высочайше-освященнейшего Дамниана, архиеп. Царицынского. Асеновград, 1936.

Лит.: Дорина М. М. Религ. политика Сов. власти в Нижневолжском крае в 30-е гг. // Мир Православия: Сб. науч. ст. Волгоград,



1997. Вып. 1. С. 85–93; *Редькина О. Ю.* РПЦ в 1944–1949 гг. на Н. Волге: По мат-лам Фонда уполномоченного Совета по делам РПЦ при СНК СССР в Сталинградской обл. // Там же. 1998. Вып. 2. С. 64–75; *она же.* Религ. организации и голод в Царицынской губ. 1921–1922 гг.: По мат-лам местной печати // Там же. 2000. Вып. 3. С. 194–225; *Томенцев И. О.* Первое известие о церкви в Царицыне // Там же. 1998. Вып. 2. С. 28–34; *Материкин А. В.* Храм Иоанна Предтечи. Волгоград, 1999; *Кузнецова Н. В.* Гос.-церк. отношения в первые послевоен. годы, 1945–1948 гг.: (На мат-ле Сталинградской обл.) // Мир Православия: Сб. науч. ст. Волгоград, 2000. Вып. 3. С. 226–236; Биогр. справ. царицынских священнослужителей / Авт. и сост.: А. В. Материкин, Л. А. Материкина. Волгоград, 2001; *Томенцев И. О. и др.* Очерки по истории Волгоградской епархии РПЦ. Волгоград, 2003.

Свящ. Николай Станков

ВОЛГОГРАДСКАЯ ОБЛАСТЬ, субъект РФ. Территория 113,9 тыс. кв. км. Центр — Волгоград (до 1925 Царицын, до 1961 Сталинград). География: область расположена на юго-востоке Восточно-Европейской равнины, в степной и частично в полупустынной зонах. Граничит на севере с Саратовской обл., на северо-западе с Воронежской обл., на западе с Ростовской обл., на юге с Калмыкией и Астраханской обл., на востоке с Казахстаном. Главные реки — Волга, Дон. На территории В. о. в бассейн Волги входят Волгоградское водохранилище и 29 рек, в бассейн Дона — Цимлянское, Варваровское, Береславское и Карповское водохранилища и 161 река (наиболее крупные — Ахтуба, Еруслан, Хопёр, Иловля, Медведица). В. о. разделена на 33 района, в нее входят 19 городов, 29 поселков. Население: 2 млн 699 тыс. чел. (2002). Национальный состав: русские — 88,89%, украинцы — 2,09, казахи — 1,68, татары — 1,06, армяне — 1, немцы — 0,63, азербайджанцы — 0,53, остальные (белорусы, евреи, корейцы, марийцы, цыгане, чеченцы, чуваша и др.) — 4,92%.

Административное устройство. Царицынская губ. была создана решением Совета Северокавказского военного округа Красной Армии в сент. 1918 г., но из-за активных военных действий в регионе губ. органы власти не сформировались. 10 мая 1920 г., вскоре после взятия Царицына частями Красной Армии, 1-й губ. съезд советов подтвердил создание Царицынской губ., отделенной от Саратовской губ. В 1925 г. губерния была переименована в

Сталинградскую, в 1928 г. с рядом др. регионов объединилась в Нижневолжский край, к-рый 10 янв. 1934 г. был разделен на Саратовский и Сталинградский края. В 1936 г. Сталинградский край был преобразован в Сталинградскую обл., с 10 нояб. 1961 г. область имеет совр. название.

Религия. К нач. 2005 г. в В. о. было зарегистрировано 363 религ. орг-ции, принадлежащие к 20 вероисповеданиям. Из них приходы РПЦ составляют 56,7%, старообрядческие — 2,5, римско-католич. — 1,7, протестант. (лютеранские, евангельские христиан-баптистов, евангельских христиан (см. *Баттисты*), *пятидесятников*, *адвентистов седьмого дня* и *методистов*) — 23, мусульм. объединения — 4,7, буддийские общины — 0,6, иудаистские — 2,8, др. религ. орг-ции — 8%. (В нач. XX в. 94% жителей Царицынского у. принадлежали к РПЦ, 0,9% были старообрядцами, 1% — протестантами, 4% — буддистами, 0,1% жителей исповедовали др. религии. В 1929 г. на территории Сталинградского, Камышинского, Хопёрского округов Нижневолжского края, вошедших в состав совр. В. о., действовали 735 зарегистрированных религ. орг-ций различных вероисповеданий.)

Ю. Т. Садченко

Религиозная ситуация в Н. Поволжье в VII — сер. XVI в. В VII–X вв. территория совр. В. о. входила в состав Хазарского каганата, с к-рым связаны первые известия о христ. общинах на Н. Волге. Попытки христианизации *хазар* были предприняты в 80-х гг. VII в. духовенством Армении, но не имели серьезных последствий. В перечне епархий К-польского Патриархата (известен в единственном списке XV в.) отмечается ситуация, к-рая, как полагают исследователи, сложилась в Хазарии к кон. IX в. Под № 37 в списке упоминается «епархия Гютии», в состав к-рой входили «митрополия Дорос, [епископы] хоциров, Астиля, Хвалиса, оногуров, Ретега, гуннов, Таматархи» (ὁ Χοτζίρων, ὁ Ἀστὴλ, ὁ Χουάλης, ὁ Ὀνογοῦρων, ὁ Ρετέγ, ὁ Οὐνων, ὁ Ταμάταρχα) (*Darrouzès. Notitiae. P. 241–242. № 3. Стр. 611–618; P. 245. № 3. Стр. 777–779*). Крепость Астиль отождествляется с Итилем (Атилем) (город на Волге, выше совр. Астрахани), являвшимся столицей Хазарского каганата.

К X в. в Хазарии существовала христ. община. Согласно житию, равноап. Кирилл (Константин), находясь с миссией в Хазарии, ок. 860 г. крестил 200 хазар. Как сообщает аль-Масуди (сер. X в.), в это время в Итиле были «двое [судей] для тамошних христиан, которые судят по закону Инджиля [Евангелия]» (*Гаркави А. Я.* Сказания мусульманских писателей о славянах и русских. СПб., 1870. С. 130). Впрочем, несмотря на принятие правящей хазар. верхушкой в сер. IX в. иудаизма и нек-рое распространение христианства и ислама, основная часть хазар придерживалась язычества.

После падения Хазарии во 2-й пол. X в. часть ее территории вместе с Саркелом (крупный город на Дону, после 965 — рус. крепость Белая Вежа на месте совр. Цимлянского водохранилища) перешла под власть киевских князей, после чего в городе появились христиане. В нач. XII в. рус. правосл. население покинуло Белую Вежу. По Великой степи в XI — нач. XIII в. кочевали племена печенегов, торков и половцев, среди к-рых господствовало язычество; среди половцев были и христиане (хан Юрий Кончакович).

После разгрома монголо-татарами в 1232–1241 гг. половцев, Волжской Булгарии, Руси и Кавказа хан Батый основал гос-во Золотая Орда (см. *Орда*). В течение долгого времени среди населения, жившего на территориях, подвластных Золотой Орде, сосуществовали язычество, буддизм, ислам (в 1313 ставший господствующей религией) и христианство. Среди христ. исповеданий в начальный период монголо-татар. гос-ва заметную роль играло *несторианство*, распространенное среди правящей верхушки, несторианином был старший сын Батые хан Сартак (1255–1256). Хан Берке (1256–1266) преследовал несториан и разгромил их общину в Самарканде. В золотоордынских городах существовали также общины *Яковитской церкви* (об этом свидетельствуют вопросы правосл. Сарайского еп. *Феоноста*, направленные греч. архиереям в 1276) и *Армянской Апостольской Церкви*.

Для окормления правосл. населения поволжских и подонских степей, входивших в состав Орды, а также многочисленных рус. плен-ных, живших в Орде, в 1261 г. была



создана *Сарайская и Подонская епархия* Русской Церкви. Первоначально резиденцией Сарайских архиепископов являлся г. Сарай-Бату (Селитренное городище в Астраханской обл.), затем Сарай-эль-Джедид (предположительно Царёвское городище в В. о.). В сер. XV в., в период войн в распадавшейся Орде, резиденция Сарайских епископов переместилась в Москву, на Крутицы.

В 20-х гг. XIV в. в столице Орды появилась католич. кафедра во главе с францисканцем Стефаном. Францисканцы занимались миссионерством среди кочевников, их проповедь имела успех, при хане Узбеке католики пользовались льготами и владели охранной грамотой. В 1334 г. в Сарае мусульмане убили миссионера-францисканца Стефана Венгерского, к-рого местные католики стали почитать как святого. Прекращение деятельности католиков в Золотой Орде, по-видимому, связано с последствиями похода в 1395 г. войск Тамерлана, опустошивших земли Орды. В образовавшихся после распада Золотой Орды

помешало *Смутное время*. Царицынский воевода Н. М. Плещеев весной 1605 г. признал власть *Лжедмитрия I* и выполнял поручения самозванца в Москве. В 1606 г. Царицын был захвачен и разграблен казаками во главе с самозванцем Илейкой Коровиным («царевич Петр»). К весне 1607 г. появление



Успенский собор и церковь во имя Св. Троицы в Царицыне. Фотография. Нач. XX в. (РГБ)

самозванцев в станицах донских и волжских казаков стало массовым, во главе отрядов астраханских и царицынских повстанцев стояли «царевичи» Иван—Август и Лавр. 18 дек. 1607 г. на пути из Москвы в свою епархию в Царицыне скончался Астраханский архиеп. св.

Город Царицын. Рисунок. XVII в.



Феодосий (Харитонов). Из-за военных действий его тело было предано земле в Казани в следующем году, в 1617 г. перезахоронено в Астрахани.

татар. ханствах и ордах господствовал ислам.

Православие на территории В. о. в сер. XVI — нач. XXI в. После покорения Россией Казанского ханства для окормления правосл. населения Ср. и Н. Поволжья в 1555 г. была образована *Казанская епархия*, в состав к-рой вскоре вошли и земли подчиненного в 1556 г. Астраханского ханства. В 1589 г. воеводы князя Г. О. Засекин-Зубок, Р. В. Алферьев-Нащокин и И. А. Нащокин построили на о-ве Царицын на Волге деревянную крепость и в ней церковь.

В 1602 г. Н. Поволжье стало частью новоучрежденной Астраханской епархии, к к-рой были приписаны все церкви по Волге, «начиная от Саратова к югу, по Медведице и Хопру до Дона». Организационному оформлению новой епархии

После избрания на рус. престол *Михаила Феодоровича* началось восстановление церковной и хозяйственной жизни в Н. Поволжье. В 1614–1620 гг. Царицынская крепость была перенесена на правый берег Волги, в ней построили церкви, по-видимому Иоанно-Предтеченскую и Троицкую, при к-рых в 60-х гг. того же столетия возникли жен. и муж. мон-ри, в 50-х гг. XVII в. в Царицыне упоминается жен. мон-рь в честь Владимирской иконы Божией Матери. В 1670 г. Царицын был взят казаками донского атамана С. Т. Разина. Основная часть местного духовенства не поддержала восставших, однако была принуждена подписать крестоцеловальную грамоту, к-рая призывала к сопротивлению царской власти.

В 20-х гг. XVIII в. правительство принимало меры для христианизации калмыков и расселения их на малоосвоенных землях Поволжья. В 1724 г. в С.-Петербурге был крещен хан калмыков Баксадай Дорджи Тайчин, в свое кочевье между Волгой и Доном, неподалеку от Царицына, он увез походную церковь, устроенную по рисунку имп. Петра I. В 1727 г. в Калмыцкую миссию был определен царицынский

соборный диак. Михаил Протопопов. В 1725–1734 гг. приняли Крещение ок. 1700 калмыков, новообращенных се-

лили в Царицыне, Чугуеве и Астрахани. В 1839 г. в Царицыне открылась школа для детей правосл. калмыков, наиболее активным из учителей был диак. царицынской Преображенской ц. Василий Дилигенский, составивший букварь калм. языка, активно занимавшийся переводом церковных книг на калм. язык.

К кон. XVIII в. в Царицыне действовали 6 храмов (в т. ч. кафедральный Успенский собор, построенный в 1683) и неск. часовен, в Дмитриевске (совр. г. Камышин) — 4 храма. В 1885 г. открылось Царицынское отд-ние Духовно-просветительского союза, ставившего своей целью духовно-нравственное просвещение, миссионерство и борьбу с распространением старообрядчества и сектантства. В 1913 г. на территории буд. В. о. находились 7 мон-рей и ок. 600 храмов, в Царицыне действовали 16 правосл. церквей, завершалось строительство в центре города Александро-Невского собора (освящен в 1918).

В 1682 г. Поместный Собор РПЦ обсуждал проект открытия новых епархий, в т. ч. Царицынской. Астраханский и Терский митр. Никифор, ссылавшийся на малонаселенность и бедность края, выступил против, и проект не был осуществлен. В 1799 г. Царицынский край вошел в состав *Саратовской и Пензенской епархий* (в 1828–1917 именовалась Саратовской и Царицынской). В наст. время границы В. о.



совпадают с границами *Волгоградской и Камышинской епархии* РПЦ (учреждена в 1918, воссоздана 31 янв. 1991). На территории В. о. действуют 244 правосл. прихода, 6 мон-рей (3 муж. и 3 жен.).

А. В. Кузьмин

Старообрядчество, сектантство.

В посл. трети XVII в. старообрядцы активно селились на территории совр. В. о. В кон. 60-х гг. посадский человек из Ельца старообрядец К. Ларионов по прозвищу Косой построил на р. Медведице укрепленный городок, к-рый в 1689 (или 1688) г. был уничтожен царскими войсками. В 1674 г. иером. *Иов (Лихачёв)* основал на р. Чир муж. пуст., в к-рую в 1685 г. из новгородских пределов переселился др. крупный деятель раннего старообрядчества — игум. *Досифей*. Обитель стала широко известна и быстро заселялась, в т. ч. выходцами из Москвы, особенно активно — после стрелецких выступлений в 1682 г.

Правительственные розыски привели к уходу казаков-старообрядцев в глухие места по рекам Хопёр, Медведица и Кумылга. После подавления восстания К. Булавина (1707–1708) царь приказал «все казачьи городки, лежащие по Донцу, Медведице, Хопру, Бузулуку и Иловле, сжечь и разорить до основания, людей рубить и заводчиков сажать на кол», в результате, как говорилось в донесении царицынскому воеводе, «вверху по Дону казаков никого не осталось». Казаки переселились дальше на притоки Дона. Они продолжали перемещаться и позднее: в 1718 и 1733 гг. на Царицынскую линию переселились более 2 тыс. старообрядцев.

Большинство совр. центров старообрядчества в В. о. сложилось в кон. XVII — нач. XVIII в. на основе древних и новосозданных станиц, таких как Михайловская и Кумылженская (на Хопре), Усть-Хопёрская и Усть-Медведицкая (на Дону), Глазуновская и Берёзовская (на Медведице), и хуторов Суровикин, Котельников, Калачёвский (Калач) — между Чиром и Цимлой (ныне Цимлянское водохранилище). Почти в каждом поселении совр. В. о. можно выявить последователей староверия. В 1917 г., по неполным данным, в границах совр. В. о. действовало 30 приходов старообрядцев, приемлющих Белокриницкую иерархию, и 15 приходов *беглопоповцев*.

В Камышине, куда в 1697 г. переселились принадлежавшие к правосл. Церкви выходцы из Казани, в XIX — нач. XX в. проживало менее всего старообрядцев. В то же время 1-й благочиннический округ Камышинского у. (в наст. время в Красноармейском р-не Саратовской обл.) был населен преимущественно представителями разных направлений *поморского согласия* и *странниками-подпольниками*. В 1912 г. в Камышине и в округе числилось более 7500 *беспоповцев*. Др. центром беспоповства был Царицынский у.: на хуторе Купоросный, заводе «Урал—Волга», в с. Н. Ельшанка жили выходцы из Архангельской губ. и с Урала, в 1912 г. в этих поселениях числилось ок. 500 последователей «старой веры». В посл. трети XX в. в Волгограде наряду с общиной брачных поморцев действовало малочисленное сообщество *самокрещенцев*, ведущих начало от симбирско-самарского основателя самокрещенства Матфея Андреевича, отделившегося от поморцев, отрицающих брак.

Отдельные самокресты жили также в Дубовке Царицынского у., основанной в 1718 г. донскими казаками-старообрядцами. В 1785 г. станица была преобразована в посад, в связи с чем казаков отселили в станицы, а в Дубовке появились переселенцы из разных губерний, что привело к возникновению уникального центра религ. разномыслия. В 1912 г. в Дубовке насчитывалось 709 старообрядцев разных согласий и более тысячи последователей сектантских учений. Наряду со старообрядцами, признающими Белокриницкую иерархию, и беглопоповцами, имевшими в Дубовке моленные (в нач. XX в. на средства Ф. Е. Морозовой в городе был построен храм Белокриницкой иерархии), в городе жили отделившиеся от *молокан субботники* и воскресники, *меннониты*, баптисты, толстовцы (см. ст. *Толстой Л. Н.*), последователи небольших сект, напр. «незнайки», восстановить взгляды к-рых на сегодняшний день не представляется возможным.

Субботники отделились от молокан в результате споров о значимости евр. закона, начатых уже основателем молоканства С. М. Уклеиным. После его смерти наиболее последовательным его продолжателем стал крестьянин из Дубовки Сундуков, к-рый, называя Христа

простым человеком, считал Закон Моисея выше Христова. Вместе с единомышленниками он начал праздновать субботу, отменил христ. праздники, соблюдал изложенные в ВЗ пищевые запреты. Основное отличие субботников от жидовствующих, центр к-рых был в соседней Воронежской губ., состояло в том, что субботники не ожидали прихода мессии и были лучше осведомлены о своем вероучении. В кон. XX в. в домах субботников в Дубовке имелись талесы и евр. молитвенники с переводом на рус. язык, представители старшего поколения носили евр. имена.

Появление толстовства на территории совр. В. о., в частности в Дубовке, относится к 90-м гг. XIX в., когда из учителей, купцов и ремесленников под рук. Ф. Х. Грауберга сложился кружок для изучения религиозно-общественных идей Л. Н. Толстого. Кружок быстро набирал влияние, из-за чего его руководителем на 2 года был выслан властями за пределы губернии. Неск. жителей Дубовки состояли в переписке с Толстым. Потомки толстовцев живут в Дубовке в наст. время, у них сохраняются сочинения Толстого с автографами и его письма.

Е. А. Агеева

В наст. время в В. о. зарегистрированы 9 старообрядческих общин. Из них к *Русской православной старообрядческой церкви* (Белокриницкой иерархии) относится 6 (в Волгограде, Калаче-на-Дону, Котельникове, Суровикине, ст-це Берёзовской Даниловского р-на, во Фроловском р-не), к Древлеправославной церкви (беглопоповцам) — 3 (в Волгограде, Михайловке, Камышине).

Российская православная автономная церковь (Суздальская епархия). В 1994 г. в области были зарегистрированы 7 приходов. В наст. время действуют 2 общины, имеющие молитвенный дом в Волгограде, число последователей незначительно.

Католичество. Католич. приходы на территории области появились во 2-й пол. XVIII — нач. XIX в. в результате заселения этих земель иностранными колонистами, гл. обр. немцами. В окт. 1856 г. были учреждены Саратовский деканат с приходами в Камышине и Царицыне и Каменский деканат, включивший приходы в нем. колониях Семёновке и Усть-Грязнухе (Гебель) Камышинского у. В 1899 г. в Нобелевском





нефтяном городке на севере Царицына, где трудились франц. специалисты и рабочие, был построен костел в честь Успения Девы Марии (закрыт в 1935); в 1998 г. был освящен новопостроенный костел во имя свт. Николая. В 30-х гг. XX в. католич. общины в крае были ликвидированы.

В 1977 г. католич. приход был зарегистрирован в пос. Петров Вал. К нач. 90-х гг. в пределах В. о. действовало 6 католич. приходов. В результате отъезда большинства немцев из Поволжья в Германию в 1-й пол. 90-х гг. число католич. приходов сократилось, в 2005 г. на территории В. о. действуют общины в Волгограде, Волжском, Камышине (в сер. 90-х гг. там был построен новый костел), в пос. Петров Вал Камышинского р-на, а также благотворительные орг-ции «Каритас», «Ассоциация Папы Иоанна XXIII».

Протестантизм. Лютеране. В 1762 и 1763 гг. имп. *Екатерина II Алексеевна* в целях ускоренного освоения юж. окраин России издала неск. манифестов, в к-рых приглашала иностранцев поселиться в России и определяла для них места и условия проживания, а также права переселенцев. В основном переселенцами стали лютеране. Во 2-й пол. XVIII в. в Поволжье появились поселения немцев-лютеран — Умёт (Розенберг), Голый Карамыш (Бальцер), Лесной Карамыш (Гримм), В. и Н. Добринка и др. Община гернгутеров на берегу р. Сарпы основала сел. Сарепта (ныне в Красноармейском р-не Волгограда), где в 1772 г. построила кирху; на рубеже XIX–XX вв. бо́льшая часть членов общины вернулась в Германию. К 1880 г. на территории совр. В. о. жили ок. 500 лютеран, к нач. XX в. — ок. 2 тыс. В нем. поселениях имелись молитвенные здания, в частности до 1939 г. лютеране проводили богослужения в кирхе в Сарепте. В 30-х гг. большинство лютеран. общин было закрыто. Во время Великой Отечественной войны немцы были выселены из Поволжья в Сибирь, Казахстан и Ср. Азию.

В кон. 70-х — нач. 80-х гг. в связи с возвращением ранее сосланных немцев в Поволжье, в т. ч. в В. о., количество лютеран. общин возросло, появились общины в пос. Петров Вал, в селах Лебяжьем и Медведицком; к 1983 г. было зарегистрировано 11 общин, построены молитвенные дома в Камышине, Котове, в Палласовке. После отъезда немцев

в Германию в 1-й пол. 90-х гг. численность лютеран уменьшилась, к 2005 г. количество общин сократилось до 4 (в Волгограде, Камышине, с. Лебяжьем Камышинского р-на, в с. В. Еруслан Старополтавского р-на).

Баптисты и евангельские христиане. Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. Поволжье стало местом распространения баптистского движения (в результате деятельности Я. Д. Делякова и Д. И. Мазаева, см. ст. *Баптисты*) и движения евангельских христиан (в результате деятельности И. И. и Я. И. Жидковых). Наиболее крупные общины баптистов и евангельских христиан действовали в селах Пришиб (ныне г. Ленинск), Заплавное и Дубовка. В кон. XIX в. Царицынский у. Саратовской губ. и Пришибский у. Астраханской губ. являлись центрами баптистских общин. На рубеже XIX–XX вв. в Царицыне прошли съезды баптистов, в к-рых приняли участие представители евангельских христиан: в 1898 г. было принято решение о совместной работе, в 1903 г. объединенное движение усвоено наименованием «Евангельские христиане-баптисты» (ЕХБ), утвержденное в 1905 г. В кон. 30-х гг. общины ЕХБ были ликвидированы.

В 1945 г. открылись молитвенные дома ЕХБ в Ленинске, Сталинграде, Фролове, Урюпинске, Михайловке, в 1946 г. — в с. Заплавном Ленинского р-на. В 1954 г. Сталинград посетила делегация Всемирного союза баптистов. В 1977 г. в Волгограде было построено здание молитвенного дома, в к-ром в 1982 г. прошло празднование 100-летия Царицынской—Волгоградской церкви ЕХБ. В 1990 г. в В. о. действовали 17 орг-ций ЕХБ, в 2005 г. — 23 общины, входящие в Российский союз ЕХБ, 17 общин евангельских христиан, входящих в организованный в 1991 г. Союз евангельских христиан в России.

Другие протестантские деноминации. В кон. 40-х — нач. 50-х гг. XX в. в области появились первые общины христиан веры евангельской (пятидесятников), действовавшие без регистрации. К нач. 2005 г. 23 общины были зарегистрированы в В. о. В 1992 г. начала работу Поволжская миссия Российской церкви христиан веры евангельской. В 1982 г. в Палласовке получила регистрацию нем. община «Церковь Божья». В 1995 г. была офиц. оформлена региональная орг-ция «Церкви

«Благодать Иисуса Христа»». В 1992–1996 гг. в результате деятельности иностранных проповедников в В. о. появились общины Евангельского христ. миссионерского союза, Церкви Назарянина, орг-ции *методистов* и *Армии спасения*.

В 80-х гг. XIX в. адвентисты седьмого дня появились в нем. колониях в Донском окр., Астраханской и Саратовской губерниях. В нач. XX в. группы адвентистов действовали в Камышине, в слободе Николаевской, в колонии Кано Николаевского у., в с. Н. Добринка. В 1908 г. Саратовский губернатор разрешил ежегодные собрания адвентистов в Камышине и в 1909 г. в Царицыне. В нач. 1934 г. в Камышине появилась адвентистская община, существовавшая, видимо, недолго. В 1977 г. были зарегистрированы общины в Волгограде и в пос. Петров Вал. В нач. 90-х гг. в В. о. действовали 5 общин, к 2005 г. зарегистрировано 17 общин адвентистов.

Иудаизм. 17 окт. 1888 г. в Царицыне открылась синагога, в 1911 г. в центре города построили хоральную синагогу, община просуществовала до кон. 20-х — нач. 30-х гг. XX в. В 1993 г. в В. о. была зарегистрирована иудейская община. В наст. время насчитывается 9 иудейских общин. Они исповедуют ортодоксальный иудаизм (в подчинении Конгресса еврейских религиозных орг-ций и объединений России и Федерации еврейских общин России) и реформированный иудаизм.

Ислам. К сер. XIX в. в Царицыне действовали 2 мечети, в июне 1919 г. открылась 3-я. В 20-х гг. XX в. после закрытия этих мечетей мусульм. центром области стала мечеть в с. М. Чапурники (ныне Светлоярского р-на), к-рая действовала до 1941 г. и вновь открылась в мае 1946 г. В нач. 80-х гг. были зарегистрированы мусульм. общины в Волгограде, Палласовке, селах Маляевка и Бахтияровка Ленинского р-на, Латошинка Старополтавского р-на; началось строительство мечетей. В В. о. к 2005 г. зарегистрировано 17 мусульм. общин, действует Волгоградское региональное духовное управление мусульман, входящее в Центральное духовное управление мусульман России (центр в Уфе). Большинство мусульман области живут в Волгограде, Волжском, а также в Сурувикинском, Светлоярском, Среднеахтубинском, Ле-



нинском, Быковском, Палласовском, Старополтавском р-нах. Все местные орг-ции относятся к традиционному исламу — суннизму ханафитского *мазхаба*.

Буддизм. Буддизм на территории совр. В. о. появился в 1-й пол. XVII в., после того как в начале столетия калмыки-буддисты получили разрешение кочевать по незаселенным окраинам Российского гос-ва. Постепенно они расселились по рекам Яик (Урал) и Волга (в степях Н. Поволжья), дошли до Дона, где создали Калмыцкое ханство. В сер. XVIII в. правительство стало ограничивать самостоятельность Калмыцкого ханства, в результате большая часть калмыков переместилась на территорию Джунгарии. В нач. XX в. на территории совр. В. о. были известны отдельные приверженцы буддизма.

К 2005 г. в Волгограде зарегистрированы 2 буддийские общины, представляющие направления Карма Кагью (1992) и *Гелугпа* (2000). Руководство ими осуществляют центры в Элисте (Калмыкия).

Новые религиозные движения. Первые сведения о секте *Иеговы свидетелей* в В. о. относятся к 1955 г., нек-рые ее члены работали на строительстве Волжской ГЭС. К нач. 60-х гг. была создана община иеговистов, а в 80-х гг. они уже действовали (до 1990 без регистрации) в Ленинске, Суровикине, Волгограде, Михайловке и в Городищенском р-не. К 2005 г. в области были зарегистрированы 20 иеговистских общин.

В 1992 г. в Волгограде получило регистрацию «Общество сознания Кришны» (см. *Сознания Кришны международное об-во*). В нач. 90-х гг. в В. о. появились по одной орг-ции «Новоапостольской церкви», «Церкви Иисуса Христа святых последних дней» (мормоны), «Церкви Христа на Волге».

Арх.: Архив отдела по связям и содействию религ. организациям аппарата Главы Администрации Волгоградской обл. (Волгоград); Архив уполномоченного Совета по делам религий при СМ СССР (Волгоград); Сообщение М. И. Агеева А. С. Пругавину о толстовцах в Дубовке. 15.01.1913 — РГАЛИ. Ф. 2167. Оп. 1. Д. № 36. Л. 1–3; Полевой дневник Волгоград–Дубовка. Июль 1996 — авг. 1997 г. Агеевой и А. Левашенко. С. 7, 9–12 (архив Е. А. Агеевой).

Ист.: Ведомость о числе раскольников и сектантов в епархии, по донесениям благочинных в 1912 г. Саратов, 1912. С. 28, 48–49; ПСРЛ. Т. 31. М., 1968. С. 206–233; Ответы

К-польского Патриаршего Собора на вопросы Сарайского еп. Феогноста // ПДРКП. Стб. 136–138; Приложение к постановлению Волгоградской областной Думы «О постановке на гос. охрану памятников истории и культуры Волгоградской обл.» от 5 июня 1997 г. № 62/706; *Редькина О. Ю., Савина Т. А.* Гос-во и религ. организации Н. Волги и Дона в XX в.: Сб. док-тов и мат-лов: Кат. культурных зданий. Волгоград, 2002.

Лит.: *Флегматов А., свящ.* Историческая заметка о местном расколе в г. Камышине // Саратовские Ев. 1876. № 24. С. 380–384; № 25. С. 392–397; *он же.* Историческая заметка о местном расколе в посаде Дубровке // Там же. 1884. № 22. С. 587–597; *Смирнов П. С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII в. СПб., 1898. С. 22–27; *Артамонов М. И.* Труды Волжско-Донской археол. экспедиции. М., 1959; *он же.* История хазар. Л., 1962; *Полубояринова М. Д.* Рус. люди в Золотой Орде. М., 1978; *Новосельцев А. П.* Хазарское гос-во и его роль в истории Вост. Европы и Кавказа. М., 1990; *Дубаков А. В.* История РПЦ в Царицыне XVIII — нач. XIX в. // Христианство: Вехи истории: Мат-лы науч. конф. посвящ. 1110-летию со дня блаженной кончины св. равноап. Мефодия. Волгоград, 1996; *он же.* Церковные приходы в Царицыне в XVIII в. // Вопр. краеведения. Волгоград, 1998. Вып. 4/5. С. 56–59; *Тимофеев П. Г.* Хопёр: История, быт, культура. Калининград, 1998. С. 7, 26–29, 49, 62–66, 68–69; *Позднякова О. Г., Садченков Ю. Т.* Религии в междуречье Волги и Дона. Волгоград, 2000; Гос.-церковные отношения в России: свобода совести и ее реализация: Мат-лы науч.-практ. конф. Волгоград, 2001; *Лиценбергер О. А.* Римско-католическая Церковь в России. Саратов, 2001; *Юнак Д.* История церкви христиан адвентистов седьмого дня в России: 1886–1981. Заокский, 2002. Т. 1; *Иванов С. А.* Византийское миссионерство: можно ли сделать из «варвара» христианина? М., 2003. С. 146–149.

Ю. Т. Садченков

ВОЛГОГРАДСКИЙ В ЧЕСТЬ СОШЕСТВИЯ СЯТОГО ДУХА НА АПОСТОЛОН МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Волгоградской и Камышинской епархии), в Волгограде (до 1925 Царицын, до 1961 Сталинград), основан иером. Илиодором (см. *Труфанов*) по благословению Саратовского еп. сщмч. *Ермогена (Долганёва)*.

На приобретенном в 1903 г. архиеп. Ермогеном участке земли в заповедной части Царицына по проекту, утвержденному в 1905 г., были построены небольшая летняя ц. в честь Сошествия Св. Духа на апостолов и дом пономаря, образовавшие Царицынское архиерейское подворье. В 1907 г. к церкви были пристроены трапезная, колокольня, а с сев. и юж. сторон — кирпичные помещения. 1 марта 1908 г. архиеп. Ермоген назначил заведующим

архиерейским подворьем и епархиальным миссионером-проповедником иером. Илиодора, переведенного в Царицын из Житомирской епархии. Проповедническая, общественно-политическая деятельность, а также занятие «отчитками» (см. ст. *Экзорцизм*) и «целительством» иером. Илиодора снискали ему большую популярность в городе. Свято-Духовская ц. не вмещала всех молящихся. Весной 1908 г. рядом с храмом был устроен высокий бревенчатый помост, на к-ром иером. Илиодор совершал богослужения. 28 июля — 3 авг. 1908 г. еп. Ермоген посетил Царицын и подарил Свято-Духовскому храму иконы прп. Серафима Саровского, вмч. Пантелеимона с частицами мощей, Казанский образ Божией Матери, а также благословил иером. Илиодора на строительство при храме муж. мон-ря. Одним из первых насельников архиерейского подворья стал в 1908 г. прмч. *Софроний (Несмеянов)*, служивший до 1910 г. эконормом.

В Царицыне Илиодор развернул агитационную борьбу против революционеров, местной администрации, подстрекал к евр. погромам. Пасхальные богослужения сопровождалось фейерверками и сожжением соломенного чучела — «гидры революции». В 1909 г. указом Святейшего Синода иером. Илиодор был запрещен в служении, в 1910 г. за оскорбление полиции приговорен к месячному аресту. Саратовский губернатор С. С. Татищев направил П. А. *Столытину* рапорт, в к-ром сообщал о недостойном поведении иеромонаха и его последователей и настаивал на выдворении его из губернии. Указом Синода 22 янв. 1911 г. иером. Илиодор был переведен в новосильковский Свято-Духов мон-рь Тульской епархии, однако в февр. 1911 г. самовольно вернулся в В. м. Братия и прихожане архиерейского подворья объявили голодовку с требованием оставить Илиодора настоятелем Свято-Духовского храма. По ходатайству архиеп. Ермогена, Г. Е. *Распутина*, нмц. имп. *Александры Феодоровны* 12 марта 1911 г. постановлением Синода иером. Илиодору было разрешено остаться в Царицыне.

Строительство монастырских корпусов и работы по расширению Свято-Духовской ц. велись с осени 1908 до весны 1911 г. по проекту



братия и прихожане обители рыли катакомбы. Илиодор убеждал своих

*Мон-рь в честь
Сошествия Св. Духа
на апостолов в Царицыне.
Фотография.
Нач. XX в.*

почитателей, что готовит место для погребения ближайших духовных

епархиального архит. В. И. Петропавловского. Архит. комплекс В. м. просматривался со всех точек города и занимал почти весь квартал между улицами Онежской — с северо-запада, Ладужской (ныне ул. Рокоссовского) — с юго-востока, Печерской (ныне ул. Чапаева) — с юго-запада, Невской (ныне просп. Жукова) — с северо-востока. В плане мон-рь представлял собой прямоугольник.

Перестроенный к нач. 1911 г. на средства царицынских купцов (300 тыс. р.), Свято-Духовский храм стал вмещать до 4 тыс. чел. Он представлял собой четверик с венчающим куполом на мощном 8-гранном барабане. Прямоугольная в плане алтарная часть с 4-скатной кровлей и крестом на «яблоке» имела пониженные пристройки жертвенника и диаконника. Входы в храм с сев. и юж. сторон обрамляли тосканские 4-колонные портики, завершенные фронтонами. Примыкавшая к храму обширная трапезная имела по 7 окон с сев. и юж. сторон, высокую 2-скатную кровлю. Главный вход в храм проходил через колокольню, квадратную в плане, с двойными арочными проемами звона. Колокольня венчалась высоким шатром с луковичной главкой.

С сев. и юж. сторон храма располагались 2 П-образных в плане 3-этажных корпуса келий. На 1-м этаже юж. корпуса размещались аудитория, рабочие мастерские, кухни и неск. келий, на 2-м этаже — братские кельи, келья Илиодора. В сев. корпусе размещались школа, рукодельная и кельи. Кельи были рассчитаны на 120 чел. братии и 50 паломников. В одном из помещений иером. Илиодор разместил типографию, где печатались его сочинения и планировался выпуск газ. «Гром и молния». С сент. 1911 г. по инициативе настоятеля под келейными корпусами и алтарной частью храма

чад и «спасения от антихриста, который будет разрушать и осквернять храмы, когда начнутся гонения на православных». К 1911 г. на Царицынском архиерейском подворье жили 3 иеромонаха, 5 монахов, 10 послушников. На праздничные богослужения приходили до 10 тыс. горожан. После литургии братия и миряне собирались на совместную трапезу.

После ссоры и драки с Распутиным в кон. 1911 г. в С.-Петербурге Илиодор лишился поддержки при дворе. 30 нояб. 1911 г. распоряжением обер-прокурора Синода В. К. Саблера он был отстранен от управления подворьем. 17 янв. 1912 г. еп. Ермоген был уволен на покой, а иером. Илиодор сослан во *Флорищеву в честь Успения Пресв. Богородицы пуст.* 23 янв. свящ. Александр Строков возглавил братию Царицынского архиерейского подворья, к-рое в апр. 1912 г. было преобразовано в муж. мон-рь. Настоятелем обители стал архим. Иринарх (Шемановский), но через неск. месяцев сторонники Илиодора добились отстранения архим. Иринарха от настоятельства. Он был назначен главой Русской правосл. миссии в Сеуле.

В нач. 1913 г. В. м. был преобразован в женский, настоятельницей стала мон. Павла (Липовская), в 1915 г. возведенная в сан игумении. Трудом игум. Павлы в В. м. была устроена церковноприходская школа. Летом 1913 г. к зап. части Свято-Духовского храма была пристроена кирпичная зимняя церковь. Прямоугольный в плане храм (34×23 м) поднимался коньком кровли до основания купола летнего храма. Вдоль зап. и боковых стен теплой церкви проходили хоры.

В окт. 1912 г., после публичного объявления о своем отходе от РПЦ, иером. Илиодор был расстрижен и удален из Флорищевой пуст. Нек-рое время он жил близ С.-Петербурга и

на хуторе Большом Мариинской станции 1-го Донского округа, основал секту «Новая Галилея», скрывался в Норвегии, США, но летом 1917 г. поселился в Царицыне. 5 июня 1917 г. сторонники Труфанова провели митинг, на к-ром потребовали вернуть им корпуса В. м. В заявлении от 3 июня 1918 г. Труфанов предложил исполкому Царицына образовать в мон-ре коммуну «Вечной истины», вскоре призвал своих последователей захватить обитель. После начала в Царицыне военных действий между большевиками и анархистским отрядом Петренко Труфанов уехал в Москву.

Летом 1918 г. В. м. был закрыт, насельницы изгнаны, постройки приспособлены под жилье. В 1920 г. на территории мон-ря располагался Царицынский губ. лагерь принудительных работ, в храме — лазарет для заключенных. Весной 1921 г. Труфанов приехал в Царицын, объявил себя «патриархом Царицынским и всяя России» и «рукоположил» ок. 10 «архиереев». На заседании Царицынской губ. комиссии по отделению Церкви от гос-ва 10 апр. 1921 г. было рассмотрено заявление «илиодоровцев» о возврате им храма и 3 комнат для устройства религ. социальной коммуны под рук. Труфанова. Отметив, что община «во главе с иеромонахом Илиодором» организована «на принципах коммунистической жизни», комиссия удовлетворила просьбу общины. Коммуна, занимавшая часть мон-ря, была названа «Вечный мир». В нее вошли 6 крестьянских семей из Николаевского у. и царицынские почитатели бывш. иеромонаха. 21 февр. 1922 г. Губкомпомгол обратился ко всем уездным комитетам с требованием передать церковное имущество в пользу голодающих. Первой на призыв откликнулась коммуна «Вечный мир», пожертвовавшая ценности бывш. мон-ря: облачение, Евангелия, 2 воза икон и лампад. В мае 1922 г., распродав часть монастырского имущества, Труфанов уехал в Берлин, затем в США.

В 1923 г. в корпусах В. м. была устроена комсомольская коммуна, затем — детский дом, в 1929 г. — читальный зал, кинотеатр, в 1931 г. — студенческое общежитие педагогического ин-та. В Свято-Духовском храме размещился кинотеатр. В годы Великой Отечественной войны в кор-

пусах находились ремонтные мастерские, а монастырские катакомбы служили бомбоубежищем для горожан. По нек-рым сведениям, до 40-х гг. XX в. игум. Павла проживала в одном из помещений мон-ря. После 1945 г. В. м. был передан войсковой части. По просьбе командования Сталинградский горисполком 18 нояб. 1957 г. принял решение о разборке храма и корпусов мон-ря и строительстве на их месте новых зданий, «отвечающих современным требованиям и нормам». На месте снесенного Свято-Духовского собора был устроен военный плац.

1 дек. 1991 г. у стен воинской части состоялась молебен о возвращении В. м. новоучрежденной Волгоградской и Камышинской епархии РПЦ. 1 марта 1992 г. В. м. был открыт, 20 апр. 1992 г. в нем состоялось первое богослужение. В июне 1993 г. В. м. посетил Святейший Патриарх Алексий II, передавший братии икону Божией Матери «Троеручица». В дек. 2004 г. братия мон-ря состояла из 18 монахов и 5 послушников. Богослужения совершаются в храме Св. Троицы, освященном на 1-м этаже монастырского корпуса. В нем хранится ковчежец с частицами мощей преподобных Сергия Радонежского, Серафима Саровского, Амвросия Оптинского, Киево-Печерских святых. В обители находится резиденция Волгоградского архиерея, епархиальное управление, духовное уч-ще, *Царицынский правосл. ун-т прп. Сергия Радонежского*, редакция епархиальной газ. «Православное слово», проходят вечерние духовные чтения.

Арх.: ГА Волгоградской обл. Ф. 5. Оп. 1. Д. 5; Ф. 6. Оп. 1. Д. 205, 223, 272, 273, 304, 372; Ф. 19. Оп. 1. Д. 1; Ф. 37. Оп. 2. Д. 12; Ф. 71. Оп. 1. Д. 104, 144, 404, 1637; Ф. 122. Оп. 1. Д. 543, 544; Ф. 129. Оп. 3. Д. 8; ГА Саратовской обл. Ф. 656. Оп. 1. Д. 1051.

Лит.: *Водовозов В.* Изв. с Царицынского театра военных действий // *Современник*. 1911. № 4. С. 346–355; *Гражданов Ю. Д.* Илиодоровщина и правосл. монархизм в России // *Вел. Октябрь и крах непролетарских партий в России*. Калинин, 1989. С. 20–29; *Супрун В., Самойлов Г.* Илиодор мон-рь // *Правосл. слово*. Волгоград, 1991. № 4. С. 7; *Пряникова Н. В.* Илиодор в Царицыне // *Проблемы отеч. истории*. Волгоград, 1993; *Болотова Е. Ю., Савицкая О. Н.* Деятельность Илиодора (С. Труфанова) в Царицыне // *Вопр. краеведения*. Волгоград, 1998. Вып. 4/5. С. 90–93; *Редькина О. Ю.* Илиодор в Сов. России: 1918–1922 гг. // *Стрежень*. Волгоград, 2001. Вып. 1. С. 164–168; Гос-во и религиозные организации Ниж. Волги и Дона в XX в.: Сб. док-тов и мат-лов / Сост. О. Ю. Редькина и Т. А. Савина. Волгоград, 2002; *Серебряная В. В.* Культовое зодчество Волгоградской обл.

Волгоград, 2002; *она же.* Храмовое зодчество Царицына XVIII – нач. XX в. // *Стрежень*. 2002. Вып. 2. С. 267–280; *Очерки по истории Волгоградской епархии РПЦ*. Волгоград, 2003; *Боев А.* Царицынский Свято-Духов муж. мон-рь // *Рус. мон-ри*. Новомосковск; М., 2004. С. 443–455.

А. В. Дубаков, В. В. Серебряная

ВОЛЖИН Александр Николаевич (8.05.1860, с. Берёза Дмитриевского у. Курской губ. – 2.01.1933, Ницца), обер-прокурор Святейшего Синода (30 сент. 1915 – 7 авг. 1916). Из дворян. Окончил гимназический и университетский курсы в Лицее цесаревича Николая в Москве, учился на юридическом фак-те Московского ун-та. 24 нояб. 1889 г. определен на службу в МВД, избран предводителем дворянства Ольгопольского у. Подольской губ., с 15 дек. 1897 г. предводитель дворянства Подольской губ. С 20 февр. 1904 г. исполняющий должность седлецкого губернатора, утвержден в этой должности 6 дек. 1907 г. Со 2 сент. 1913 г. первый губернатор новоучрежденной Холмской губ. С 7 июля 1914 г. директор Департамента общих дел МВД. Имел чин действительного статского советника (с 1910), придворное звание камер-юнкера (с 1896), камергера (с 1902), гофмейстера (с 1914).

30 сент. 1915 г. был назначен исполняющим должность обер-прокурора Святейшего Синода, 1 янв. 1916 г. утвержден в должности. При В. была введена новая форма доклада обер-прокурора императору – при первоприсутствующем члене Синода. Были сделаны распоряжения о передаче части дел от епархиальных архиереев викарным, о неукоснительном посещении архиереями всех приходов своих епархий. Обер-прокурор поддержал идею Синода об учреждении в России 7 митрополий, но она не была реализована.

В. пытался учитывать позицию Синода и одновременно «чутко прислушиваться к голосу законодательных учреждений», что было почти невозможно из-за глубокого конфликта между Синодом и *Государственной думой*. Деятельность В. проходила также под сильным давлением со стороны Г. Е. *Распутина* и его сторонников. В 1915 г. состоялись перевод Петроградского митр. сщмч. *Владимира (Богоявленского)* в Киев и назначение (под влиянием Распутина и вопреки мнению В.) на

Петроградскую кафедру митр. *Питирима (Окнова)*, к-рый стал решительным противником В. Имп. нмч. *Александра Феодоровна* в результате этого конфликта стала относиться к В. негативно, говорила, что «он совершенно неподходящий человек для занимаемого им поста» (Переписка Николая и Александры Романовых. М.; Л., 1926. Т. 4. С. 207). В дальнейшем обострение противоречий привело к отставке В., к-рый 7 авг. 1916 г. был уволен и назначен членом Гос. совета. 1 янв. 1917 г. назначен к присутствию в Гос. совете на 1917 г., входил в группу правых.

В. был награжден гос. наградами, в т. ч. орденами св. Анны 1-й степени и св. Владимира 3-й степени.

После *Февральской революции 1917 г.* В. уехал на юг России. 5 мая 1917 г. оставлен за штатом на общем основании, 14 дек. уволен со службы в числе др. членов Гос. совета по назначению. В марте 1918 г. эмигрировал из Одессы. Жил на Мальте, в Италии, Германии, в последние годы – во Франции, в Ницце, где и похоронен на рус. кладбище Кокад.

Арх.: РГИА. Ф. 797. Оп. 85. Д. 126; Ф. 1162. Оп. 6. Д. 91.

Ист.: *Белецкий С. П.* Восп. // *Архив рус. революции*. М., 1991. Кн. 6. Т. 12. С. 22–30; *Шавельский Г. И., протопр.* Восп. посл. протопресвитера рус. армии и флота. М., 1996. Т. 1. С. 373, 386–391.

Лит.: *Фруменкова Т. Г.* Обер-прокуроры Святейшего Синода (1722–1917) // *Из глубины времен*. СПб., 1994. [Вып.] 3. С. 20–29; *Фирсов С. Л.* Правосл. церковь и гос-во в посл. 10-летие существования самодержавия в России. СПб., 1996; *Незабытые могилы*. М., 1999. Т. 1. С. 604; *Шилов Д. Н.* Гос. деятели Рос. империи, 1802–1917: Биобиблиогр. справ. СПб., 2001. С. 132–134.

А. А. Бовкало

ВОЛКОВО КЛАДБИЩЕ, центр старообрядцев-*федосеевцев* в С.-Петербурге. Основным местом первоначального расселения старообрядцев в сев. столице была обращенная к Москве юго-вост. часть города. В XVIII–XIX вв. федосеевское согласие, возглавляемое состоятельными предпринимателями, было преобладающим среди последователей «старой веры» в С.-Петербурге. Первая известная федосеевская моленная в городе была основана в 1723 г., в 1767 г. ее перенесли в густонаселенное место к Семёновскому мосту через р. Фонтанку, моленная получила название Косцовской (или Филипповской), по имени владельца



здания петербургского купца 1-й гильдии Ф. Ф. Косцова.

В 1777 г. в ответ на просьбу федосеевцев Д. Воробьева и П. Волкова о выделении места для погребения умерших было предоставлено Волково поле на окраине города в Каретной (позднее Александро-Невская) части, за р. Монастыркой. Там федосеевцы построили небольшую деревянную моленную, жизнь которой на первых порах осложнялась разногласиями с наставником, не всегда соблюдавшим строгий федосеевский устав. В 1778 г. было решено обратиться к И. А. Ковылину с просьбой прислать наставника, из Москвы приехал П. Фёдоров. В последующие годы отношения между московским Преображенским кладбищем и В. к. окрепли, по настоянию Ковылина и Косцова общины собирались в Москве для обсуждения насущных вопросов. В 1784 г. на В. к. были возведены каменные моленная и при ней богадельня. Чинное богослужение, значительное число прихожан, состоятельные попечители сделали В. к. одним из центров российского старообрядчества. Имп. Павел I Петрович, имевший план объединить старообрядцев-беспоповцев, заинтересовался Косцовым. Купец был арестован, подвергнут увещанию, не достигшему цели, затем заточен в Петропавловскую крепость, где находился до восшествия на престол Александра I Павловича.

В 1807 г. с разрешения правительства В. к. было расширено, на нем построили 2-этажную каменную моленную с 3 флигелями, богаделенные корпуса. В нач. 1809 г. на В. к. прошел собор федосеевцев, принявший постановление о смягчении отношения к староженам и новоженам (см. статьи *Беспоповцы*, *Брак* (разд.

Брак у старообрядцев)) и ужесточивший порядок присоединения к федосеевцам поморцев (см. *Поморское согласие*). Наставник В. к. купец Я. В. Холин подготовил соборное постановление, которое было послано на утверждение на Преображенское кладбище в Москву. Из-за смерти Ковылина, войны 1812 г. и разногласий в Преображенской общине утверждение постановления (кроме статьи о «половинках») состоялось в 1818 г. В это время попечителями В. к. являлись купец Сухачёв и подрядчик А. Яковлев, имевшие богатых покровителей, обеспечивавших внешнее благополучие общины. Наставниками общины были И. Тиханов, Г. Н. Ошара, проповедовавший скорое пришествие *антихриста*, и А. Алексеев-Каинов, или Варагин, — «бывший председатель в Петербурге многих соборов своей церкви и учредитель на оных правил».

В 1820 г. городские власти установили особые правила для В. к., распространявшиеся и на др. федосеевские общины. Полиция должна была наблюдать за всеми действиями федосеевцев, иметь список лиц, находившихся в богадельнях, проверять наличие паспортов. В 1829 г. федосеевцы получили разрешение от с.-петербургского военного генерал-губернатора вести книги для записи переходивших в старообрядчество из правосл. Церкви, после протеста С.-Петербургского митрополита разрешение было отменено. Несмотря на ужесточение гос. политики в отношении старообрядцев, община В. к. росла.

В апр. 1847 г. богадельня В. к. была подчинена городскому Попечительскому совету общественного призрения. В кон. 1852–1853 гг. она стала городской, наряду со старообрядцами в нее помещали православных, для которых одна из моленных В. к. была освящена как правосл. храм. В управлении бо-

лялись Фирс, Антоний и Митрофан. В 1866 г. (по др. сведениям, ок. 1875) купцы-федосеевцы В. Долгов, Е. С. и Ф. С. Егоровы, В. Глотов с разрешения властей возвели над одним из богаделенных зданий 3-й этаж с куполом, увенчанным 8-конечным крестом. Постройка была названа Александровским отделением, в ней должны были разместиться помещения для призываемых и школа для детей старообрядцев. Главными попечителями В. к. в кон. 70-х гг. являлись купцы 1-й гильдии Е. С. Егоров (состоявший также попечителем Преображенского кладбища) и А. И. Латынин.

В посл. четв. XIX — нач. XX в. на молениях на В. к. присутствовали от 6 до 10 тыс. старообрядцев, на одном пении 18 клирошанок отдавалось предпочтение в сравнении с исполнением на Преображенском кладбище в Москве, службой руководила уставщица Ульяна Кондратьевна. Наставниками на В. к. были Симеон, Иоанн и Агафон, расходившиеся в своих воззрениях на брак: Иоанн был снисходителен к брачному, Симеон придерживался строгих правил и требовал от всех поженившихся развода на «чистое житие», Агафон также был близок к полному отрицанию брака. При кладбище существовала значительная б-ка. Рукописное собрание Волковского молитвенного дома в наст. время составляет отдельный фонд в РНБ.

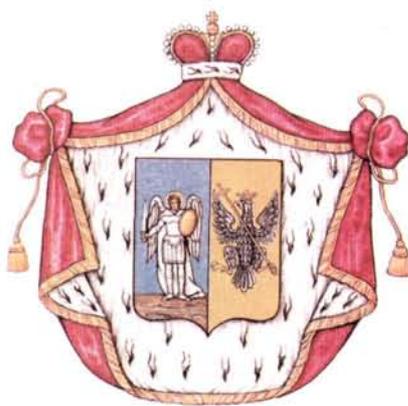
8 февр. 1907 г. федосеевская община В. к. была зарегистрирована С.-Петербургским губернским правлением. В 1920 г. общине вернули моленную с колокольней (отнятую в 1853 г.), расположенную у входа на кладбище (набережная р. Волковки, д. 3). Наставниками в 20–30-х гг. на В. к. являлись Т. Т. Дубковский, Гурий, Павел. Клиросами, на которых пели только женщины, строго соблюдавшие безбрачие, руководили головщицы Феодосия Ивановна и Ирина Ивановна. 14 июня 1934 г. моленная на В. к. была закрыта, здание передали детской больнице. Часть общины переместилась в моленную в Гатчине, др. члены общины со временем стали прихожанами поморской моленной. В 1948 г. старообрядцы безуспешно ходатайствовали о возвращении им Волковской моленной. В наст. время перестроенное здание бывш. моленной на В. к. занято учреждением здраво-



Старообрядческая моленная на Волковом кладбище. Гравюра. 1881 г. (РГБ)

гадельней для наблюдения за старообрядцами участвовал чиновник Мин-ва внутренних дел. В 50-х гг. на В. к. наставниками федосеевцев яв-





Герб рода Волконских

охранения, др. старообрядческие постройки кладбища разрушены. Ист.: Словарь и Каталог, или Библиотека, Павла Онуфриева Любопытного. М., 1997; Циркулярное письмо Особенной канцелярии по секретной части МВД рижскому военному губернатору 29 мая 1820 г. «О злоупотреблениях раскольников феодосиевского согласия, или беспоповщины» // *Агеева Е. А.* Из истории староверов Зап. Причудья в XIX ст.: (По док-там Ист. архива Эстонии) // *Очерки по истории и культуре староверов Эстонии.* Тарту, 2004. С. 107–110. Лит.: *Нильский В., свящ.* Раскол в С.-Петербурге: Моленная Косцова и Волковское феодосеевское кладбище // *Истина.* Псков, 1877. Кн. 55. № 11–12. С. 1–69 (2-я паг.); *он же.* О волковских совр. петербургских наставниках // Там же. 1878. Кн. 57. С. 1–48 (2-я паг.); *он же.* Из совр. жизни в расколе: Петербургские феодосеевцы // ЦВ. 1892. № 49. С. 774–776; Новое здание на Волковском кладбище // Там же. 1889. № 2. С. 36–37; *Животов Н. Н.* Церк. раскол Петербурга в связи с общероссийским расколом: Очерки: старообрядцы беспоповцы, поповщины, сектанты разных толков и учений. СПб., 1891. С. 46–66; *Землянский М., свящ.* О числе глаголемых старообрядцев С.-Петербургской епархии и обращении таковых на путь истины // СПбДВ. 1895. № 18. С. 399–400; *Шамарин В. В.* 275 лет староверию в Петербурге: (Краткий ист. очерк) // Календарь Древлеправосл. Поморской церкви на 1998 г. [М., 1997]. С. 54–61; *Расков Д. Е.* Кушцы-староверы в экономике С.-Петербурга // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2000. Вып. 8. С. 53–57; *Пивоварова Н. В.* Старообрядческие моленные Петербурга XVIII – 1-й пол. XIX в.: (по мат-лам РГИА) // Три века синтеза церк. и светского искусства. Ораниенбаум, 2003. С. 150–156.

Е. А. Агеева

ВОЛКОНСКИЕ, один из знатнейших рус. княжеских родов, потомков старшей ветви черниговских Ольговичей. Прямым предком В. является св. блгв. вел. кн. *Михаил Всеволодович* Черниговский († 1246). Его внук, кн. Иоанн Юрьевич, владел «дольницей» в Тарусском княжестве и вместе с родными братьями в 1-й четв. XIV в. принимал участие в продаже Киевскому митр. свт. *Петру* части родовых земель в верховьях р. Оки, на к-рых в XIV в. возник 1-й в Сев.-Вост. Руси митрополичий город — Алексин. Наследники кн. Иоанна Юрьевича Тарусского и Волконского, князя Федор и Мстислав Тарусские, в составе войск св. блгв. вел. кн. *Димитрия Иоанновича* Донского участвовали в битве с ордой Мамаю на Куликовом поле, где погибли 8 сент. 1380 г. С кон. XIV — нач. XV в., когда Тарусское княжество окончательно распалось на неск. мелких уделов, а г. Таруса перешел под власть вел. кн. *Василия I Димитриевича*, столь-

ным городом предков В. стал Волконск (совр. Тимофеевское городище). Здесь В. построили церкви во имя Пречистой Богородицы и св. князей *Бориса и Глеба*. В сер. — 2-й пол. XV в. нек-рые В. служили правителям *Литовского великого княжества* и *Воротынского княжества*. Представители старшей ветви В., внуки живших в 1-й пол. XV в. князей *Константина, Иоанна и Феодора* Конинских, на рубеже XV–XVI вв. служили всем родом вел. кн. *Иоанну III Васильевичу* со своих земель, расположенных в Алексинском и Тульском уездах. В. принимали активное участие в береговой службе и отражении набегов крымских татар, строили осадные дворы в Туле и Переяславле Рязанском. В сер. XVI в. они попадают в Государев двор, к этому же времени относятся первые вклады В. в *Троице-Сергиеву лавру*. Особым вниманием со стороны В. также пользовался *белёвский в честь Преображения Господня муж. мон-рь*. В XVI — нач. XVIII в. в обе обители от имени В. неоднократно поступали наиболее крупные денежные и вещевые вклады. Связь с Троице-Сергиевой лаврой позднее помогла В., когда в 1686 г., во время их спора с кн. Оболенскими, власти обители, основываясь на документах своего архива и рукописного собрания, подтвердили их происхождение из рода тарусских князей.

На службе в Москве В. возвышаются во 2-й пол. XVI в., в т. ч. благодаря многолетней воеводской службе представителей младшей ветви В. — кн. *Андрея Романовича* († после 1599) и его племянника кн. *Григория Константиновича Кривого* († 1634), отстоявших, в частности, находясь в осаде 27–29 авг. 1592 г. во время русско-шведской

войны, *Соловецкий в честь Преображения Господня муж. мон-рь*. Окольничий кн. Г. К. Кривой, видный рус. дипломат, при Патриархе *Филарете* стал начальником Патриаршего двора, был главой Челобитного приказа (1628). Его родной брат, кн. *Михаил Хромой*, в 1594 г. построил в Сибири г. Берёзов, в 1598 г. был на воеводстве в Тобольске, в нач. XVII в. принимал участие в борьбе с интервентами. В 1610 г. он погиб при обороне *Пафнутиева Боровского мон-ря* от войск Яна Сапеги. В том же году один из В., Федор Федорович Меринок († 1665), вместе с Патриархом смчч. *Ермогеном* принял активное участие в свержении царя *Василия Иоанновича* Шуйского. В 1634 г. за героическую оборону крепости Белой от польск. войск Меринок получил от царя *Михаила Федоровича* чин окольничего. В 1648 г. он стал членом комиссии по составлению нового «Уложения», а в 1650 г. за участие в «сыске» и подавлении восстания в Пскове получил звание боярина, первым из В. удостоившись высшего думного чина. В XVII в. многие В. служили в моск. дворянах, стольниках и стряпчих, часто исполняя воеводские должности и посольскую службу, а со 2-й пол. XVII в. В. стали постоянно получать думные чины. При имп. *Петре I Алексеевиче* род В. окончательно вошел в число наиболее знатных фамилий России.

Из старшей ветви рода В. происходит кн. Григорий Семенович (1742–1824), оренбургский ген.-губернатор, член Гос. совета. Его сын кн. Сергей (1788–1865) был героем войн 1807–1814 гг. с имп. Наполеоном, в 1825 г. принял участие в восстании декабристов.

Ист.: ПКМГ. Ч. 1: Писцовые книги XVI в. Отд. 1–2 (по указ.); ТКиДТ; АФЭХ. Ч. 2–3; Описи Царского архива XVI в. и архива Польского приказа 1614 г. М., 1960; Разрядная книга 1475–1598 гг. М., 1966; АРГ, 1505–1526 гг.; ПСРЛ. Т. 8. М., 2001; Т. 12–14. М., 2000; Т. 35. М., 1980; ВКТСМ; АСЗ. Т. 1–2; *Станиславский А. Л.* Труды по истории Государева двора в России XVI–XVII вв. М., 2004 (по указ.).

Лит.: *Иванов П. Я.* Алф. указ. фамилий и лиц, упом. в боярских книгах, хранящихся в 1-м отд-и моск. архива Мин-ва юстиции. М., 1853; *Барсуков А. П.* Списки городовых воевод и др. лиц воеводского упр-я Моск. гос-ва XVII ст. СПб., 1902 (по указ.); *Троицкий Н. И.* Березовское городище и древний удельный г. Волконск. Тула, 1904; *Павлов А. П.* Государев двор и полит. борьба при Борисе Годунове (1584–1605 гг.). СПб., 1992 (по указ.);

Шеков А. В. Верховские княжества: (Кр. очерк полит. истории. XIII — сер. XVI в.). Тула, 1993.

А. В. Кузьмин

К роду В. принадлежал ряд видных деятелей рус. католич. движения.

Зинаида Александровна (3.12. 1789, Дрезден — 24.01.1862, Рим), кнг., писательница. Дочь рус. дип-



Кнг. З. А. Волконская.
Худож. Д. де Ромилли. 1831 г.
(ГМП)

ломата, посланника в Дрездене и Турине кн. А. М. Белосельского-Белозерского и В. Я. Татищевой. Под рук. отца получила домашнее образование; первоначально почти не знала рус. языка. В 1807 г. стала фрейлиной имп. *Марии Феодоровны*. В 1808 г. состояла в свите прусской кор. Марии Луизы. 3 февр. 1811 г. вышла замуж за флигель-адъютанта имп. *Aлександра I Павловича* кн. Н. Г. Волконского. Вместе с мужем входила в свиту имп. Александра I во время заграничных походов рус. армии 1813–1814 гг. и Венского конгресса 1814–1815 гг. Находясь за границей, З. А. играла на сценах частных театров, стала известна своим сценическим, певч. и муз. дарованием. В сер. 1817 г. приехала в Россию, с кон. того же года жила в Одессе, где ее дом стал центром культурной жизни города и где неоднократно бывали поэт К. Н. *Батюшков*, аббат Ш. Э. *Николь* и др. По возвращении в С.-Петербург она работала над циклом повестей «*Quatre nouvelles*» (Четыре повести. М., 1819). В 1820–1822 гг. жила в Риме, участвовала в постановке муз. драмы о Жанне д'Арк, написанной ею на итал. языке. В ее рим. доме был устроен ар-

тистический салон, в к-ром бывали рус. художники К. П. *Брюллов*, Ф. А. *Бруни*, С. Ф. *Щедрин*, франц. худож. О. Верне, дат. скульптор Б. Торвальдсен и др. В 1822–1823 гг. З. А. занималась изучением рус. языка, рус. истории и археологии, готовила к публикации историческую повесть о древнем слав. язычестве «*Tableau Slave du V^{me} siècle*» (Славянская картина 5-го века. Р., 1824), за к-рую в 1825 г. была избрана почетным членом Об-ва истории и древностей российских. В 1824 г. вернулась в Москву, ее дом стал литературно-художественным и философским салоном, к-рый посещали А. С. *Пушкин*, Е. А. Баратынский, Д. В. Вeneвитинoв, И. В. *Киреевский*, посвятившие З. А. стихи, В. А. *Жуковский*, П. Я. *Чаадаев*, А. С. *Хомяков*, А. Н. *Муравьев* и др. В 1825 г. она выступила с инициативой создания в Москве «Русского общества» по образцу европ. академий. В 1826 г. опубликовала свое первое стихотворение на рус. языке «*Aлександр I*», за к-рое была удостоена звания почетного члена Об-ва любителей российской словесности при Московском ун-те. После востания декабристов, в к-ром принимал участие брат ее мужа С. Г. Волконский, З. А., открыто выражавшая им сочувствие, оказалась под надзором полиции. В 1829 г. она вместе с сыном покинула Россию и поселилась в Риме. Продолжала публиковать различные лит. произведения в рус. печати, в нач. 30-х гг. с целью культурного сближения России и Европы предлагала создать при Московском ун-те Эстетический музей. В обсуждении проекта принимали участие славянофилы М. П. *Погодин* и С. П. *Шевырев*.

В 1833 г. после тяжелой нервной болезни (согласно ее собственному признанию) З. А. перешла в католицизм, к эстетике и культурным традициям к-рого она тяготела с юности, но при этом она оставалась привержена правосл. обычаям и неоднократно выражала желание получить духовное окормление в католич. храмах *византийского обряда*. После перемены вероисповедания в ее рим. доме образовался культурно-религ. салон, в к-ром часто бывали мн. известные католич. деятели. Княгиня поддерживала тесные контакты с папами Римскими *Григорием XVI* и *Пием IX*, кардиналами и представителями Римской курии. По воспо-

минаниям современников, она активно занималась распространением католич. идей среди сотрудников рос. дипломатического корпуса в Риме и рус. путешественников, гостивших в ее доме. В 1838 г. совместно с польск. католиками И. Кайсевичем и П. Семененко З. А. проводила религиозно-лит. беседы с Н. В. *Гоголем*, безуспешно пытаясь склонить его к принятию католицизма. Ее стараниями из Православия в католичество перешли ее муж и сестра М. А. Белосельская-Белозерская (Власова), во многом под влиянием З. А. сформировались католич. симпатии у проживавшей в Риме ее дальней родственницы Е. Г. Волконской. Сын З. А., рус. дипломат кн. А. Н. Волконский, оставался православным, но благодаря матери пользовался доверием в католич. кругах, что помогало ему осуществлять дипломатические контакты между Россией и Папским престолом. В 1839 г. З. А. принимала на рим. вилле цесаревича Александра Николаевича (буд. имп. *Aлександр II*), обратившись к нему с призывом содействовать делу воссоединения Церквей. В том же году, после офиц. объявления о переходе З. А. в католичество, российский имп. *Николай I Павлович* распорядился конфисковать ее имущество, оставшееся в России, но основная его часть уже была переведена на имя сына. В кон. 40-х гг. З. А. участвовала в деятельности т. н. Восточного об-ва, созданного в Риме для католич. прозелитизма среди православных и оказания помощи по их присоединению к Римско-католической Церкви, принимала участие в создании монашеской конгрегации *воскресенцев*, оказывала поддержку конгрегации адораток Крови Христовой, содействовав открытию в Риме их мон-ря и школы. В последние годы жизни она активно занималась благотворительной деятельностью, оказывала материальную помощь рим. беднякам и нуждающимся, делала большие пожертвования на содержание католич. храмов и мон-рей. Погребена в ц. святых Викентия и Анастасия в Риме.

Соч.: Слав. картина 5-го в. // Пер. П. И. Шаликова. М., 1825; Сказание об Ольге // Моск. наблюдатель. 1836. Авг. Кн. 1. С. 286–310; Окт. Кн. 1. С. 308–330; *Œuvres choisies*. P.; Karlsruhe, 1865; Соч. П.; Карlsruhe, 1865.

Ист.: *Aлександр I*. Письма к З. А. Волконской // СБРИО. 1868. Т. 3. С. 310–316; *Белозерская Н. А.* Кн. З. А. Волконская // ИВ.



1897. Т. 67. № 3. С. 939–972; Т. 68. № 4. С. 131–164.

Лит.: *Tappin M. A.* З. Волконская и ее время. М., 1916; *Gorodetzky N.* Princesse Z. Volkonsky // OSP. 1954. Vol. 5. P. 93–106; *idem.* Z. Volkonsky as a Catholic // SEER. 1960. Vol. 39. P. 31–43; *Trofimoff A.* La princesse Z. Volkonsky: De la Russie impériale à Rome des Papes. R., 1966; *Бочаров И., Глушаков Ю.* Рус. мемориал в Риме // История: Науч.-попул. очерки. М., 1985. С. 70–81; Z. Volkonsky: A Life in Letters. Camb. (Mass.), 1988; *Mucha V.* Rosjanie wobec katolicyzmu. Łódź, 1989; *Гамзкова Т. З.* Волконская // Истина и жизнь. 1992. № 6. С. 27–31; *Каццола П.* Русская католичка в папском Риме: З. Волконская // Россия и Италия. М., 1996. Вып. 2. С. 84–93.

В. П. Пономарёв

Елизавета Григорьевна (19.10.1838, Рим — 15.02.1897, С.-Петербург), кнг., писательница, идеолог рус. католич. движения. Дочь гофмейстера светлейшего кн. Г. П. Волконского и гр. М. А. Бенкендорф. Детские и юношеские годы провела в Риме, где ее отец служил в рус. миссии при Папском престоле. В молодости была тесно связана со своей дальней родственницей З. А. Волконской, к-рая оказала влияние на формирование у нее симпатий к католицизму. 24 мая 1859 г. в Женеве сочеталась браком с кн. М. С. Волконским (1832–1909), сыном декабриста С. Г. Волконского, представителем др. ветви рода. В том же году вместе с мужем переехала в Россию, где много времени уделяла воспитанию своих детей, писала стихи, картины, изучала и обрабатывала матлы по родословной князей Волконских. В петербургском доме княгиня организовала салон, ставший одним из центров культурной жизни столицы. Среди посетителей ее салона были Ф. И. Тютчев, Я. П. Полонский, А. К. Толстой, А. Н. Майков, И. С. Тургенев. В кон. 70-х гг. познакомилась с Вл. С. Соловьёвым, с к-рым в посл. ее связывала тесная дружба. При финансовой поддержке Е. Г. в 1887 г. в Загребе Соловьёв издал 1-й т. своего соч. «История и будущность теократии».

С 70-х гг. Е. Г. занималась изучением истории древней Церкви, трудов Вселенских Соборов и святоотеческого наследия. В 1885 г. начала работу над составлением книги по истории Церкви, Вл. Соловьёв оказывал ей непосредственную помощь. В сочинении излагалась апология католич. учения о примате Римского епископа на основании выписок из творений вост. отцов Церкви и документов Вселенских Соборов, а также приводились до-



Кнг. Е. Г. Волконская.
Гравюра В. Унгера. Кон. XIX в.
(РГБ)

воды о тенденциозных искажениях, якобы имеющих в рус. переводах святоотеческих текстов. В нояб. 1887 г., во время пребывания в Риме, княгиня перешла в католицизм. В 1888 г. в Берлине анонимно было издано сочинение Е. Г., получившее название «О Церкви: Ист. очерк». Перемена вероисповедания и выход книги вызвали широкий общественный резонанс, однако имп. Александр III Александрович оградил княгиню от уголовного преследования за отступление от Православия и католич. пропаганду, заявив: «Для меня все-таки она останется православной» (*Волконский*. Мои воспоминания. С. 123). По решению Святейшего Синода офиц. оппонентами для богословского опровержения соч. «О Церкви» были назначены проф. КазДА Н. Я. Беляев, проф. СПбДА А. Л. Катанский и настоятель Казанского собора в С.-Петербурге прот. А. А. Лебедев, составившие и опубликовавшие в 1889 г. ряд работ, посвященных критическому рассмотрению книги (*Беляев Н. Я.* О католицизме: Крит. заметки по поводу загранично-рус. апологии папства. Каз., 1889; *К[атанский]*. Правосл. и римско-католич. понятие о Церкви: по поводу изданного соч. «О Церкви» // ЦВ. 1889. № 7. С. 113–116; № 8. С. 133–135; Нечто о сист. фальсификации учения о Церкви у папистов // Там же. № 7. С. 117–118; Кто искажает историческую истину? // Там же. № 8. С. 139–141; № 9. С. 156–159; О наших переводах отеческих творений и нашем духовном просвещении // Там же. № 10. С. 178–180). В ответ на правосл. богосл. критику В. подготовила кн. «Церковное предание и

русская богословская литература: Крит. сопоставление» (Фрайбург, 1898). Сама книга была издана стараниями сына, С. М. Волконского, уже после смерти Е. Г.

Свой переход в католицизм Е. Г. обосновывала стремлением к воссоединению между Православной и Римско-католической Церквами, для чего она предлагала создать «общество молитв о соединении Церквей», куда она хотела пригласить и представителей правосл. духовенства. В С.-Петербурге вокруг Е. Г. постепенно образовалась небольшая группа рус. католиков, ставшая основой для рус. католич. движения. Перед смертью княгиня получила телеграмму с благословением от папы Льва XIII и приняла последние таинства от католич. пресвитера ц. св. Екатерины в С.-Петербурге доминиканца А. Лагранжа. Семья Е. Г. выражала желание совершить ее погребение в соответствии с обрядами Православной Церкви, но получила категорический отказ со стороны Святейшего Синода. Отпевание состоялось в католич. ц. св. Екатерины. Похоронена на семейном кладбище в родовом имении Фальль (ныне Кейла-Йоа, близ Таллина, Эстония).

Соч.: О Церкви: Ист. очерк. В., 1888. СПб., 1909²; Род князей Волконских. СПб., 1900. Лит.: *Соловьёв Вл. С.* Некролог на смерть кнг. Е. Г. Волконской // Русь. 1897. № 32; *он же*. Письма (записки и телеграммы) кнг. Е. Г. Волконской // Собр. соч. Брюссель, 1969. Т. 11. С. 423–451; *Волконский С. М.* Мои воспоминания: Лавры. Странствия. М., 1992. Т. 2. С. 118–137; *Волконский П. М.* Краткий очерк организации Русской католической Церкви в России // Символ. 1997. № 38. С. 147–150; *Мурашев А. А.* Кнг. Волконская // Новая Юность. М., 1999. № 3. С. 214–223.

А. А. Мурашев, В. П. Пономарёв

Сергей Михайлович (4.05.1860, имение Фальль, близ Ревеля (Таллина) — 25.10.1937, Ричмонд, шт. Вирджиния, США), кнг., театральный деятель, писатель, публицист. Сын кн. М. С. Волконского и кнг. Е. Г. Волконской. В 1880–1884 гг. обучался на историко-филологическом фак-те С.-Петербургского ун-та. По окончании ун-та служил в земских учреждениях Борисоглебского у. Тамбовской губ. В 1893 г. представлял Мин-во народного просвещения на Чикагской всемирной выставке, присутствовал на проходившем в Чикаго I Всемирном конгрессе религий. В 1896 г. прочел цикл лекций по рус. истории и лит-ре в Лоуэллском и Колумбийском колледжах,



в Чикагском, Корнеллском, Гарвардском ун-тах. В 1899–1901 гг. служил директором имп. театров, с нач. 1900-х гг. занимался театральной критикой и изучением теории и практики режиссуры, вопросами профессиональной подготовки актеров. Во время первой мировой войны в своем имении Павловка (Борисоглебский у.) организовал лазарет для раненых. После *Октябрьской революции 1917 г.* остался в России, читал лекции по искусству чтения и рус. лит-ре в Тамбовском народном ун-те. В 1918–1921 гг. преподавал в различных театральных и лит. кружках и студиях Москвы, в 1918–1919 гг. входил в состав дирекции Большого театра.

В 1897–1898 гг. подготовил к изданию и написал предисловие к книге Е. Г. Волконской «Церковное предание и русская богословская литература». При личной поддержке папы Льва XIII, с к-рым С. М. встречался в Риме, книга была издана в 1898 г. С 1901 г. участвовал в религ.-философских собраниях, проводившихся в память Вл. С. Соловьёва, в 1903 г. вошел в состав Религиозно-философского об-ва в С.-Петербурге, выступил с докладом «К характеристике общественных мнений по вопросу о свободе совести» (опубл. в: *Новый путь*. 1903. № 3. С. 113–131). Эмигрировал в 1921 г., за границей опубликовал соч. «О декабристах: По семейным воспоминаниям» (П., 1921), работу над к-рым начал еще в 10-х гг. XX в. в процессе исследования архива своего деда, декабриста С. Г. Волконского. В 1924 г. вышел сб. философских эссе С. М. «Быт и бытие: Из прошлого, настоящего и вечно-го» (Берлин, 1924), посвященный М. И. Цветаевой, с к-рой он поддерживал дружеские отношения. С сер. 20-х гг. преподавал сценическую речь и движение в различных франц. учебных заведениях, выступал с лекциями по рус. лит-ре и истории. В нач. 1930 г. занял пост директора рус. консерватории в Париже. В эмиграции принимал участие в деятельности неонуниатского движения *восточного обряда*.

Соч.: *Худож. наслаждение и худож. творчество*. СПб., 1892; *Конгресс религий в Чикаго* // *ВЕ*. 1895. Т. 2. Кн. 3. С. 66–90; *Очерки рус. истории и рус. лит-ры*. СПб., 1896; *Разговоры*. СПб., 1912; *Человек на сцене*. СПб., 1912; *Худож. отклики*. СПб., 1912; *Выразительное слово*. СПб., 1913; *Выразительный человек*. СПб., 1913; *Отклики театра*. Пг., 1914; *Мои*

воспоминания: Родина. Берлин, 1923–1924. 2 т. М., 2002; *Последний день*. Берлин, 1925; *Васильевский остров: (Восп.)* // *Наше наследие*. 1991. № 4. С. 59–65.

Лит.: *Бойков В. С.* Волконский, герой серебряного века // *Наше наследие*. 1991. № 4. С. 54–58; *Цветаева М. И.* Кедр: Апология: О книге кн. С. Волконского «Родина» // *Новый мир*. 1991. № 7. С. 162–176; *Попов В.* Защитник свободы совести // *Истина и жизнь*. 1998. № 12. С. 36–39.

Петр Михайлович (17.09.1861 — 11.09.1947, Париж), кн., историк рус. католич. движения. Сын кн. М. С. Волконского и кнг. Е. Г. Волконской. В 1898 г. занимал должность уполномоченного Российского об-ва Красного Креста в пострадавших от голода Рязанской и Тульской губерниях. Был предводителем дворянства Балашовского у. Саратовской губ., чиновником особых поручений VI класса при Мин-ве юстиции, статским советником, имел звание камергера. Во время первой мировой войны участвовал в деятельности Всероссийского земского союза помощи больным и раненым воинам.

Под влиянием матери и Вл. С. Соловьёва испытывал симпатии к католицизму, но долгое время оставался православным. В 1917 г. П. М. содействовал офиц. признанию *Русской католической Церкви* со стороны Временного правительства, был одним из инициаторов создания и главных деятелей «Общества поборников воссоединения Церквей» в Петрограде (1917–1918). После эмиграции принял католичество в К-поле. В 30-х гг. П. М. занимался исследованием материалов по истории рус. католич. движения в XX в., находившихся в архиве первоиерарха *Украинской греко-католической Церкви* митр. Андрея Шептицкого. В этот же период П. М. написал соч. «Униональное движение в России», отрывки из к-рого были опубликованы после его смерти в ж. «Россия и Вселенская Церковь». Основная часть архива П. М. хранится в доминиканском центре «Istina» в Париже. Соч.: *Краткий очерк организации Русской католической Церкви в России*. Львов, 1930; *The Way of Bitterness: Soviet Russia, 1920. L., 1931*; *О Патапий Емельянов* // *Россия и Вселенская Церковь*. 1957. № 4. С. 27–35; *Униональное движение в Москве: рус. католики на приеме у Патр. Тихона* // Там же. 1961. № 2. С. 29–32; *Экзарх Леонид Федоров: (Некролог)* // *Логос*. 1993. № 48. С. 10–44; *Замосковские посетители у о. В. Абрикосова* // Там же. С. 129–138.

Мария Михайловна (13.03.1863 — 19.05.1943, Рим), кнж., писательница. Дочь кн. М. С. Волконского и

кнг. Е. Г. Волконской. Под влиянием матери перешла в католичество в 1901 г., находясь на лечении в Швейцарии. С 1901 г. проживала в Риме, до 1932 г. была прихожанкой и попечительницей ц. св. Лаврентия, ставшей первым приходом рус. католиков вост. обряда в Риме. При ее посредничестве осуществлялись контакты рус. католич. движения с папским престолом. Написала ряд религ. сочинений, переводила на рус. язык произведения католич. авторов.

Соч.: *Лурдская Богоматерь*. СПб., 1906; *Дон Боско, отец сирот и нищих*. СПб., 1908. Рим, 1951; *Петр Оливен*. Пг., 1917; *Краткие размышления о Божественных Страстях Христовых*. П., 1932.

Пер.: *Тондини де Куаренги О. Ц.* Главенство ап. Петра на основании богосл. книг Греко-Российской Церкви. Рим, 1912; *Лигуори А.* Об осуществлении в жизни любви к Иисусу Христу. СПб., 1914; *Квадрупани Д. К. И.* Духовные наставления по учению св. Франциска Сальского и др. святых. Пг., 1914.

Александр Михайлович (25.04.1866, С.-Петербург — 18.10.1934, Альбано-Лациале, близ Рима), кн., рус. военный деятель, дипломат, публицист, католич. пресвитер визант. обряда. Сын кн. М. С. Волконского и кнг. Е. Г. Волконской. В 1889 г., по окончании юридического фак-та С.-Петербургского ун-та, поступил вольноопределяющимся в Кавалергардский полк, в 1890 г. был произведен в офицеры. В 1897 г. входил в состав миссии в Китае, после чего им была составлена записка, в к-рой он указывал на неизбежность скорой войны с Японией и предлагал меры по улучшению стратегического положения России на Дальн. Востоке. В 1900–1901 гг. принимал участие в подавлении Ихэтуаньского (Боксерского) восстания в Китае. В 1902–1905 гг. служил в 7-м отделении Главного штаба, занимавшемся военной статистикой иностранных гос-в. В 1904–1907 гг. опубликовал ряд статей и брошюр с критикой действий военного ведомства в русско-япон. войне (1904–1905), отстаивал внепартийность армии, выступал за проведение военных реформ. С 1908 г. полковник. В 1908–1912 гг. являлся военным агентом (атташе) России в Италии. В 1912 г. вышел в отставку. Во время первой мировой войны служил начальником штаба 12-й бригады гос. ополчения. С 1915 г. вновь исполнял обязанности военного агента в Италии. Был награжден орденами Российской империи: св. Влади-

мира 3-й и 4-й степени, св. Анны 2-й и 3-й (с мечами и бантом) степени, св. Станислава 2-й и 3-й степени, нек-рыми орденами иностранных гос-в.

Весной 1917 г. присягнул Временному правительству. После Октябрьской революции 1917 г. остался в Риме, поддерживал связь с Белым движением, осуществлял контакты рус. монархической эмиграции с католич. кругами, был военным представителем ген. П. Н. Врангеля в Риме (1921), товарищем председателя Союза рус. офицеров в Италии (1922–1923). В 1920–1929 гг. написал ряд работ, в к-рых выступал против укр. национализма и сепаратизма. Совместно с С. М. Волконским издал сб. ст. «В защиту русского языка» (Берлин, 1928), где речь шла о сохранении рус. эмигрантами национальных корней.

В кон. 20-х гг. перешел в католицизм, преподавал рус. язык и ряд слав. языков в *Восточном папском ин-те* и в папской коллегии *Russicum* в Риме. 6 июля 1930 г. управляющий рус. католич. приходами визант. обряда титулярный еп. Олимпский Петр Бучис рукоположил А. М. во пресвитера в рим. ц. св. Климента. По поручению съезда рус. католич. духовенства визант. обряда в Риме (27–30 окт. 1930) А. М. составил список обрядово-канонических вопросов для папской комиссии по делам России «*Pro Russia*». С одобрения съезда им было подготовлено к изданию соч. «Католичество и Свящ. Предание Востока» (П., 1933–1934), в к-ром В. оспаривал тезис об обязательной принадлежности русских к Православию и пытался доказать истинность вероучения Римско-католической Церкви на основании исследования Свящ. Предания Православной Церкви. В 30-х гг. работал в папской комиссии «*Pro Russia*» и был удостоен сана протоиерея. Отпевание состоялось 21 окт. 1934 г. в ц. св. Антония. Погребен в крипте греч. коллегии св. Афанасия на рим. кладбище Кампо-Верано (могила не сохр.).

Соч.: Война, печать и общество: (Оптимизм или логика). СПб., 1905; Армия и правовой порядок. СПб., 1906; [Волгин А. М.] Об армии. СПб., 1907; Историческая правда и украинфильская пропаганда. Турин, 1920; Имя Руси в домонг. пору. Прага, 1929; В чем главная опасность? Малоросс или украинец? Ужгород, 1929; Граница между Россией и Японией одна — океан: Секретная зап. 1897 г. // Источник. 1995. № 5. С. 4–16.

Лит.: Посвящения в Русско-католической церкви // Благовест. П., 1930. № 2/3. С. 129–132; I funerali del Principe Wolkonsky // L'Observatore Romano. 1934. 22–23 ott.; *Ди Пуэтра И*. Прот. А. Волконский: (Некролог) // К соединению. 1934. № 11–12. С. 15–17; Па-жить Божия // Истина и жизнь. 1993. № 6. С. 55–61; Пономарев В. П., Фолин М. М. А. М. Волконский: Рус. офицер и католич. священник // Покров: Альм. рос. католиков. 1999. № 2. С. 25–38; *Mozgolewie M. i R. Biały mundur i czarna sutanna*: А. М. książę Wolkonski // *Zawsze Wierni*. 2001. № 39. S. 77–80.

В. П. Пономарёв

Арх.: РГБ. Ф. 56 (архив кн. Волконских); РГВИА. Ф. 409. Оп. 2. Д. 5445. П/С 266–886; ЦНЦ ПЭ. Ф. ОВЦС. Оп. «Ватикан-Москва». Д. 4; Оп. «Мат-лы по истории Рус. католич. Церкви». Д. 2, 3.

Лит.: *Волконская Е. Г.* Род князей Волконских. СПб., 1900; *Николаев К. Н.* Восточный обряд. П., 1950; [Бурман] В., диак. Леонид Федоров: Очерк жизни и деятельности. Рим, 1966; *Филатов С. Б., Воронцова Л. М.* Судьбы католицизма в России // *Иностр. лит-ра*. 1998. № 11. С. 245–252; *Цимбаева Е. Н.* Рус. католицизм: Забытое прошлое рус. либерализма. М., 1999; *Венгер А.* Рим и Москва. М., 2000.

А. А. Мурашев, В. П. Пономарёв

ВОЛНИН Александр Константинович (25.08.1872, г. Ростов Ярославской губ.— после 1940), рус. писатель, историк и библиист, педагог. Род. в семье священника Борисоглебской церкви г. Ростова. Окончил Ростовское ДУ (1887), Ярославскую ДС (1893), МДА (1897) со степенью кандидата богословия и правами магистранта. В 1897–1898 гг. был учителем в Ростово-Димитриевском ДУ, в 1898–1900 гг. преподавал основное, догматическое и нравственное богословие в Псковской ДС, с 1900 г.— в Киевской ДС. В 1910 г. В. стал директором Великосорочинской учительской семинарии им. Н. В. Гоголя Миргородского у. Полтавской губ. Магистерская дис. (доработка кандидатского сочинения) «Мессия по изображению пророка Исаии» (К., 1908) была защищена В. 10 янв. 1911 г. В 1914–1917 гг. В.— директор Полтавского учительского ин-та. После 1917 г. работал учителем в московской средней школе; ему было присвоено звание заслуженного учителя РСФСР.

В своей 1-й опубликованной работе «Иудейские и христ. идеи в книгах Сивилл» В. приводит сведения о предполагаемом авторстве, времени возникновения и цели написания апокрифа, опираясь на результаты предшествующих исследователей К. Скворцова и Н. И. Глориантова. Согласно В., 2 фрагмента предисло-

вия к этому сборнику пророчеств и 3-я кн. (кроме ст. 1–45) написаны иудеями; ст. 1–45 3-й кн., 6, 8 (ст. 217–336, 430–501) и 10-я книги — христианами; остальные книги написаны иудеохристианами; 1-я и 2-я книги содержат выдержки из др. книг и имеют позднейшее происхождение, поскольку не цитируются в трудах христ. авторов I–IV вв. (ВиР. № 2. С. 47). Время написания апокрифа В. относит ко II в. до Р. Х.— IV в. по Р. Х. (совр. исследователи — ко II в. до Р. Х.— VII в. по Р. Х.).

Магистерская диссертация В. представляет собой богословско-экзегетическое исследование мессианских отрывков из Книги пророка Исаии. Работа состоит из 2 частей. В 1-й рассматриваются пророчества, раскрывающие царственно-божественный образ Мессии (Ис 7. 14–16; 9. 1–7; 11. 1–5, 10; 28. 16). Подробный комментарий этих стихов сопровождается критикой рационалистического понимания пророчеств зап. экзегетами и филологическим анализом основных мессианских терминов «Дева» и «Еммануил» (евр. *'almā, 'immānū'ēl*). 2-я часть посвящена поздним пророчествам (Ис 42. 1–7; 49. 1–9; 50. 4–9; 52. 13–53. 12; 61. 1–3; 63. 1–6) о Мессии как страждущем Спасителе за грехи человечества, «умаленного пред людьми» (Ис 53. 3). Автор отстаивает христологическое понимание этих стихов в противовес критическим гипотезам представителей зап. рационалистической библиистики. Основным методом В. при выяснении мессианского смысла пророчеств является сравнительный текстологический анализ перевода LXX и масоретского текста (MT). В большинстве случаев предпочтение отдается чтениям LXX. Рецензенты диссертации отмечали недостаточное привлечение автором внебиблейских лит. источников, слабое знакомство с критическим аппаратом MT и неточность ссылок на евр. экзегетические труды.

Арх.: ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Док. 771 [Личное дело студ. А. К. Волнина].

Соч.: Иудейские и христ. идеи в книгах Сивилл // ВиР. 1899. Отд. 2. № 2. С. 41–50; № 3. С. 79–100; № 4. С. 199–213; № 5. С. 119–134; Печалование древнерус. пастырей за опальных // Там же. 1900. Т. 1. Ч. 2. С. 261–280, 371–394; Народные воззрения на святых и на церк. праздники с точки зрения христ. учения о почитании святых и праздников. К., 1904; Об отношении рус. народа к войне. К., 1905; Христ. учение о благотворительности и совр. стремления к равномерному

распределению благ земных // РукСП. 1907. № 50. С. 364–372; № 51. С. 405–417 (отд. отт.: К., 1907); Мессия по изображению прор. Исаии: Опыт библ.-богосл. и крит.-экзегетич. исслед. пророчеств Исаии о лице Мессии. К., 1908; Свт. Димитрий, митр. Ростовский. К., 1909; Временные пед. курсы при Велико-Сорочинской учительской семинарии им. Н. В. Гоголя в июне-июле 1912 г. Миргород, 1913. Лит.: *Мышцын В.* Отзыв на канд. дис. В. // БВ. 1898. № 2. Разд.: Протоколы заседаний Совета МДА за 1897 г. С. 112–114; *Воропцов Е. А., свящ.* Отзыв на магист. дис. В. // БВ. 1911. № 6. Журналы собр. Совета МДА за 1910 г. С. 558–562; *Введенский Д. И.* [То же] // Там же. С. 562–565; Магистерский коллоквиум В. // БВ. 1911. № 4. Журналы собр. Совета МДА за 1911 г. С. 1–2; Списки студентов, окончивших курс Имп. МДА за 1-е столетие ее существования (1814–1914). Серг. П., 1915. С. 112, 165.

Н. Ю. Сухова

ВОЛНЯНСКИЙ Н. — см. *Шабатин И. Н.*

ВОЛОГОДСКАЯ И ВЕЛИКОУСТЮЖСКАЯ ЕПАРХИЯ РПЦ, преемственно связана с учрежденной в 1383 г. Пермской епархией, центром к-рой являлся Усть-Вым (совр. с. Усть-Вымь в Усть-Вымском р-не Республики Коми), выделенной из Ростовской и Новгородской епархий. С 1492 г. Великопермская и Вологодская, с 1589 г. Вологодская и Великопермская с центром в Вологде, с 1657 г. Вологодская и Белозерская, с 1788 г. Вологодская и Великоустюжская, с 1888 г. Вологодская и Тотемская, с 1945 г. Вологодская и Череповецкая, с 1965 г. Вологодская и Великоустюжская. Границы епархии совпадают с границами *Вологодской обл.* Кафедральный город — Вологда. Кафедральный собор — в честь Рождества Пресв. Богородицы. Правящий архиерей — архиеп. *Максимилиан (Лазаренко)*; с 10 апр. 1993). Епархия разделена на 7 благочиннических округов: Вологодский, Череповецкий, Центральный, Белозерский, Тотемский, Харовский, Великоустюжский.

К кон. 2004 г. в В. е. действовали 105 приходов, 95 храмов, 4 мон-ря (3 муж., 1 жен.), в клире епархии состояли 113 священнослужителей (82 священника, 31 диакон).

Территория епархии в кон. XIV — нач. XV в. включала земли Вычегодской (Старой) Перми (по берегам рек Вычегда, Вымь и Сысола; совр. Республика Коми). Во 2-й пол. XV в. в результате деятельности Пермских епископов свящ. мучеников *Питирима* и *Ионы* к епархии

присоединились земли Вел. Перми (по берегам рек Кама, Колва, Вишера; совр. Коми-Пермяцкий автономный округ). После вхождения Новгорода в состав Московского гос-ва (1478) по повелению вел. кн. Иоанна III в февр. 1492 г. митр. *Зосима* и Новгородский архиеп. *Геннадий (Гонзов)* «придали из митрополии и из архиепископии из Новгородския, церкви свои на Вологде в городе и на посаде епископу Пермскому Филофею в Пермскую епископию» (ПСРЛ. Т. 12. С. 232); центром Великопермской и Вологодской епархии оставалась Усть-Вымь. В 1571 г. Великопермской кафедре из Новгородской епархии были переданы земли по рекам Вага и Сев. Двина, а также Каргополь; в 1584 г. эти территории были включены в состав Митрополичьей (с 1589 Патриаршей) области; в 1613–1617 гг., во время оккупации шведами Вел. Новгорода, население двинских волостей, Ваги и Каргополя платило церковные дани и венечный сбор Вологодским архиереям. В кон. XVI — нач. XVII в. (до образования Тобольской епархии в 1620) Вологодские архиереи управляли также сибирскими храмами.

К 40-м гг. XVII в. в состав В. е. входили Сольвычегодский, Яренский уезды и часть Мезенского у., Чердынский, Соликамский и Кайгородский уезды, вотчины бояр Строгановых, Пыскорского Преображенского и Иоанно-Богословского мон-рей и Вологда с уездом. В 1647 г. вотчины Строгановых и Пыскорского мон-ря поступили в Патриаршую область.

В 1658 г. новоучрежденной Вятской и Великопермской епархии из В. е. перешли города Вел. Пермь-Чердынь и Соль Камская. Взамен Вологодскому архиерею были пожалованы Устюжский и Тотемский уезды, Белозерье, Чарондская округа и Пошехонский у., к-рый между тем оставался в составе В. е. до 1676 г., затем был возвращен Ростовской епархии. Соборным определением 30 июня 1676 г. из В. е. в Вятскую епархию был передан Яренский у. с Усть-Вымью. В 1682 г. часть территории В. е. отошла новоучрежденной *Великоустюжской епархии*, первоначально включавшей Устюжский, Сольвычегодский, Тотемский уезды и часть Никольского, в посл. к ней был присоединен Яренский у. с Усть-Вымью. В марте 1682 г. ново-

учрежденной Холмогорской и Важской епархии отошли Вельский у. и сев. часть Тотемского у. (возвращены Вологодской кафедре в 1788). В 1749 г. в Костромскую епархию был включен Никольский у., в 1788 г. возвращенный Вологодскому архиерею.

В 1780 г. было создано Вологодское наместничество, в 1796 г. преобразованное в губернию (в ее состав вошли Вологда, Вельск, Тотьма, Грязовец, Кадников, Устюг Вел., Сольвычегодск, Лальск, Никольск, Красноборск, Усть-Сысольск, Яренск с уездами). В посл. десятилетия XVIII в. границы епархий были приведены в соответствие с границами губерний. Ряд территорий В. е., оказавшихся в Костромской, Тверской, Новгородской, Архангельской губерниях, перешли соответствующим епархиам, в частности города Белозерск, Кириллов, Череповец с уездами были возвращены Новгородской кафедре. В 1788 г. упраздненная Великоустюжская епархия вместе с зырянскими землями присоединилась к В. е. Т. о. определились границы В. е. в пределах Вологодского, Грязовецкого, Кадниковского, Тотемского, Никольского, Вельского, Устюжского, Сольвычегодского, Яренского и Усть-Сысольского уездов, сохранявшиеся до 1918 г. В 1900 г. В. е. занимала территорию площадью 354 тыс. кв. верст. На рубеже 1918–1919 гг. в связи с образованием Северо-Двинской губ. из В. е. была выделена Великоустюжская епархия (существовала до 1937).

Совр. границы епархии оформились в 1937 г., после образования Вологодской обл. В результате приведения в соответствие границ епархии с границами области территория епархии уменьшилась более чем вдвое в сравнении с территориями нач. XX в. (значительные территории бывш. В. е. входят в состав совр. Сыктывкарской, Вятской, Архангельской, Костромской епархий), одновременно к В. е. были присоединены нек-рые земли Новгородской и Олонецкой (ныне Петрозаводской) епархий.

Кон. XIV — нач. XVII в. В 1379 г. в Вычегодскую Пермь, с 1328 г. платившую подати московским князьям, из Москвы прибыл иером. св. *Стефан*. В продолжение неск. лет, двигаясь по берегам рек Вымь и Вычегда, он проповедовал христиан-



ство зырянам. При слиянии этих рек святой построил ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы, клир к-рой составили новообращенные жители Вычегодской Перми. Позднее вокруг храма вырос погост Усть-Вымь. В 1383 г. свт. Стефан в Москве был хиротонисан во епископа для новоучрежденной Пермской епархии.

Святитель крестил ок. 700 чел., избрал из их числа способных и рукоположил во священный сан, поставил также иподиаконов, чтецов. Св. Стефан создал коми-зырянский алфавит и перевел на коми-зырянский язык Часослов, Псалтирь, Октоих и др. богослужебные книги. Святитель построил в Перми храм во имя арх. Михаила, при к-ром в XVI в. возник *усть-вымский во имя арх. Михаила муж. мон-рь*, основал Спасо-Ульяновский *Стефанов во имя Св. Троицы* и *Стефанов во имя свт. Афанасия Великого на Вотче муж. мон-ри*. Не желавшие принимать христианство зыряне и коми-пермяки во главе с сотником Паном переселились с Вычегды на берега Оби.

В 1385 г. Новгородский архиеп. *Алексий* послал дружинников, чтобы изгнать свт. Стефана из Перми. Нападение удалось отразить с военной помощью из Устюга. В следующем году свт. Стефан ездил в Вел. Новгород, конфликт с архиеписко-

пом был урегулирован, Пермский архиерей оказал поддержку архиеп. Алексею в борьбе с ересью *стригольников*. Святителю удалось уменьшить размер дани, к-рую платили пермяки данщику, наместнику и в великокняжескую казну. Во время голода в крае еп. Стефан организовал доставку хлеба в Пермь из Вологды. Попытки язычников ограбить и уничтожить Усть-Вымь и Еренский городок (напр., в 1390) пресекались посылкой в Пермь военной помощи из Устюга. В 1396 г. свт. Стефан направился в Москву, где скончался 26 апр.

Расширение пределов Пермской епархии приходится на время деятельности епископов свяченномучеников Питирима (1444–1456) и Ионы (1459–1470), просветивших Крещением Вел. Пермь. В 1451 г. пермский кн. Михаил Ермолаевич принял Крещение в Москве и вернулся в Вел. Пермь в качестве великокняжеского наместника. В 1455 г. в Вел. Пермь приезжал еп. Питирим «крестити ко святей вере чердынцев», на обратном пути, уже в вычегодских землях, он был замучен хантами (вогулами). В 1462 г. еп. Иона «добавне крести Вел. Пермь, постави им церкви и попы и княжат Михайловых (детей Михаила Ермолаевича. — А. К.) крести» (Вычегодско-Вымская (Мисаило-Евтихиевская) летопись // Ист.-филол. сб. Сык-

тивкар, 1958. Вып. 4. С. 262–263). Чрезвычайно сложным было служение сщмч. Питирима, совпавшее по времени с борьбой за Московское великое княжество между Василием II Васильевичем и Дмитрием Шемякой. Последний пользовался поддержкой жителей соседней Вятки, в 1450 г. разоривших земли Пермской епархии. В 1452 г. сщмч. Питирим был в плену у Шемяки, к-рый подверг епископа мучениям за отказ снять с него церковное отлучение.

В 1480–1481 гг. против вел. князя *Иоанна III Васильевича* выступила языческая знать хантов и манси во главе с кн. Асыкой, а также правители югорских княжеств. Языческие правители не стремились к уничтожению христианства в Перми, в качестве посредника при их переговорах с вел. князем выступил еп. *Филофей* (1471–1501). По повелению еп. *Филофея Пахомий Логофет* в 1473 г. составил службу свт. Стефану Пермскому.

В 1482/83 г. вел. кн. Иоанн III выдал жалованную, тарханную и несудимую грамоту еп. Филофею на его городки, погосты и деревни по р. Вычегде. Данный документ отражает основной состав земельных владений Пермской кафедры, ранее подтверждавшийся московскими вел. князьями Дмитрием Иоанновичем, Василием I Дмитриевичем и Василием II Васильевичем. За Пермским

архиереем и его преемниками подтверждалась права на Усть-Вымский городок, вымские деревни «на Ибу», погост Аквад, «деревни на Коквицкой горе Коковиса», в Еренском городке — деревни Базлуга и Яма на р. Вычегде, Вожемский погост и городок Вожемская гора на р. Водже. Жившие на этих землях люди были освобождены от выплаты дани и податей. Во всех делах епископ судил их сам, «опроче душегубства». Великопермские епископы имели также владения в соседней Ростовской епархии, близ Вел. Устюга («на Виляде» — в Ильинском, Покровском, Никольском и Усть-Вилядском погостах — АСЭИ. Т. 3. № 291. С. 307).

В 1484/85 г. вел. кн. Иоанн III выдал жителям Вычегодской Перми подтвердительную жалованную грамоту на наследственное владение реками, озерами и угодьями. Грамота разделяла имущество жителей Перми и кафедры и запрещала еп. Филофею и его слугам чинить «обиды великие» местным жителям, у которых они «поимают... сильно их дедины и отчины, печища, реки, и озера, и куньи участки». Грамота запрещала вымским князьям и «большим» волостным людям отдавать в закуп или на помин души деревни, реки, озера и иные угодья Пермским епископам, их слугам, десятиникам, игуменам и священникам, которые не имели права вмешиваться «в волостные дела». Грамота устанавливала, что за совершение Крещения, др. треб архиереев и его люди не имели права брать с жителей Перми в качестве вклада волостные угодья и пожни. По содержащимся в грамоте косвенным указаниям можно считать, что эти запреты были установлены раньше — при еп. Ионе. Чтобы избежать злоупотреблений, вел. князь поручал сбор владычных и церковных даней местным старостам, которые затем передавали их десятиникам еп. Филофея. В грамоте упомянуты существовавшие в епархии Троицко-Вознесенский мон-рь «на Удоре ж на Вондюге» и домовые архиерейские мон-ри в Сысольской земле: во имя свт. Афанасия Великого «на Сыsole ж на Воче» и во имя свт. Николая Чудотворца «на Сыsole ж на Пылде» (Там же. № 291а. С. 308–311).

19 нояб. 1490 г. вел. кн. Иоанн III выдал еп. Филофею новую жалованную грамоту на деревни, дворы,

пустоши, земли, пожни, реки, участки озер и др. угодья Пермской кафедры в вымских и вычегодских землях. Грамота также содержит упоминания о землях, озерах, реках и угодьях, которые «поимали передние владыки Пермские и владыка Филофей». Вел. князь запретил Пермскому епископу вступать в эти владения, земли были записаны в тягло Вычегодской земли и переданы своим прежним владельцам (Там же. № 291б. С. 311–315).

После присоединения в 1492 г. к Великопермской епархии Вологды Усть-Вымь в продолжение почти столетия оставалась центром епархии, хотя архиереи продолжительное время проводили в Вологде и в летописях в 1-й пол. XVI в. часто назывались Вологодскими. В 1493 г. «в своем монастыре на Вологде» еп. Филофей повелел строить «церковь вверх Святое Вознесение Господа и Бога и Спаса Иисуса Христа» (ПСРЛ. Т. 26. С. 288). С. *Гербер-*



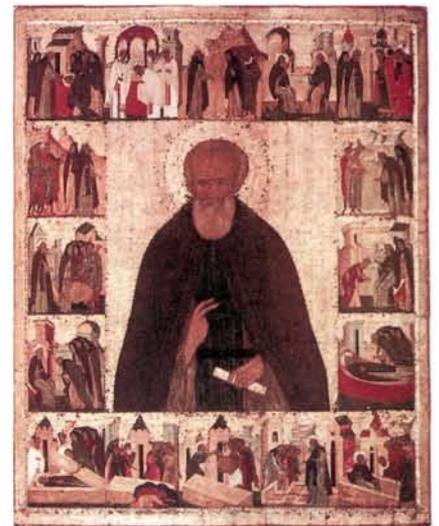
Софийский собор в Вологде. 1568–1570 гг.
Фотография. 2004 г.

штейн отмечал в 1-й четв. XVI в., что в Вологде «епископы Перми имеют свое местопребывание, но без власти», о коми-зырянском и коми-пермяцком населении австр. посол писал, что «до сих пор еще повсюду в лесах многие из них остаются идолопоклонниками, и монахи и пустынники, отправляющиеся туда, не устают отвращать их от заблуждений и ложной веры» (С. 154, 163). В Вологде архиерейское подворье до 60-х гг. XVI в. находилось в районе Ленивой площадки на р. Вологде.

В 1565, 1566 и 1568–1571 гг. в Вологде жил Иоанн IV Грозный. По его приказу в 1566 г. к юго-востоку

от Ленивой площадки заложили новый кремль. В 1568 г. в нем началось строительство собора во имя Св. Софии. До освящения Софийского храма главной в Вологде была ц. Воскресения Христова на Ленивой площадке, где был погребен еп. Киприан. В новом кремле для Великопермского епископа было построено деревянное подворье; в сер. XVII в. на месте архиерейского двора близ Софийского собора находились храм во имя свт. Стефана Пермского, келья архиерея, хозяйственные сооружения. С кон. 60-х гг. XVI в. Вологда стала постоянным местом пребывания архиерея, к нач. XVII в. швед. резидент П. Петрей писал, что в Вологде было 4 наиболее важные церкви, «при которых живет епископ», архиерей совершал торжественные богослужения не только в соборе Св. Софии, но и в храме во имя свт. Николая (*Масса, Петрей*. С. 185).

В результате присоединения Вологды в В. е. вошли крупные мон-ри, в частности *Спасо-Каменный в честь Преображения Господня* (основан в XIII в.), *Димитриев Прилуцкий в честь Происхождения Честных Древ Креста Господня* (основан в 1371) и др. В 1503 г. в Прилуцкий мон-рь был принесен образ прп. *Димитрия*



Прп. Димитрий Прилуцкий в житии.
Икона. Ок. 1503 г. Дионисий
(ВГИАХМЗ)

Прилуцкого, написанный Дионисием. В Вологде икону встречал еп. Никон. В память об этом событии 3 июня было установлено местное празднование, совершался крестный ход из собора в Прилуцкий мон-рь. В XVI–XVII вв. на территории епархии активно развивалась мо-



Монастыри

- | | |
|---|---|
| 1 Великоустюжский во имя арх. Михаила муж. мон-рь | 7 Корнилиев Комельский в честь Введения во храм Пресв. Богородицы муж. мон-рь |
| 2 Глушицкий в честь Покрова Пресв. Богородицы муж. мон-рь | 8 Нилов Сорский муж. мон-рь |
| 3 Горцкий в честь Воскресения Христова жен. мон-рь | 9 Павлов Обнорский во имя Св. Троицы муж. мон-рь |
| 4 Дмитриев Прилуцкий в честь Происхождения Честных Древ Животворящего Креста Господня муж. мон-рь | 10 Спасо-Каменный в честь Пресобращения Господня муж. мон-рь |
| 5 Кириллов Белозерский в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-рь | 11 Стефанов во имя свт. Афанасия Великого муж. мон-рь |
| 6 Кириллов Новосерский муж. мон-рь | 12 Стефанов во имя Св. Троицы муж. мон-рь |
| | 13 Усть-Вымский во имя арх. Михаила муж. мон-рь |

нашеская жизнь, было основано значительное число мон-рей и пустыней, преимущественно в Вологодском, Грязовецком и Кадниковском уездах. Обители были небольшими, как правило, они получали земли или ругу от московских вел. князей (обычно располагались на их землях), большая их часть закрылась в 1764 г. Наиболее значительными были *Корнилиев Комельский* и *Арсениев Комельский* мон-ри.

Собор 1589 г. утвердил перенос кафедры из Усть-Выми в Вологду. Кафедра была возведена на степень архиепископии, утвержден титул архиепископа — архиепископ Вологодский и Великопермский.

Вологодский Софийский дом. Архиепископский двор в Вологде назывался Софийским, а служившие епископом бояре, дворяне и дети боярские — софиянами. Они подчинялись тиуну, к-рого избирали с благословения архиепископа на 1 год. Помимо владений кафедры в Вологодском у. софияне управляли се-

лами и деревнями, принадлежавшими вологодскому архиерейскому дому за пределами В. е., в частности подмосковными селами Городище и Никольское. Вологодским архиереям служили князья Дябринские, дети боярские Патрикеевы, Немцовы, Палицыны, Брянчаниновы, Ефремовы, Болтины, Озеровы, Кудрявцевы, Рагозины, Хомутовы и др. В нек-рых случаях вологодские владычные дети боярские призывались на царскую службу, напр. в *Смутное время*.

В XVI в. Вологда стала одним из важнейших центров торговли хлебом в России, здесь собирали значительные пошлины с рус. и иностранных купцов, частично эти средства поступали архиерейскому дому и местным мон-рям.

Митрополичьи земли на территории Великопермской и Вологодской епархии в XV — нач. XVII в. В Вологодском у. имелись мон-ри и владения, принадлежавшие епископским кафедрам Вел. Новгорода,

Ростова и Перми и митрополичьему дому. В нач. XVI в. митрополичьи земли находились в вол. Тошня, в Воскресенской трети за митрополичьим домом числилось 9 деревень Спасо-Каменного мон-ря с центром в дер. Родивоново, «что Спас у Вондожского озера». На черносошных землях вол. Уфтыга, принадлежавших вел. князю, стоял митрополичий мон-рь с церквями в честь Преображения и во имя вмч. Димитрия Солунского, в вол. Лежский Воллок на черносошных землях, бывших также во владении вел. князя, находился митрополичий Преображенский мон-рь, в Ильинской трети на черносошных землях вол. Сянжема стояла митрополичья Спасская ц. (Там же. № 170. С. 157). В Тотемском у. также находились владения митрополичьего дома, затем Всероссийских Патриархов.

20 июня 1467 г. вел. кн. Иоанн III выдал митр. *Филиппу I* жалованную и несудимую грамоту на Воскресенский муж. мон-рь «на Пеняге»,

грамота была подтверждена 21 марта 1475 г. митр. *Геронтию* (АФЗХ. Ч. 1. № 315–316. С. 270–271). В марте 1504 г. вел. кн. *Иоанн III* выдал митр. *Симону* новую жалованную и несудимую грамоту на митрополичьи владения и людей в В. е. Грамота предусматривала, что великокняжеские наместники из Вологды, а также волостели и их тиуны из Тошни не имеют права судить митрополичьих людей, «опричь душегубства и розбоя с поличным». Митрополичьих людей ведал митрополичий приказчик. Грамота неоднократно подтверждалась в правление вел. кн. *Василия III Иоанновича* (в 1506, 1512 и ок. 1522 — Там же. № 313. С. 269). 5 янв. 1585 г. от имени царя *Феодора Иоанновича* в Вологду была послана грамота губным старостам, городским приказчикам и др. приказным людям о невзимании с вотчин митрополита (позднее Патриарха), с владений митрополичьих мон-рей и детей боярских денежных пошлин. Данный акт был подтвержден в 1587, 1598, 1607 и 1613 гг. (Там же. Т. 3. Дополнения. С. 363–364).

А. В. Кузьмин

XVII в. В первые годы Смуты (1604–1608), оказавшись в стороне от основных событий, вологодское духовенство последовательно признавало власть царей *Феодора Борисовича* Годунова, *Лжедмитрия I* и *Василия Иоанновича Шуйского*. В 1607 г. Вологодский архиеп. *Иоасаф* получил от царя *Василия Иоанновича* несудимую грамоту на вотчины. В следующем году архиеп. *Иоасаф* под угрозой расправы был вынужден принести присягу *Лжедмитрию II* после занятия Вологды войсками самозванца. В нояб. 1608 г. тушинцы были изгнаны из города. По мнению Массы, признание *Лжедмитрия II* «пошло бы по всей стране, когда бы вологжане зимою следующего года снова не перешли (на сторону Москвы)». 22–25 сент. 1612 г. интервенты ненадолго захватили город, Вологда еще раз была разграблена и сожжена в 1613–1614 гг. войсками атамана Баловня. 1 мая 1614 г. со стороны р. Шексны, вол. Череповесь и Белозерского у. на территорию В. е. напали «воры казаки и черкасы», опустошившие волости, где находились владения архиерейской кафедры, а также Павло-Обнорский, Корнильев Комельский и Николо-Катромский мон-ри. В 1609–1612 гг. в Вел. Перми вое-

вода *М. М. Годунов* поддерживал царя *Василия Шуйского*, состоял в переписке с настоятелем Троице-Сергиева мон-ря архим. прп. *Дионисием (Зобниновским)* и келарем *Авраамием (Палицыным)*, призывавшими к борьбе с интервентами.

В 1623 г. Вологодский архиеп. *Корнилий* получил от царя *Михаила Феодоровича* несудимую грамоту на вотчины. Вологодский архиеп. *Варлаам* в 1631 г. добился от царя увеличения архиерейских вотчин, в 1634 г. получил на них жалованную и несудимую грамоту. В следующем году он получил 2 царские грамоты с требованием послать в недавно учрежденную Тобольскую епархию архимандрита или игумена, протопопа, иеромонахов и белых священников; духовенство В. е. должно было собрать для переселенцев по 30 или 40 р. на человека. Из В. е. в Тобольск отправились архим. *Герасим* из Спасо-Каменного мон-ря, его келейный старец *Иона*, протопоп *Григорий Пототурин*, 6 священников и 3 иеромонаха (РИБ. Т. 2. № 1641. 1–4. Стб. 582–596). Архиеп. *Маркелл* в 1649 г. свидетельствовал мощи прп. *Кирилла Новоезерского*, в 1650 г., после пожара в Спасо-Каменном мон-ре, переложил в новую раку мощи блгв. кн. *Иоасафа* Каменского. Архиерей установил 2 крестных хода в Вологде: по случаю чуда прп. *Галактиона* о бездожде



Архиерейские палаты
с церковью в честь Рождества Христова
в Вологде. 1667–1671 гг.
Фотография. 70-е гг. XX в.

(1652) и в связи с прекращением эпидемии чумы после постройки обыденной Спасо-Всеградской ц. (1654). Между 1667–1670 гг. по повелению архиеп. *Симона* были по-

строены архиерейские палаты с домовою ц. в честь Рождества Христова, в 1671–1675 гг. — каменная ограда архиерейского двора.

При архиеп. *Гаврииле*, в 1686–1688 гг., был расписан Софийский собор, в к-ром установили 5-ярусный иконостас (1695), по заказу архиерея в Любеке для собора был отлит колокол весом более 460 пудов. В 1684 г. по повелению епископа в Вологде было построено каменное здание богадельни для духовенства. В 1696 г. архиеп. *Гавриил* получил от царя несудимую грамоту о том, что «Софийского дома и домовых всяких чинов людей ведать судом на Москве в Приказе Большого дворца, а на Вологде стольникам и воеводам не ведать». В 1701 г. в ответ на требование *Петра I* еп. *Гавриил* прислал на Московский пушечный двор более 652 пудов меди (церковных колоколов, собранных по епархии) и 200 пудов катальной меди из архиерейского дома, за что получил похвальную грамоту. *Петр I* 4 раза посещал Вологду в период управления епархией еп. *Гавриила*: в 1692–1693 гг. — во время поездки на Кубенское оз., в июле 1693 г. — при проезде в Архангельск, весной 1694 г. — во время поездки на Белое м. и в мае 1702 г. — когда направлялся в Архангельск.

В 1613–1617 гг. по указу царя *Михаила Феодоровича* прошло описание и были составлены дозорные книги вотчинных владений мон-рей на территории В. е. (Описание МАМЮ. Т. 1 (по указ.)). В 1627–1630 гг. были описаны Первая и Заозерская половины Вологодского у., в к-рых отмечены Патриаршие, архиепископские и монастырские владения (РГАДА. Ф. 1209. Кн. 14718, 14719, 14721, 14725–14728, 15044). В 1646 г. по указу царя *Алексея Михайловича* была составлена новая переписная книга г. Вологды, Первой и Заозерской половин Вологодского у., где стольником *И. И. Бутурлиным* и подьячим *Е. Ивановым* были подробно описаны Патриаршие, монастырские и церковные владения. В 1678 г. стольник *П. М. Голохвастов* и подьячий *И. Саблин* по указу царя составили новые переписные книги дворов Вологды, а также сел, деревень и погостов Патриарших, монастырских и церковных вотчин в ряде волостей Вологодского у. (Описание МАМЮ. Т. 1. С. 31).



Количество храмов, численность духовенства. В сер. XVII в. в В. е. существовало более 500 приходских храмов и ок. 70 мон-рей и пустыней. В Вологде действовали 60 храмов (16 в городе, включая Софийский собор, и 44 на посаде), из них 10 каменных, и 5 мон-рей. В Вологодском у. находилось 355 церквей, 37 мон-рей и пустыней. Численность белого духовенства составляла ок. 600 чел. В Вел. Перми было 22 прихода, действовали 11 мон-рей и пустыней. В Ст. Перми в сер. XVII в. известны в Сольвычегодском у. 32 приходских храма, в т. ч. 5 — в Сольвычегодске, и 3 мон-ря, в Яренском у. — 50 церквей и 9 мон-рей, 2 мон-ря действовали в Усть-Сысольском у.

А. В. Кузьмин, И. Н. Шамина

Книгописание, книжная культура, книжные собрания. Усть-Вымь находилась в стороне от торговых путей, не став крупным адм. центром, она долго сохраняла местную письменную традицию, являлась центром книжности на коми-зырянском языке с использованием зырянского алфавита. При еп. Филофее в Перми началось ведение летописных записей, отражавших местные события, в кон. XV в. эти записи были включены в общерус. свод — Вологодско-Пермскую летопись (ПСРЛ. Т. 26). Важнейшим источником по истории Вычегодской Перми в кон. XV–XVI в. является Коми-Вымская летопись, составленная в Усть-Выми в кон. XVI — нач. XVII в. иером. Мисаилом, строителем Михаило-Архангельской пуст., и продолженная благовещенским свящ. Евтихием, к-рый довел изложение событий до 1619 г. Составители использовали краткие летописцы прежних Пермских архиереев, летописный свод, составленный в Устюге в нач. XVI в., Никоновский свод 20-х гг. XVI в., жития Пермских святителей Стефана и Питирима, документы, фольклорные произведения. После того как архиеп. Макарий запретил «малым попом» вести летописание, эта деятельность в Усть-Выми прекратилась. Особенностью Коми-Вымской летописи является ее местный характер, в памятнике слабо представлены вологодские известия, летопись не использовалась при создании др. летописных памятников.

Начиная с кон. XIV — нач. XV в. известны рукописи, происходящие

из Вологодского у.: пергаменное Евангелие апракос кон. XIV — нач. XV в. (РГБ. Ф. 354. № 1), Триодь постная 1409 (?) г. (РГАДА. Ф. 181. РО МГАМИД. № 760. 4°, из б-ки Спасо-Прилуцкого мон-ря) и др. В результате пожаров в Вологде в 90-х гг. XV в. сгорели практически все городские церкви как на посаде, так и в кремле, для возобновленных храмов в большом количестве переписывались богослужебные книги, поэтому сохранившиеся рукописные вологодские книги, как правило не старше рубежа XV–XVI вв.

Расцвет вологодского летописания приходится на кон. XV — 1-ю пол. XVI в. В кон. XV в. в Вологде был создан общерус. свод. Одной из его особенностей стало включение большого числа известий за 1480–1499 гг., связанных с Вычегодской Пермью (известия местной владычной летописи за 1483–1496 гг.), Вологодой и Вел. Устюгом. В 1-й пол. XVI в. текст этого свода был продолжен включением в него нового памятника московского происхождения. Вологодское летописание кон. XVII — нач. XIX в. представлено 2 памятниками — Вологодской летописью, сочетавшей известия общерус. и местного происхождения за 862–1700 гг. (ГИМ. Увар. № 591. 4°), и 2 редакциями Летописца И. Слободского, составленного в 1716 г. и включившего известия преимущественно местного значения начиная с 1147 г. (ПСРЛ. Т. 37).

В XV–XVII вв. в епархии были созданы жития преподобных Арсения и Корнилия Комельских, Димитрия Прилуцкого, Григория Пельшемского, Павла Обнорского и др. подвижников, местно или общецерковно прославленных в этот период. В XVI — нач. XVIII в. записывались сказания о мон-рях, чудотворных иконах, храмах. Так, напр., в начало вкладной книги Вологодского в честь Покрова Пресв. Богородицы муж. мон-ря, XVIII в., помещено «Описание» с подробным рассказом об истории обители (РГБ. Ф. 178. Муз. № 8539. Л. 3–8 об.). В этот период были созданы Сказание об иконе Рождества Богоматери и основании Сямской обители (XVI–XVII вв.) с описанием 78 чудес, совершившихся через икону, Сказание о явлении Казанской иконы Божией Матери в Авнежской вол. Вологодского у. с описанием 12 чудотворений от иконы и др. (*Рома-*

нова А. А. Сказание о иконе Рождества Богоматери и основании Сямского монастыря // СККДР. Т. 3. Ч. 4. С. 866–867; *она же*. Сказание о иконе Богоматери Казанской в Вологодском уезде на Святой горе // Там же. С. 565).

Пермская лит-ра запечатлела становление почитания свящ.-мучеников Герасима, Питирима и Ионы в Вычегодской Перми, центром к-рого была Усть-Вымь. В 1609 г. началась запись чудес, совершившихся при их гробницах в Благовещенской ц. в Усть-Выми. На основе этих записей в 1-й четв. XVII в. местный свящ. Евтихий составил описание чудес святителей, пополнявшееся до 1842 г. (*Романова* А. А. Чудеса Герасима, Питирима и Ионы, епископов Пермских // Там же. С. 233–235).

Сведения о б-ках Вологодских архиереев известны с XVII в.: б-ка архиеп. Маркелла состояла из 22 книг, сведения о б-ке архиеп. Симона содержатся в его духовном завещании (1681) и в описи 1683 г., сделанной С. Автономовым, часть книг была переписана самим архиеп. Симоном. Сведения о монастырских б-ках епархии сохранились с посл. трети XVI в. в монастырских описях и во вкладных книгах кон. XVI–XVIII в. (опись б-ки Николо-Коряжемского мон-ря 60-х гг. XVI в., кормовая и вкладная книга обители XVII–XVIII вв.; «Указец» книг Спасо-Прилуцкого мон-ря, составленный Арсением Высоким в 1584 и др.).

А. В. Кузьмин

XVIII — нач. XX в. В нач. XVIII в. В. е. числилась 2-й среди архиепископий, после Черниговской. В 1716 г. поставлена на степень епископии, по штатам 1764 г. стала 3-классной.

В 1715 г. Вологодский еп. Иосиф переложил мощи прп. Кирилла Новоезерского в новую раку в Кирилловом Новоезерском мон-ре. При еп. Павле в 1717 г. в Вологде вместо деревянного храма во имя Св. Троицы, где хранились мощи прп. Герасима Вологодского, была построена каменная церковь, куда перенесли останки преподобного. Еп. Афанасий основал в 1730 г. Вологодскую ДС, в к-рой преподавал лат. язык. Вологодский еп. Пимен отличался особым благочестием, в 70-х гг. в Вологде было составлено его житие. После 1764 г. Вологодские архиереи особое внимание уделяли образованию духовенства. Епископы Иосиф,





В кон. 20-х гг. XVIII в. при архиерее была образована канцелярия, в 1744 г. преобразованная

*Палаты
архиеп. Иосифа (Золотого)
на архиерейском дворе
в Вологде. 1764–1769 гг.
Фотография. 2004 г.*

в консисторию, к-рой подчинялись окружные духовные правления. До нач. XIX в. в епархии

Ириней и Арсений покровительствовали семинарии, заботились о поддержании хорошего уровня преподавания, улучшении условий учебы, предоставляли лучшие священнические места в епархии выпускникам семинарии. В 1796 г., при еп. Арсении, были обретены мощи прп. Феодосия Тотемского.

В XIX в. для В. е. была характерна частая смена архиереев. Подготовка священнослужителей и духовно-нравственное воспитание пастырей оставались главными задачами архиепископов: развивалась система духовного образования, создавались правосл. братства и миссионерские об-ва, строились богадельни. Вологодские архиереи активно участвовали в научной и культурной жизни епархии. В 1851 г. начал работу епархиальный церковный историко-статистический комитет, много сделавший для изучения церковных памятников края. В 1864 г. вышел в свет 1-й номер «Вологодских ЕВ». Еп. Феодосий открыл попечительство о бедных воспитанниках семинарии, приют при вологодском Горнем жен. мон-ре преобразовал в епархиальное жен. уч-ще, на устройство к-рого пожертвовал ок. 20 тыс. р., выделил капитал в 10 тыс. р., проценты с к-рого шли на содержание приюта. В нач. XX в. Вологодскую кафедру возглавляли известные духовные писатели и церковные деятели еп. *Никон (Рождественский)* и сщмч. *Александр (Трапизин)*.

Епархиальное управление. В управлении епархией помощь архиерею оказывали vicарные епископы. Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. были учреждены vic-ства: *Тотемское* (1868), *Великоустюжское* (1888) и *Вельское* (1910). Великоустюжский vicарий имел самостоятельное духовное правление, однако большинство дел утверждалось епархиальным архиереем.

действовал институт десятских попов и заказчиков, сменившийся благочиниями. В кон. XIX в. в В. е. 49 благочинных осуществляли адм. надзор за приходами, 4 благочинных — за мон-рями, существовали 10 благочинных по делам раскола.

Количество приходов, численность духовенства. В В. е. в 1799 г. действовали 742 прихода, в 1860 г. — 680, в 1900 г. — 719, в 1914 г. — 664 прихода. Храмов было больше: в 1910 г. — 972 (из них 14 соборных, 743 приходских и ружных, 65 монастырских, 23 домовых и при казенных заведениях, 33 кладбищенских, 88 приписных и упраздненных, 3 походных и подвижных, 3 единоверческих), 1452 часовни и молитвенных дома. В клире епархии состояли: в 1835 г. — 14 протоиереев, 709 священников, 358 диаконов, 1526 причетников, в 1860 г. — 13 протоиереев, 771 священник, 168 диако-

штатных) и 5 жен. обителей (в т. ч. 3 заштатные).

Духовные учебные заведения. В 1724 г. в Вологде при архиерейском доме начала работу школа для детей священно- и церковнослужителей, закрывшаяся в следующем году. В учрежденной в 1730 г. при архиерейском доме семинарии существовали славяно-русское и славяно-лат. отд-ния, где в 1739 г. обучались 29 чел. Для повышения уровня преподавания еп. Пимен послал неск. студентов в Московскую академию. В 1751 г. в Вологодской ДС открылся философский класс, в 1778 г. — богословский класс. В 1798 г. построено здание семинарии. Главным источником содержания семинарии с момента ее основания были монастырские и церковные хлебные сборы. По штатным окладам 1765 г. на содержание Вологодской ДС полагалось 716 р. 93 к. в год. В 1865 г. в семинарии учились 140 воспитанников, в 1900 г. — 523 воспитанника. В нач. XX в. в семинарии много внимания уделялось полемическому богословию и обличению раскола. В 1861 г. начала работу ученическая б-ка, устроенная по инициативе учащихся ДС. В 80-х гг. XIX в. при ДС открылась образцовая школа.

В 1788 г. открылась школа в Вел. Устюге, преобразованная из Великоустюжской семинарии. Преподавание в ней велось на базе семинарских курсов. В 1806 г. школа была преобразована в духовное уч-ще. В 1813 г. в уч-ще насчитывалось 247 воспитанников, в 1900 г. —



*Церковь во имя свт. Николая
Чудотворца (Гостунского)
в Вел. Устюге. Кон. XVII —
1-я треть XVIII в.
Фотография. 2003 г.*

нов, 1327 причетников, в 1910 г. — 35 протоиереев, 848 священников, 295 диаконов, 835 псаломщиков. В 1738 г. в епархии действовали 42 муж. и 2 жен. мон-ря и пуст., в 1835 г. — 19 муж. мон-рей и пуст. (в т. ч. 9 заштатных) и 2 жен. обители, в 1910 г. — 16 муж. мон-рей и пуст. (в т. ч. 9 за-

148 воспитанников. Программа изучалась в 7 основных классах: богословском, философском, риторическом, пиитическом, высшем грамматическом, среднем грамматическом, низшем грамматическом и 3 классах «необязательных»: греческом, немецком, французском.

В нач. XIX в. в В. е. начала складываться сеть низших духовных учебных заведений. В 1805 г. по инициативе прот. тотемского Бо-

говявленского собора Максима Савинова в Тотме было открыто уездное уч-ще, в 1807 г. начало работу первое в В. е. приходское уч-ще. Вскоре приходские уч-ща появились в Вологде (одно открылось в 1807, второе — в 1838), в Верховажском посаде (1810), 3 уч-ща в Вел. Устюге (1810, одно закрылось в 1814), в Вельске (существовало в 1816–1831), в Грязовце (1823), в Никольске (1837), в Красноборске (1847). Приходские муж. уч-ща были организованы в городах Лальске (1834), Кадникове (1835), Усть-Сысольске (1835). Жен. приходские уч-ща существовали в Кадникове (1838), Грязовце (1840), Яренске (1843), Вел. Устюге (1844), в Вологде в 1843–1852 гг. при муж. приходском уч-ще действовала жен. приходская школа.

В ходе реформы духовно-учебных заведений в В. е. были созданы уездные духовные уч-ща: Вологодское (1814), Тотемское (1815), Никольское (1822), Яренское (1821, в 1871 переведено в Усть-Сысольск), Вельское (существовало в 1822–1879). При еп. Палладии при уездных уч-щах открылись приготовительные классы. В 1888 г. начало работу Вологодское епархиальное жен. уч-ще (преобразовано из приюта при Горнем жен. мон-ре), в 1901 г. в нем насчитывалось 236 воспитанниц. В 1893 г. при уч-ще организована жен. одноклассная церковноприходская образцовая школа. В 1888 г. открылось Великоустюжское епархиальное 3-классное жен. уч-ще (преобразовано из учебно-воспитательного приюта при Иоанно-Предтеченском мон-ре, с 1896 — 6-классное), в 1901 г. в нем обучались 227 воспитанниц. С 1896 г. при уч-ще действовала начальная одноклассная образцовая школа для девочек.

Сеть церковноприходских учебных заведений в епархии начала создаваться в 40-х гг. XIX в., в этот период открылось ок. 100 церковных уч-щ и 4 церковноприходские школы. В 1860 г. еп. Христофор издал распоряжение об обязательном открытии при мон-рях и приходах уч-щ и школ для обучения «штатнослужительских» и «поселянских» детей. В нач. 60-х гг. XIX в. были созданы уч-ща при Сямском в честь Рождества Пресв. Богородицы, Арсениево-Комельском, Спасо-Суморином, Пельшемском, великоустюжских Иоанно-Предтеченском

и Николаево-Прилуцком мон-рях, 15 школ при приходских храмах. В 1865 г. в епархии действовали 100 уч-щ и 316 церковноприходских школ, в к-рых обучались 7546 мальчиков и 1111 девочек.

В 60-х гг. XIX в. сложилась система начальной школы: наряду с церковноприходскими открывались школы грамотности. В 1887 г. в В. е. действовали 186 церковноприходских школ, 37 школ грамоты, в 1888 г. — 217 церковноприходских, 25 школ грамоты, в 1892/93 г. — 394 церковноприходские школы и 201 школа грамоты. В 1885–1894 гг. в В. е. было открыто ок. 300 церковноприходских школ, с кон. 80-х гг. школы грамоты реорганизовывались в церковноприходские. В 80–90-х гг. по решению Великоустюжского, Сольвычегодского, Яренского земств часть земских школ была передана в ведение епархиального училищного совета.

Для подготовки преподавателей для церковных школ в епархии в 1872–1875 гг. были открыты Тотемская и Череповецкая учительские семинарии, в 1883 г. — Вытегорская учительская семинария. В 1911–1912 гг. начали работу Никольская муж. и Великоустюжская жен. учительские семинарии. В последнем десятилетии XIX в. в епархии осуществлялась массовая подготовка учителей для начальных классов — создавались церковно-учительские и второклассные училищные школы. С 90-х гг. земство и епархиальный училищный совет проводили педагогические курсы для учителей и учительниц сельских школ. С 1893 г. устраивались одно- и двухгодичные курсы для «лиц, по происхождению и образу жизни близких к народной массе».

Учебные заведения В. е. находились в ведении епархиальных архиереев, управлявших ими через епархиальные училищные советы и их уездные отд-ния, также действовала церковно-школьная инспекция. В 1888 г. наблюдение за церковноприходскими школами сев.-вост. уездов В. е. было передано в ведение Великоустюжского епископа, викария Вологодской епархии.

Первоначально духовные учебные заведения содержались на средства епархии. Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. значительную часть расходов по содержанию церковноприходских школ брали на себя земские учреждения

Вологодской губ. В 1890 г. на содержание церковных школ земства и городские об-ва выделили 2199 р. 66 к., духовное ведомство — 765 р. 28 к., Мин-во народного просвещения — 577 р., в 1915 г. в смету расходов земств было включено 97 393 р. на церковные школы.

Миссионерская деятельность. Несмотря на то что ненцы к кон. XVIII в. считались христианами, языческие верования среди них сохранялись, поэтому для утверждения Православия среди жителей этих регионов с 25 дек. 1819 по 16 февр. 1820 г. с благословения еп. Онисифора была совершена миссионерская поездка к ненцам (самоедам) в Яренский и Усть-Сысольский уезды во главе с прот. тотемского Богоявленского собора М. Савиновым.

Полемика со старообрядцами занимала важное место в деятельности Вологодских архиереев, однако до сер. XIX в. борьба с распространением старообрядчества велась преимущественно адм. методами и не приносила существенных результатов. В посл. трети XIX в. в В. е. была создана противораскольническая миссия, во главе к-рой стоял епархиальный миссионер, имевший 2 помощников (в Великоустюжском викариате). Во всех благочиннических округах работали окружные миссионеры (25 чел., выбирались из лиц духовного звания и мирян) и специально обученные в миссионерской школе члены братств из крестьян. Миссионеры содержались на средства Вологодского правосл. братства во имя Всемилостивого Спаса. В окт. 1898 г. при Стефанопрокопиевском братстве открылась противораскольническая миссионерская школа, располагавшаяся в устюжском Михаило-Архангельском мон-ре. *Единоверие* не получило распространения в епархии, к нач. XX в. единичные единоверческие храмы действовали в Вытегорском, Череповецком и Вологодском уездах.

Вологодские архиереи возглавляли Вологодский епархиальный комитет Православного миссионерского об-ва (учрежден в 1870), Вологодское отд-ние имп. Православного Палестинского об-ва (учреждено в 1896).

Церковно-общественные учреждения и организации. В 1885 г. было организовано Вологодское



епархиальное правосл. братство во имя Всемилоутого Спаса, деятельность к-рого распространялась на 5 юго-зап. уездов В. е. Братство имело в ведении б-ку, школу иконописи, издавало листок «Церковное слово». В кон. XIX в. члены братства включились в пропаганду трезвого образа жизни, с 1901 г. устраивали уличные б-ки. В 1906 г. братство создало епархиальный книжный склад. При братстве работали Комиссия для собирания и изучения материалов по истории старообрядчества в Вологодском крае и епархиальное древлехранилище, к-рое открылось в 1896 г., располагалось при архиерейском доме в упраздненной надвратной Воздвиженской ц. Делами хранилища заведовала постоянная Церковно-археологическая комиссия любителей истории и древностей. К кон. 1899 г. в древлехранилище находилось 750 предметов — церковные древности, памятники истории, этнографии, археологии, собрание книг и рукописей (*Ненеин С. А.* Путеводитель по Вологодскому епархиальному древнехранилищу. Вологда, 1900; *Суворов И. Н.* Описание свитков, находящихся в Вологодском епархиальном древнехранилище. Вологда, 1899—1917. 13 вып.). Еще одно древлехранилище было создано в 1910 г. при устюжском Михаило-Архангельском мон-ре, в нем находились архив бывш. Великоустюжской консистории и духовного правления, архивы Верхомоломской пуст., Михаило-Архангельского, Гledenского, Спасского Сойгинского, Коряжемского, Николаевского Прилуцкого и др. мон-рей.

В 1896 г. начало работу Великоустюжское правосл. Стефано-Прокониевское братство миссионерской направленности, его деятельность охватывала 5 сев.-вост. уездов В. е. В епархии также действовали приходские братства: Иоанно-Предтеченское при Рошенской ц. в Вологде (с 1894), Деревянское Христорождественское (с 1895), при вологодской Благовещенской ц. (с 1896). В 1917 г. при нек-рых храмах создавались кружки и братства ревнителей Православия.

В XIX — нач. XX в. в епархии работало значительное число благотворительных орг-ций. Забота о бедных духовного звания и сиротах являлась задачей епархиального попечительства о бедных духовного

звания, попечительские советы были созданы в каждом благочинническом округе. С 60-х гг. XIX в. в В. е. создавались многочисленные приходские попечительства и попечительские советы, задачами к-рых были содействие приходскому духовенству, помощь в хозяйственной деятельности приходов, помощь школам, борьба с нищенством и «вредными» отхожими промыслами, устройство рабочих мест, помощь нуждающимся, борьба с распространением старообрядчества, при приходах устраивались богадельни. В 1900 г. действовали 584 церковноприходских попечительства, в 1910 г. — 640 попечительств.

В 1869 г. при вологодском Успенском жен. мон-ре открылся приют для девочек. В 1905 г. учреждена Александровская (в память имп. Александра II Николаевича) церковноприходская богадельня при



Успенский мон-рь в Вологде. Фотография. 90-е гг. XIX в. (РГБ)

Воскресенской ц. в с. Устье Кадниковского у. В 1897 г. при Вологодском епархиальном жен. уч-ще учреждено об-во вспомоществования нуждающимся воспитанницам уч-ща, в 1898 г. начало работу об-во вспомоществования нуждающимся Устюжского епархиального жен. уч-ща. Работало Великоустюжское об-во взаимного вспомоществования учащимся и учившим в церковных школах Великоустюжского викариата.

С. С. Смирнова

XX — нач. XXI в. 1918—1988 гг. В 1918—1919 гг. в Вологде были закрыты все домовые церкви (за исключением крестовой ц. при архиерейском доме) и городские мон-ри,

в большинстве монастырских храмов, ставших приходскими, богослужения совершались до кон. 20-х гг. В 1918 г. прекратились занятия в Вологодской ДС, духовном уч-ще и епархиальном жен. уч-ще, в том же году в Вологде были учреждены пастырско-богословские курсы для студентов старших курсов упраздненной семинарии, к-рые действовали в нач. 20-х гг. В 1919 г. епархиальный совет направил в Вологодский губисполком ходатайство о разрешении преподавания Закона Божия не только в храмах, но и в наемных помещениях по желанию приходских общин, ходатайство было отклонено. В 1921—1924 гг. в Вологде действовали пастырская школа для подготовки кандидатов на принятие священного сана. С осени 1922 до сер. 20-х гг. в Вологде действовало правосл. жен. уч-ще для подготовки к «служению в церкви Божией в качестве руководителей церковного пения (хорового и народного) в приходах, особых ревнителей чистоты, порядка и благолепия в храмовых помещениях, активных сотрудников в миссионерской и благотворительной работе на местах и воспитательниц в своих семьях». Попытка возобновить деятельность духовной школы или организовать богословские курсы, предпринятая в 1928 г., окончилась безуспешно.

В 1919 г. развернулась кампания по вскрытию мощей, натолкнувшаяся на сопротивление верующих. В апр. при исполнении постановления Вельского исполкома увезти вскрытые 7 марта мощи прип. *Прокотия Устьянского* в Вологду «населением было оказано сопротивление, выразившееся в избиении коммунистов», св. мощи были оставлены на месте. 15 июня произошел конфликт верующих с властями в Новозерском Воскресенском мон-ре. В мае 1920 г. собрание правосл. приходов добилось от властей разрешения поместить мощи прип. *Феодосия Тотемского*, вынесенные из Спасо-Суморина мон-ря, в одном из городских храмов.

В 1921—1922 гг. вологодское духовенство активно включилось в сбор средств в пользу голодающих в Поволжье. В 1921 г. проходили сборы в храмах, в февр. 1922 г. состоялись 2 духовных концерта в пользу голодающих. Однако это не помешало властям провести в губернии массо-



вое изъятие церковных ценностей. Из храмов Вологды с 17 марта по 1 июня 1922 г. было изъято 3 фунта 85 золотников 42 доли золота, 110 пудов 4 фунта 91 золотник 27 долей серебра, 2 фунта жемчуга россыпью, 1 пуд 2 золотника 10 долей жемчуга в шитье, 5269 драгоценных камней, из них 1165 бриллиантов, 586 алмазов, 363 рубина. Из храмов Вологодской губ. было изъято 4 фунта 42 золотника золота, 393 пуда 20 фунтов серебра, 5 фунтов 86 золотников серебра с жемчугом, 5003 драгоценных камня, 4 фунта 21 золотник жемчуга, 29 фунтов 10 золотников жемчуга в шитье.

В 1922–1924 гг. в Вологде прошли неск. судов по обвинению клириков В. е. и мирян — членов приходских советов в сокрытии церковных ценностей: в апр. 1922 г. состоялся судебный процесс над настоятелем Никольской Глинковской ц. прот. Симеоном Видякиным и членами приходской общины; в мае того же года на особой сессии Вологодского совнарсуда слушалось дело по обвинению настоятеля кафедрального собора прот. Феодора Казанского и членов приходского совета в сокрытии книг по описи драгоценностей кафедрального собора; последний процесс подобного рода прошел 23 янв. 1924 г., когда на заседании судебной коллегии уголовного отдела Вологодского губ. суда рассматривалось дело по обвинению свящ. Богородской Нижнедольской ц. Александра Дмитриевского.

В 1921 г. Вологодский еп. сщмч. Александр (Тратицын) под давлением властей и агитаторов обновленческого толка вынужден был уйти на покой, в 1923 г. он был арестован и сослан. Кафедру занял еп. Александр (Надеждин), в нояб. 1922 г. присоединившийся к обновленчеству. Обновленцы захватили Софийский собор, 1 авг. 1922 г. открыли епархиальное управление, в 1922–1923 гг. издавали в Вологде журнал. Приходы, сохранившие верность Патриарху св. Тихону, перешли под временное управление викарного Вельского еп. сщмч. Николая (Караулова).

29 марта 1925 г. состоялось собрание вологодского духовенства и мирян, верных канонической Церкви, на к-ром Вологодским архиепископом был избран Сильвестр (Братановский), управлявший В. е. до 1928 г. После перевода архиеп.



Сщмч. Александр (Тратицын), еп. Вологодский.

Фотография. Нач. 20-х гг. XX в.

Сильвестра на Калужскую кафедру В. е. возглавил архиеп. Амвросий (Смирнов), арестованный в 1931 г. С этого времени епархией в течение 2 лет управлял Кронштадтский еп. Венедикт (Плотников; 4 апр. 1933 возведен в сан архиепископа, 16 июня назначен архиепископом Вологодским, через 4 месяца переведен в Новгородскую епархию). Последний предвоенный Вологодский еп. Георгий епархией фактически не управлял, в сент. 1940 г. был уволен на покой. До 1945 г. Вологодская кафедра не замещалась.

В 1923 г. в Вологде была зарегистрирована 41 община. Вскоре началась масштабная кампания по закрытию храмов: в нач. 1924 г. были закрыты Софийский собор, в к-ром предполагали устроить филиал антирелиг. музея, Спасо-Всеградский собор, Иоанно-Предтеченская Рощенская, Никольская Сенноплощадская и Афанасиевская (через некое время разрушенная) церкви и еще 12 храмов и 3 часовни. 19 дек. 1924 г. в стенах упраздненного Кириллова Белозерского мон-ря был основан Кирилло-Белозерский музей-заповедник. В эти же годы были разрушены первые храмы.

Все религ. общины Вологды должны были в срочном порядке ремонтировать храмы, в противном случае либо договор на пользование церковным имуществом расторгался, либо община должна была «добровольно» отказаться от храма. В 1928 г. в Вологде под разными предложениями было закрыто 5 церквей, с марта 1929 по март 1930 г. — 32 храма, в 1932–1937 гг. было снесено 6 храмов. К 1938 г. Патриаршей Церкви

принадлежали кладбищенские нижний храм Рождество-Богородицкой ц. и Лазаревский храм, обновленцы служили в Воскресенском соборе, в кладбищенской Введенской ц., часть к-рой использовали также григорианцы, и в верхнем храме Рождество-Богородицкой ц. 5 марта 1938 г. были закрыты обновлен-



Воскресенский собор в Вологде. 1772–1776 гг. Архит. Златицкий. Фотография. 2004 г.

ческие Воскресенский собор, Введенская ц., 2 дек. 1938 г. — холодный храм (2-й этаж) ц. Рождества Богородицы, вскоре и Лазаревская ц. К 1940 г. в Вологде действовал только храм в честь Рождества Пресв. Богородицы.

Вологодская обновленческая епархия входила в состав Северо-Западного митрополитанского округа. Ее возглавляли: Корнилий Попов (кон. 1922–1923), «архиепископы» Вологодские и Кадниковские» Иоанн Миртов (1923–1926), Александр Лавров (1926–1928), Александр Шубин (1927–1930), Павел Громов (1931–1933), Владимир Злобин (1933–1934), «епископ» Александр Самонов (1934–1938). В обновленческой епархии действовало Тотемское вик-ство.

В годы Великой Отечественной войны в органы власти Вологодской обл. поступали многочисленные просьбы об открытии храмов. В 1942 г. в области открылась 1 церковь, в 1943 г. — 2, в 1945 г. — 3, в 1946 г. — 5 церквей. В 1945 г. на Вологодскую кафедру был назначен архиеп. Иустин (Мальцев). На территории епархии действовали 17 храмов. Жизнь в епархии



активизировалась в 1949 г., когда Вологодским епископом стал *Гавриил (Огородников)*, укрепивший клир епархии за счет приглашения священнослужителей с высшим духовным или светским образованием и многолетним опытом церковной деятельности. Проводилась планомерная работа по подбору и направлению молодежи в духовные семинарии. Учащиеся в духовных семинариях помимо установленной стипендии получали регулярную материальную поддержку. Священнослужители выезжали в села, совершали богослужения, распространяли церковную лит-ру, организовывали беседы на религ. темы. В апр. 1956 г. еп. Гавриил через Патриарха ходатайствовал перед Советом по делам Русской Православной Церкви об открытии на территории Вологодской обл. еще 21 церкви.

1988–2005 гг. Активное возрождение церковной жизни на Вологодчине началось в 1988 г., открывались храмы, духовенство стало принимать участие в общественной жизни области. 3 июля Вологодский архиеп. *Михаил (Мудьюгин)* совершил местное прославление блж. Николая Рынина. 17 июня 1990 г. состоялся общегородской крестный



*Успенская церковь
в Спасо-Прилуцком мон-ре
(перевезена в 1969 из Александрова
Куштского мон-ря).
1-я четв. XVI в. (?).*

ход. 29 янв. 1991 г. определением Свящ. Синода возобновилась монашеская жизнь в Спасо-Прилуцком мон-ре. В февр. того же года вышел в свет 1-й номер епархиальной

газ. «Благовестник», издававшейся в 1991–1992 гг. совместно с вологодским отд-нием *Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры*. 29 апр. 1988 г. из запасников Вологодского музея-заповедника РПЦ были переданы мощи прп. Феодосия Тотемского, в 1994 г. они были перенесены в Свято-Троицкий храм Тотьмы, в 2003 г. — в храм Рождества Христова Тотьмы.

15 окт. 1990 г. вышло определение Свящ. Синода об открытии в Вологде духовного уч-ща, реорганизованного в 1994 г. К нач. XXI в. более половины духовенства епархии являлись выпускниками Вологодского правосл. ДУ. В авг. 1997 г. выпускники и учащиеся ставленнического отд-ния уч-ща совершили миссионерское путешествие по р. Сухоне, за время к-рого миссионеры окрестили 136 чел. 26 янв. 1992 г. состоялось открытие первой в епархии воскресной школы при кафедральном соборе, в 2004 г. в епархии действовали 35 воскресных школ.

13 июня 1991 г. из запасников Череповецкого краеведческого музея были возвращены Церкви мощи прмч. *Евфросина Синозерского*, ныне почивающие в Казанской ц. в Устюжне. 12 дек. 1991 г. состоялась передача епархии икон и церковной утвари из запасников обл. краеведческого музея. В марте следующего года было освящено новое здание епархиального управления. В 1992 г. на территории В. е. действовало 65 храмов. В авг. 1992 г. В. е. посетил Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*, Первосвятитель побывал в с. Покровском — бывш. усадьбе Брянчаниновых, родине свт. *Игнатия*.

10 апр. 1993 г. на Вологодскую кафедру был назначен еп. Максимилиан (Лазаренко; с 29 февр. 2004 архиеп.). В управлении епархией архиерею помогают епархиальные

комиссии: по миссионерской, антисектантской и антираскольнической деятельности, по работе с медицинскими учреждениями, по социальному служению, по благотворительности, по пастырской работе в ИТУ, с молодежью, в армии, по религ. образованию и катехизации, по церковному искусству и реставрации и др.

В июле 1994 г. крестные ходы прошли в Вологде и Устюжне. В авг. того же года, после 73-летнего перерыва, еп. Максимилиан совершил Божественную литургию в Вологодском Софийском соборе. 14 авг. 1996 г. архиерей освятил верхний храм Спасского собора в Спасо-Прилуцком мон-ре, в обители открылся епархиальный церковно-археологический музей. В мае 1997 г., накануне 600-летия Кириллова Белозерского мон-ря, самая древняя часть обители (Иоанновский Горный мон-рь) была возвращена епархии, 6 окт. 1998 г. решением Свящ. Синода в Кирилловом Белозерском мон-ре возобновилась иноческая жизнь. 6 окт. 1999 г. решением Свящ. Синода открыт Воскресенский Горицкий жен. мон-рь, 26 дек. 2003 г. Павло-Обнорское подворье Спасо-Прилуцкого мон-ря преобразовано в Свято-Троицкий Павло-Обнорский муж. мон-рь. 6 марта 2003 г. освящен новопостроенный храм в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» на территории жен. колонии в Вологде. 27 авг. 2003 г. заложена часовня на горе Золотуха, близ Кириллова, на месте расстрела сщмч. Варсонофия и прмч. Серафимы.

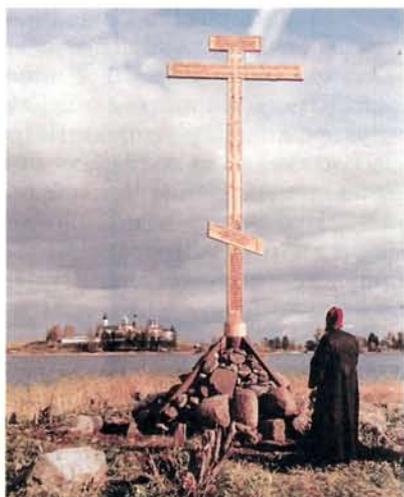
При храме во имя свт. Николая во Владычной слободе находится епархиальный центр социальной помощи населению, в составе к-рого — патронажная служба, кабинет медико-социальной помощи престарелым, инвалидам, немущим, благотворительная трапезная. При ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы на Торгу действует пункт помощи лицам, страдаю-



*Кириллов Белозерский мон-рь.
Фотография. Нач. XXI в.*

щим от алкогольной и наркотической зависимости. Заключены соглашения о сотрудничестве между епархией и обл.





Поклонный крест,
освященный 27 сент. 1998 г.
на Бородавском оз.

управлением здравоохранения, Комитетом по делам молодежи, Управлением внутренних дел, Управлением Мин-ва РФ по налогам и сборам по Вологодской обл., Управлением исполнения наказаний Минюста РФ по Вологодской обл., Вологодским ин-том права и экономики Минюста РФ, подписаны совместные заявления о взаимодействии с Вологодской таможней, Управлением Гос. комитета РФ по контролю за оборотом наркотиков по Вологодской обл.

9 сент. 1998 г. были обретыены мощи свт. Антония, еп. Вологодского, крестным ходом они были перенесены в храм свт. Николая во Владычной слободе в Вологде. 21–22 февр. 2000 г. в Лазаревском храме Вологды совершен чин прославления свящ. *Александра* (Баданина) как местночтимого святого. В 2000–2002 гг. по подготовленным в В. е. материалам были канонизированы в Соборе новомучеников и исповедников Российских XX в. 17 угодников Божиих.

В В. е. особое внимание уделяется церковно-краеведческой и просветительской работе. Подписаны соглашения о сотрудничестве между епархией и департаментами культуры и образования Вологодской обл., Областным детско-юношеским духовно-просветительским центром «Северная Фиваида». В Спасо-Прилуцком мон-ре ежегодно проводятся Димитриевские образовательные чтения и обл. краеведческие чтения, с 1998 г. — фестиваль церковного пения. В 2000 г. в Вологде прошла Всероссийская церковно-научная кон-

ференция «Христианство и культура Русского Севера», организованная с участием Вологодского епархиального управления. В 2001–2004 гг. состоялись научные конференции по проблемам образования и воспитания, посвященные памятникам церковной археологии и искусства Русского Севера, свт. Игнатию (Брянчанинову). В Вел. Устюге проходят Прокопиевские научные чтения, в Ферапонтове — Ферапонтовские чтения, в Череповце — Таисиевские чтения.

С 1993 г. на обл. телевидении ежемесячно выходит правосл. передача «Свет Христов», с 2001 г. Вологодский городской телеканал выпускает цикл передач о Православии «Воскресение». С июня 1996 г. на обл. радио выходит еженедельная правосл. программа в рубрике «Северная Фиваида».

Святые. Чудотворные иконы.

В кафедральном Рождество-Богородицком соборе Вологды находится одна из наиболее почитаемых в Вологде чудотворных икон Божией Матери, «Всех скорбящих Радость», по преданию принадлежавшая св. угличским князьям *Димитрию Андреевичу* и *Иоанну Андреевичу* (см. *Игнатий*, прп.), до 1918 г. находившаяся в домово́й ц. тюремного замка. В кафедральном соборе хранится также чудотворная икона Всемило́стивого Спаса (или список с нее), созданная вологодским иконописцем 23 окт. 1654 г. для обыденной Всеградской Спасской ц. в благодарность об избавлении Вологды от эпидемии чумы (после закрытия Спасо-Всеградского собора в 1926 икона поступила в вологодскую ц. Кирилла Белозерского в Рощенье, в кон. года передана в музей). В соборе хранится также чудотворная Казанская икона Божией Матери из Никольской Глинковской ц. В Спасском соборе Прилуцкой обители с 1996 г. находится список с чудотворного образа прп. Димитрия Прилуцкого (1503). С 1992 г. в храме в честь Казанской иконы Божией Матери в с. Дунилове Никольского р-на находилась *Дуниловская икона Божией Матери*, явившаяся 29 июня 1677 г. жителю Никольской слободки (ныне г. Никольск) Д. Кохалевскому и до 1764 г. находившаяся в дуниловской Богородицкой пуст.; в авг. 2002 г. образ был похищен.

В 1893 г., по сведениям, предоставленным в Святейший Синод,

в епархии находилось 26 почитаемых чудотворных икон, 7 из них — в храмах Вологды. Помимо выше-названных икон почиталась также явленная чудотворная икона Божией Матери «Всех скорбящих Ра-



Св. Троица («Зырянская»)
Икона, по преданию написанная
свт. Стефаном Пермским. XIV в.
(ВГИАХМЗ)

дость», с 1766 г. хранившаяся в Воскресенском кафедральном соборе, с 1891 г. ежегодно препровождавшаяся с крестным ходом к месту явления — в Богоявленскую ц. в Грязовецком у. В кафедральном соборе почитался также образ Св. Троицы, написанный, по преданию, свт. Стефаном Пермским («Зырянская Троица»). Икона, прежде находившаяся в Коми крае, была перенесена в Вологду при еп. Арсении (1796–1802), в наст. время — во ВГИАХМЗ.

Мн. чудотворениями, в особенности во время эпидемий холеры 1830, 1870 гг., был известен образ Успения Божией Матери из Семигородной Успенской пуст., приписываемый кисти прп. *Дионисия Глушицкого* (в наст. время во ВГИАХМЗ), а также явленная икона Божией Матери «Семистрельная» из ц. св. Иоанна Богослова на р. Тошне близ Вологды (в наст. время в Лазаревской ц. Вологды). Во время эпидемий или при угрозе их появления с иконами совершались крестные ходы, последний состоялся в 1911 г. Явленный образ Божией Матери «Знамение» (1571) был святыней Иоанно-Предтеченского храма в Дюдиковой пуст.

В честь явления иконы был возведен теплый храм и совершалось ежегодное празднование 2 сент.

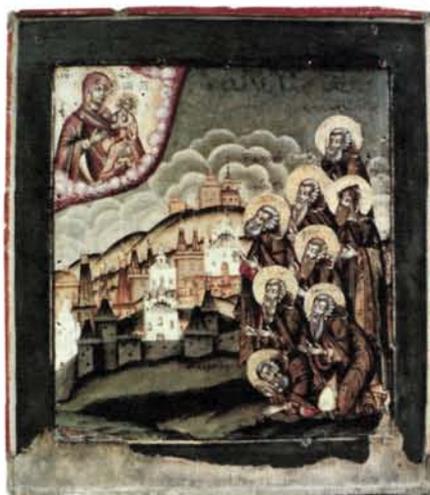
Мощи святых. В кафедральном Рождество-Богородицком соборе Вологды в верхнем храме находится рака с мощами прп. Иоасафа Каменского, в часовне близ кафедрального собора почивают под спудом мощи св. блж. Николая Рынина. В вологодском храме свт. Николая во Владычной слободе почивают мощи свт. Антония (до 1988 находились в вологодском Софийском соборе). В Спасо-Прилуцком Димитриевом мон-ре в нижнем храме во имя прп. Димитрия под спудом находятся мощи прп. Димитрия Прилуцкого и прп. Игнатия, вериги угличских князей преподобных Димитрия и Игнатия.

В Череповце в Воскресенском соборе под спудом покоятся мощи преподобных *Афанасия* и *Феодосия Череповецких*, в часовне прп. *Филиппа Иранского* — мощи прп. *Филиппа Иранского*. В Устюжне в храме в честь Казанской иконы Божией



Свт. Антоний, еп. Вологодский.
Икона. XVIII в.
(ВИАХМЗ)

Матери почивают мощи прмч. Евфросина Синоезерского. В храме во имя прп. *Кирилла Белозерского* в Кирилловом Белозерском мон-ре под спудом покоятся мощи прп. Кирилла, в *Ферапонтовом Мартириа-*



Белозерские святые
в молитве Пресв. Богородице.
Икона. Нач. XVIII в.
(ЦМиАР)

новом в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ре под спудом — мощи прп. *Мартиниана Белозерского* и свт. *Иоасафа (Оболенского)*, архиеп. Ростовского, в Вел. Устюге в соборе блж. *Прокопия* под спудом — мощи блж. *Прокопия Устюжского*, в Тотьме в храме Рождества Христова — мощи прп. *Феодосия Тотемского*, в Свято-Троицком Павло Обнорском мон-ре под спудом — мощи прп. *Павла Обнорского*. В храме в честь Происхождения Честных Древ Животворящего Креста Господня в с. Спас-Нурма Грязовецкого р-на под спудом почивают мощи прп. *Сергия Нуромского*. В храме в честь Воздвижения Креста Господня на месте Крестовоздвиженской пуст. в Кичменгско-Городецком р-не под спудом — мощи прп. *Симона Воломского*. Под руинами Спасо-Преображенского собора Спасо-Каменного мон-ря на Кубенском оз. похоронены мощи блж. *Василия Спасо-Кубенского*. На месте собора Глушицкого Сосновецкого мон-ря под спудом почивают мощи преподобных *Дионисия* и *Амфилохия Глушицких*. В деревянном храме во имя преподобных *Дионисия* и *Амфилохия Глушицких* Глушицкого Покровского мон-ря (дер. Покровское Сокольского р-на) под спудом находятся мощи преподобных *Макария*, *Тарасия* и *Феодосия*, чудотворцев Глушицких.

На территории В. е. до 1917 г. почивали под спудом св. останки угодников Божиих: святителей *Герасима*, *Питирима* и *Ионы*, епископов *Пермских*, — в Благовещенской ц.

в Усть-Выми, прп. *Герасима Вологодского* — в Троицкой ц. бывш. вологодского Троицкого мон-ря, прмч. *Галактиона* — в вологодском Свято-Духовом мон-ре, прп. *Петра*, блж. *Василия* — в Спасо-Каменном мон-ре, прп. *Димитрия Прилуцкого*, князей *Иоанна* и *Димитрия Андреевичей* — в вологодском Спасо-Прилуцком мон-ре, прп. *Иосифа*, *Антония* и *Иоанникия* — в Заоникиевской Владимирской пуст. Вологодского у., прп. *Павла Обнорского* — в Обнорском Троицком мон-ре, прп. *Сергия Нуромского* — в приходской Преображенской ц. бывш. Нуромского мон-ря, прп. *Стефана* — в Никольской ц. бывш. Озерского Никольского мон-ря Грязовецкого у., преподобных *Авксентия* и *Онуфрия* — в приходской Троицкой ц. бывш. Перцовской пуст. Грязовецкого у., преподобных *Корнилия*, *Кассиана* и *Лаврентия* — в Корнилиевом Комельском мон-ре, преподобных *Авраамия* и *Коприя* — в приходской Преображенской ц. бывш. Печенгского мон-ря Грязовецкого у., прп. *Арсения* — в Арсениевом Комельском мон-ре, преподобных *Дионисия*, *Амфилохия*, *Тарасия*, *Феодосия* — в Глушицком Сосновецком мон-ре, прп. *Макария* — в Глушицком Покровском мон-ре, прп. *Григория Пельшемского* — в Лопотовом мон-ре Кадниковского у., прп. *Александра Куштского* — в приходской Никольской ц. бывш. Куштского Успенского мон-ря, преподобных *Евфимия*, *Харитона* — в Вознесенской ц. бывш. Евфимиева Сянжемского мон-ря Кадниковского у., прп. *Марка пустынноика* — в Богоявленской ц. бывш. Белавинской пуст. Кадниковского у., прп. *Онуфрия* — в часовне на месте Николаевской ц. бывш. Катромского Николаевского мон-ря Кадниковского у., прп. *Филиппа* — в Преображенской ц. бывш. Рабангского мон-ря Вологодского у., прп. *Васиана* — в приходской Троицкой ц. бывш. Тиксененской Спасской пуст. Тотемского у., преподобных *Григория* и *Кассиана* — в приходской Троицкой ц. бывш. Авнежского мон-ря, прп. *Агапита* — в приходской Благовещенской ц. бывш. Агапитова Маркушевского мон-ря, прав. *Прокопия Устьянского* — в приходской Введенской ц. Вельского у., прп. *Тихона* — в Крестогорской пуст. Никольского у., прп. *Иоанна* и его супруги *Марии* — в часовне при Возне-

сенской ц. в Вел. Устюге, блж. Иоанна — в ц. св. блж. Иоанна Устюжского в Вел. Устюге, прп. Киприана — в Михайло-Архангельском мон-ре Вел. Устюга, прп. Филиппа — в Янковском Знаменском мон-ре близ Вел. Устюга, прп. Симона — в приходской Крестовоздвиженской ц. бывш. Симонова Воломского мон-ря Великоустюжского у., прп. Леониды Усть-Недумского — в приходской Богородицкой ц. бывш. Усть-Недумской пуст. Великоустюжского у., прп. Сергия Малопинежского — в приходской Преображенской ц. Сольвычегодского у., сщмч. Петра Черевковского — при Успенской ц. Сольвычегодского у., прп. Логгина — в Коряжемском Никольском мон-ре, прп. Симона — в приходской Преображенской ц. Сойгинской пуст., прп. Димитрия Цилибинского — в часовне близ приходской Архангельской ц. бывш. Цилибинской пуст. Яренского у., блаженных Андрея Тотемского и Максима Тотемского — в Воскресенской ц. Тотьмы.

Святые источники. Память о прп. Корнилии Комельском является источником, находящийся в 500 м от трапезной ц. прп. Антония Великого на территории Корнилиева Комельского мон-ря. Близ места, где находился собор Глушицкого Сосновецкого мон-ря, сохранился колодец, выкопанный прп. Дионисием. На противоположном от Павлова Обнорского мон-ря берегу р. Нурмы — 2 источника: на месте колодца и келий прп. Павла. Близ алтаря Спасского собора в Спасо-Прилуцком мон-ре находится колодец, ископанный, по преданию, прп. Димитрием.

Другие святые. В Павловом Обнорском мон-ре почитается камень-следовик, возле которого, по преданию, молился прп. Павел. В храме во имя прп. Вассиана Тиксенского в пос. Юбилейном Тотемского р-на почитается железная шапочка прп. Вассиана. В храме свт. Афанасия Александрийского в дер. Чирково Усть-Кубинского р-на — вериги прп. Александра Куштского. В Тотьме в храме Рождества Христова на св. мощах прп. Феодосия Тотемского находится его железная шапочка, в храме в честь Казанской иконы Божией Матери в Никольске — его вериги.

*С. С. Смирнова,
прот. Игорь Шаршаков*

Архиереи: еп. св. Стефан (зима 1383/84 — 26 апр. 1396); еп. Исаакий (20 янв. 1398 — между 22 марта 1416 и 1418); еп.

сщмч. Герасим (1418–1443); еп. сщмч. Питирим (1444 — 19 авг. 1456); еп. сщмч. Иона (1459 — 6 июня 1470); еп. Филофей (2 нояб. 1471 — апр. 1501); еп. Никон (1502 — ранее 1514); еп. Тарасий (2-я пол. 10-х гг. XVI в.); еп. Пимен (Ходыкин; 1520 — после 1524); еп. Алексий (9 апр. 1525 — между 1543 и 1 апр. 1545); еп. Киприан (30 янв. 1547 — до 1558); еп. Иоасаф (до 1560–1570); еп. Макарий (1571–1575); еп. Варлаам (1576–1584); еп. св. *Антоний* (11 окт. 1586 — 26 окт. 1588); *Иона (Думин;* после мая 1588–1603, с 1589 архиеп.); архиеп. Иоасаф (дек. 1603 — после мая 1609); архиеп. Сильвестр (до 9 сент. 1611 — после 1 мая 1613); архиеп. Нектарий Грек (25 июня 1613 — 1616, после 17 апр. 1625 — 3 июня 1626); архиеп. Макарий (9 февр. 1617 — 21 июля 1619); архиеп. Корнилий (6 февр. 1620 — 17 марта 1625); архиеп. Варлаам (8 окт. 1626 — янв. 1645); архиеп. *Маркелл* (16 янв. 1645 — 22 марта 1663); архиеп. Симон (23 окт. 1664 — 29 апр. 1684); архиеп. Гавриил (Кичигин; 7 сент. 1684 — 30 марта 1707); архиеп. Иосиф (17 окт. 1708 — 29 нояб. 1715 или 18 янв. 1716); еп. Павел (Васильев; 29 янв. 1716 — 5 нояб. 1725); еп. *Афанасий (Паисий-Кондоиди;* 9 окт. 1726 — 17 сент. 1735); еп. *Амвросий (Юшкевич;* 2 февр. 1736 — 29 мая 1740); еп. Пимен (Савёлов; 29 июня 1740 — 26 мая 1753); еп. Серапион (Лятошевич; 29 окт. 1753 — дек. 1761); еп. Иосиф (Золотой; 16 дек. 1761 — 25 дек. 1774); еп. Иринея (Братановский; 26 апр. 1775 — 23 апр. 1796); еп. Арсений (Тодорский; 15 авг. 1796 — 15 июня 1802); еп. Антоний (Знаменский; 5 июля 1802 — 13 февр. 1803); еп. Феофилакт (Слоонецкий; 26 апр. 1803 — 3 янв. 1808); еп. *Евгений (Болховитинов;* 24 янв. 1808 — 19 июля 1813); еп. Онисифор (Боровик; 22 февр. 1814 — 28 нояб. 1827); еп. Моисей (Богданов-Платонов; 28 нояб. 1827 — 24 нояб. 1828); еп. Стефан (Романовский; 24 нояб. 1828 — 1 марта 1841); еп. Иннокентий (Борисов; 8 марта 1841 — 12 янв. 1842); еп. Иринарх (Попов; 12 янв. 1842 — 12 нояб. 1844); еп. Евлампий (Пятницкий; 12 нояб. 1844 — 15 июня 1852); еп. Феогност

(Лебедев; 13 июля 1852 — 31 июля 1856); еп. Христофор (Эмаусский; 31 июля 1856 — 17 июня 1866); еп. Павел (Доброхотов; 21 авг. 1866 — 7 июля 1869); еп. *Палладий (Раев;* 15 июля 1869 — 13 июня 1873); еп. Феодосий (Шаповаленко; 13 июня 1873 — 22 авг. 1883, в нач. 1883 возведен в сан архиепископа); еп. Израиль (Никулицкий; 25 окт. 1883 — 23 апр. 1894); еп. Антоний (Флоренсов; 30 апр. 1894 — 12 июня 1895); еп. Алексий (Соболев; 12 июня 1895 — 21 апр. 1906); еп. Никон (Рождественский; 25 апр. 1906 — 29 марта 1912); еп. Александр (Трапицын; 16 мая 1912 — 1921); еп. Александр (Надеждин; март 1921 — нояб. 1922); архиеп. *Сильвестр (Братановский;* 29 марта 1925 — 1928); архиеп. Амвросий (Смирнов; 28 нояб. 1928 — 10 мая 1931); архиеп. Венедикт (Плотников; 1931 — 16 июня 1933 в. у., 16 июня 1933 — 18 окт. 1933); еп. Стефан (Знамировский; 18 окт. 1933 — окт. 1936); еп. *Иоанн (Соколов;* окт. 1936 — 23 мая 1937); еп. *Алексий (Сергеев;* 5 июля 1937 — 16 авг. 1937); еп. *Георгий (Анисимов;* 1938 — сент. 1940); еп. Иустин (Мальцев; 8 янв. 1945 — нач. 1949); еп. *Гавриил (Огородников;* 11 авг. 1949 — 27 июля 1959); *Мстислав (Волонсевич;* 27 июля 1959 — 25 мая 1965, с 25 февр. 1965 архиеп.); архиеп. *Сергий (Ларин;* 12 мая 1965 — 2 июня 1965 в. у.); еп. Мелхиседек (Лебедев; 17 июня 1965 — 7 окт. 1967); еп. Мефодий (Мензак; 7 окт. 1967 — 13 янв. 1972); архиеп. *Павел (Гольшев;* 13 янв. 1972 — 11 окт. 1972); архиеп. *Михаил (Чуб;* 11 окт. 1972 — 3 сент. 1974); еп. Дамаскин (Бодрый; 3 сент. 1974 — 4 окт. 1979); архиеп. *Феодосий (Дикун;* 4 окт. 1979 — 27 дек. 1979); архиеп. *Михаил (Мудьюгин;* 27 дек. 1979 — 22 февр. 1993); еп. Максимилиан (Лазаренко; с 10 апр. 1993, с 29 февр. 2004 архиеп.).

Монастыри. Действующие: Димитриев Прилуцкий в честь Происхождения Честных Древ Животворящего Креста Господня (в Вологде, муж., основан в 1371, упразднен в 1924, возобновлен в 1991); *Кириллов Белозерский в честь Успения Пресв.*

Богородицы (в Кирилло-ве, муж., основан в 1397, закрыт в 1924, возобновлен в 1998); Павлов Обнорский во имя Св.

Горицкий мон-рь в честь Воскресения Господня. Фотография. Нач. XX в. (РГБ)



Троицы (в с. Юношеском Грязовецкого р-на, муж., основан в 1414, закрыт в 1924, возобновлен в 2003); *горицкий в честь Воскресения Господня*



(в с. Горицы Кирилловского р-на, жен., основан в 1544, закрыт в 1932, возобновлен в 1999).

На территории современной В. е. к нач. XX в. действовали следующие мон-ри, относящиеся ныне к Сыктывкарской и Воркутинской епархии: Стефанов во имя свт. Афанасия Великого на Вотче (в пос. Первомайском Сысольского р-на Республики Коми, жен., основан ок. 1390 как муж., упразднен до 1764, возобновлен в 1996, с 1999 жен.); Стефанов во имя Св. Троицы (в с. Ульянове Усть-Куломского р-на Республики Коми, муж., основан во 2-й пол. XIV в. как Ульяновская Спасская пуст., упразднен в 1764, возобновлен в 1860 как Стефанов Троицкий, закрыт ок. 1919, возрожден в 1994); *Усть-Вымский во имя арх. Михаила* (в с. Усть-Вымь Республики Коми, муж., основан в кон. XIV в., упразднен в 1764, возобновлен в 1996).

На территории современной В. е. в XII — нач. XX в. существовали также следующие мон-ри и пустыни, ныне не действующие: Герасимов во имя Св. Троицы мон-рь (в Вологде, муж., основан в XII в., упразднен до 1764); *Глебенский во имя Св. Троицы мон-рь* (в Вел. Устю-

ки в р. Сухону в Тотемском у., муж., основан в 1370, время упразднения неизвестно); Воскресения Господня мон-рь (при реках Леже и Великой в Грязовецком у., муж., основан ок. 1370, упразднен до 1764); Святолуцкий во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь (на Кубенском оз. в Вологодском у., муж., время основания и запустения неизвестно, возобновлен в 1393, упразднен до 1764); Орловский во имя Св. Троицы мон-рь (на р. Юг в Великоустюжском у., жен., основан в XIV в., упразднен в XVII в.); *Сергиев Нуромский в честь Преображения Господня мон-рь* (в Грязовецком у., муж., основан в кон. XIV в., упразднен в 1764); во имя Св. Троицы пуст. (при впадении р. Мылвы в р. Печору в Усть-Сысольском у., муж., основана в кон. XIV — нач. XV в., упразднена до 1764); *Глушицкий в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-рь* (в Кокошиловской вол. Кадниковского у., муж., основан в нач. XV в., упразднен в 1764); *Александров Куштский в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь* (на р. Куште в Закуштской вол. Кадниковского у., муж., основан ок. 1420, упразднен в 1764); *Глушицкий Сосновецкий во имя св. Иоанна Предтечи мон-рь* (в Кокошиловской вол. Кадниковского у., муж., основан ок. 1420, упразднен после 1918); Евфимиев Сянжемский мон-рь (близ

Иоанно-Предтеченский мон-рь в Вел. Устюге. Фотография. Нач. XX в. (РГБ)



р. Сянжемы в Кадниковском у., муж., основан ок. 1420, упразднен в 1764); в честь Преображения Господня мон-рь (в Вел. Устюге, жен., основан в 1422, в 1678 сгорел, в кон. XVII в. восстановлен, упразднен в 1764); *Григориев Пельшемский Лопотов мон-рь* (в Кадниковском у., муж., основан ок. 1426, упразднен после 1918); в честь Преображения Господня мон-рь (на р. Рабанге в Вологодском у., муж., основан ок. 1447, упразднен в 1764); Глушицкий во имя свт. Леонтия Ростовского мон-рь (в Кокошиловской вол. Кадниковского у., жен., основан в 1-й пол. XV в., упразднен до 1764); во имя святых Бориса и Глеба пуст. (на р. Сухоне в Вологодском у., муж., основана до 1479, упразднена

в 1764); Коптева в честь Сретения Господня и свт. Николая Чудотворца пуст. (на р. Великуше в Грязовецком у., муж., основана старцем Паисием в 1481, в 1547 приписана к Корнилиеву Комельскому мон-рю); Рябинина Казанская пуст. (на р. Масляне в Вологодском у., муж., основана ок. 1485, упразднена в 1764); во имя святых Бориса и Глеба мон-рь (в Сольвычегодске, муж., основан до 1498, время упразднения неизвестно); Перцова во имя Св. Троицы пуст. (на р. Лухте в Грязовецком у., муж., основана ок. 1499, в 1588 приписана к Корнилиеву Комельскому мон-рю); *Семигородная (Седмигорская) в честь Успения Пресв. Богородицы пуст.* (в Кадниковском у., основана в XV в. как муж., с нач. XVII в. жен., с сер. XVII в. муж., упразднена в 1926); *Иннокентиев Комельский в честь Преображения Господня мон-рь* (в Грязовецком у., муж., основан в 1491 г., упразднен в 1764); Корнилиев Комельский в честь Введения во храм Пресв. Богородицы мон-рь (близ Грязовца, муж., основан в 1497–1499, упразднен в 1924); в честь Нерукотворного образа Спасителя мон-рь (на р. Тиксне в Тотемском у., муж., основан в кон. XVI — нач. XVII в., упразднен до 1764); Ефремова Леванидовская во имя свт. Николая Чудотворца пуст. (Куракинской вол. Тотемского у., муж., основана в нач. XVI в., упразднена в XVII в.); Верхонепежская во имя свт. Николая Чудотворца пуст. (на р. Пежме в Вельском у., муж., основана в 1503, упразднена в 1764); *Кириллов Белый Новоезерский в честь Воскресения Господня мон-рь* (на Красном о-ве оз. Новозера, муж., основан в 1517, закрыт в 20-х гг. XX в.); Сямский в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-рь (в Вологодском у., муж., основан ок. 1525, упразднен после 1918); *Арсениев Комельский мон-рь* (в Грязовецком у., муж., основан ок. 1530, с 1904 жен., упразднен после 1918); Арсениева пуст. (на р. Масляне в Вологодском у., муж., основана ок. 1530, упразднена в 1764, в посл. возобновлена как приписная к вологодскому Свято-Духову мон-рю); во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь (на оз. Катромском в Кадниковском у., муж., основан до 1532, упразднен в 1764); Коряжемский во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь (в Сольвычегодском у., муж., основан в 1535, упразднен в 1863); Сойгинская в честь Преобра-

ге, муж., основан, вероятно, в кон. XII в., упразднен в 1841); Иоанна Предтечи мон-рь (в Вел. Устюге, жен., основан после 1262 как муж., в 1764 обращен в жен., упразднен после 1918); великоустюжский во имя арх. Михаила мон-рь (в Вел. Устюге, муж., основан, вероятно, в 1276, упразднен в 1918); Спасо-Каменный в честь Преображения Господня мон-рь (на Кубенском оз. в Вологодском у., муж., основан в XIII в., в 1801 переименован в Белавинскую Преображенскую пуст., упразднен в 1925); *Авнежский в честь Св. Троицы мон-рь* (при впадении р. Авнеж-





жения Господня пуст. (в Сольвычегодском у., муж., основана ок. 1540, упразднена в 1791); *Стефанов Озерский во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь* (в Грязовецком у., жен., основан в 1528–1530 как муж., упразднен в 1764, возобновлен в 1860 как жен., упразднен в 1924); Черниговский во имя св. Иоанна Предтечи мон-рь (близ Сольвычегодска, муж., основан до 1546, упразднен до 1764); в честь Преображения Господня пуст. (на оз. Глубоком в Кадниковском у., муж., основана в сер. XVI в., упразднена до 1764); Нифонтов Телеговский во имя Св. Троицы мон-рь (в Забелинской вол. Великоустюжского у., муж., основан в 1553, упразднен в 1764); *Суморин в честь Преображения Господня*



Спасо-Суморин мон-рь. Фотография. Нач. XX в.

мон-рь (в Тотемском у., муж., основан в 1554, упразднен в 1918); Христофорова в честь иконы Божией Матери «Одигитрия» пуст. (на р. Коряжемке в Сольвычегодском у., муж., основана ок. 1555, упразднена в 1764); в честь Введения во храм Пресв. Богородицы мон-рь (в г. Сольвычегодске, муж., основан ок. 1565, упразднен после 1918); Кобылкин во имя св. Илии Пророка мон-рь (в Вологде, муж., основан до 1568, упразднен в 1764); *Агатитов Маркушевский мон-рь* (в Тотемском у., муж., основан в 1576, упразднен в 1764); во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь (при впадении р. Усть-Стрелицы в р. Сухону в Тотемском у., муж., основан до 1586, упразднен до 1764); Прилуцкий во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь (в Приводинской вол. Великоустюжского у., муж., основан до 1587, разорен в нач. XVII в., возобновлен в 1614, упразднен после 1918); Песоцкая в честь Успения Пресв. Богородицы пуст. (близ Кубенского оз. в Вологодском у., муж., основана до 1588, упразднена в 1764); Горний в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь (в Вологде, жен., основан в 1590, упразднен после 1917); во имя преподобных Зосимы и Савватия Соловец-

ких пуст. (на р. Двине в Великоустюжском у., муж., основана во 2-й пол. XVI в., упразднена до 1764); Заоникевская Владимирская пуст. (в Фетиньинской вол. Вологодского у., муж., основана в кон. XVI в., упразднена после 1917); Коровина Александрова пуст. (при р. Шингарь в Грязовецком у., муж., основана в 1530, в 1656 приписана к Арсениеву Комельскому мон-рю, упразднена в 1722); в честь Воздвижения Креста Господня мон-рь (в Вологде, муж., основан до нач. XVII в., упразднен до 1764); во имя свт. Николая Чудотворца пуст. (близ оз. Бабьего в Тотемском у., муж., основана ок. 1605, упразднена в 1764); Леонидова Усть-Недумская пуст. (на оз. Чёрном в Великоустюжском у., муж., основана ок. 1608, упразднена в 1764); Верхотерменский в честь Воскре-

сения Господня мон-рь (на р. Терменьге в Вельском у., муж., основан до 1609, упразднен до 1764);

Шидоровский в честь Преображения Господня мон-рь (на р. Двине в Сольвычегодском у., муж., основан до 1612, упразднен в 1764); Репная Спасская пуст. (в Богородской вол. Кадниковского у., муж., основана до 1613, упразднена в 1764); *вологодский в честь Сошествия Св. Духа на апостолов мон-рь* (в Вологде, муж., основан ок. 1627 как Галактионова пуст., с 1654 Свято-Духов мон-рь, упразднен в 1918); Подольный в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь (в Кадниковском у., муж., основан до 1617, упразднен в 1764); во имя ап. Иоанна Богослова пуст. (на р. Кохтыш в Грязовецком у., муж., основана в XVI в., в XVII в. приписана к архиерейскому дому);



«Вид Николаево-Прилуцкого мон-ря Вологодской епархии, Устюжского уезда». Литография. 1880 г. (ГЛМ)

во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь (близ Вологды, жен., основан до 1623, упразднен до 1764); Ухренская в честь Воскресения Господня пуст. (в Вельском у., муж., основана до 1623, упразднена до 1764); Маркова в честь Богоявления Господня пуст. (на Белавинском оз. Кадниковского у., муж., основана в 1630, упразднена в 1801, возобновлена в сер. XIX в., закрыта после 1918); Капитонова Ржаницына в честь Преображения Господня пуст. (близ оз. Княгинина в Тотемском у., муж., основана ок. 1630, упразднена в 1764); Соезерская во имя Св. Троицы пуст. (близ р. Двины в Сольвычегодском у., муж., основана в 1639, упразднена в 1764); Теплогорская Богородицкая пуст. (на р. Юг в Великоустюжском у., муж., основана в 1643, упразднена в 1764); Харитонцева пуст. (близ Вологды, муж., основана до 1647, упразднена до 1764); Голубинская в честь Рождества Пресв. Богородицы пуст. (на р. Сухоне в Тотемском у., муж., основана до 1652, упразднена в 1764); в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь (на р. Сев. Двине в Верхотомской вол. Сольвычегодского у., муж., основан до 1678, упразднен до 1764); Тотемский в честь Владимирской иконы Божией Матери мон-рь (в г. Тотьме, жен., основан до 1678, упразднен в 1764); Данилова пуст. (на р. Юг в Никольском у., муж., основана в 1679, упразднена в 1764); Тихонова Крестогорская пуст. (на р. Вохме в Никольском у., муж., основана в 1679, упразднена в 1764); в честь Преображения Господня пуст. (на р. Кубенице в Кадниковском у., муж., основана ок. 1690, упразднена до 1764); в честь Сретения Господня мон-рь (в Сольвычегодске, жен., основан в XVII в., упразднен в 1764); Дедовская во имя Св. Троицы пуст. (на р. Сухоне в Тотемском у., муж., основана в XVII в., упразднена в 1832); Дружининская во имя преподобных Зосимы и Савватия Соловецких пуст. (на р. Кокшеньге в Тотемском у., муж., основана в XVII в., упразднена в 1764); Заозерская во имя





преподобных Зосимы и Савватия Соловецких пуст. (близ Сондужского оз. в Тотемском у., муж., основана в XVII в., упразднена в 1764); Лальский во имя арх. Михаила мон-рь (в г. Лальске Великоустюжского у., муж., основан в XVII в., упразднен в 1860); Симонова Воломская в честь Воздвижения Креста Господня пуст. (на р. Кичменьге в Великоустюжском у., муж., основана в XVII в., упразднена в 1764); Боровинская пуст. (на оз. Ст. Вага в Вельском у., муж., основана не позднее XVII в., к сер. XVII в. жен., упразднена в 1686); Филиппова Янковская в честь иконы Божией Матери «Знамение» пуст. (близ Вел. Устюга, муж., основана в XVII в., упразднена после 1918); Циблинская во имя арх. Михаила пуст. (на р. Вычегде в Яренском у., муж., основана не позднее XVII в., упразднена до 1764); Шеромская пуст. (при впадении р. Шормы в р. Двину в Сольвычегодском у., муж., основана не позднее XVII в., упразднена до 1764); Верхоситская в честь Преображения Господня пуст. (на р. Сить в Вельском у., муж., время основания неизвестно, упразднена в 1764); во имя Всемилоостивого Спаса пуст. (на р. Печенге в Тотемском у., муж., время основания неизвестно, упразднена в 1764); во имя свт. Николая Чудотворца пуст. (на р. Моломе в Лапшинской вол. Никольского у., муж., время основания неизвестно, упразднена в 1764); во имя свт. Николая Чудотворца пуст. (на оз. Цивец в Кадниковском у., муж., время основания неизвестно, упразднена в 1764); Вондожская в честь Рождества Христова пуст. (близ оз. Глухого в Кадниковском у., муж., время основания неизвестно, упразднена в 1764); Дюдикова пуст. (близ Вологды, муж., время основания неизвестно, разорена в 1613); Зубовская во имя свт. Николая Чудотворца пуст. (на р. Кубене в Вельском у., муж., время основания неизвестно, упразднена в 1764); Мокрая во имя свт. Николая Чудотворца пуст. (на р. Сухоне в Кадниковском у., муж., время основания неизвестно, сгорела ок. 1764); Негринская в честь Успения Пресв. Богородицы пуст. (на р. Сухоне в Великоустюжском у., муж., время основания неизвестно, упразднена в 1764); Перевесевская в честь Покрова Пресв. Богородицы пуст. (на р. Согоже в Вологодском у., муж., время основания неизвестно,

упразднена в 1764); Подболотная во имя арх. Михаила пуст. (на р. Любановке в Грязовецком у., муж., время основания неизвестно, упразднена до 1764); Усть-Клешская (Усть-Илешская?) пуст. (при впадении р. Клещи (Илещи?) в р. Пинегу, муж., время основания неизвестно, упразднена в кон. XVII в.); в честь Воздвижения Креста Господня мон-рь (в Яренском у., жен., основан в 1894, упразднен после 1918).

Арх.: РГАДА. Ф. 1209. Кн. № 14728, 14732, 15052; ВГИАХМЗ. Ф. 1. Вологодский архиерейский дом; ГА Вологодской обл. Ф. 496. Вологодская духовная консистория; Ф. 1260. Вологодский Софийский архиерейский дом. Ист.: *Евгений [Болховитинов], митр.* Список мон-рей бывших и ныне существующих в Вологодской епархии // Вологодские Ев. 1864. № 3. С. 68–77; № 4. С. 103–108; № 5. С. 130–143; № 6. С. 164–173; *Суворов Н. И.* О движении народонаселения в Вологодской епархии с 1788 по 1862 гг. // Вологодские Ев. 1866. № 12. С. 468; ПСРЛ. Т. 9–14. СПб., 1885; Т. 24. М., 2000; Т. 25. М.; Л., 1949; Т. 26. М.; Л., 1959; Т. 27. М.; Л., 1962; Т. 28. М.; Л., 1963; Т. 33. М., 1977; Т. 37. Л., 1982; НПЛ. М.; Л., 1950; РИБ. СПб., 1875. Т. 2. Сб. ст.; *Дмитриев А. А.* Пермская старина: Сб. ист. статей и мат-лов преимущественно о Пермском крае. Пермь, 1889. Вып. 1: Древности Бывшей Перми Великой; *Мерцалов А. Е.* Очерк г. Вологды по писцовой книге 7135 [1627] г. СПб., 1889. (Вологодская старина: Мат-лы для истории Сев. России); *Нелепи С. А.* Путеводитель по Вологодскому епарх. древлехранилищу. Вологда, 1900; *Преображенский И. В.* Отечественная Церковь по стат. данным с 1840–1841 по 1890–1891 гг. СПб., 1901; *Источники по истории г. Вологды и Вологодской губ.* Вологда, 1904. Вып. 1: Список с писцовой книги г. Вологды, сделанной в 1629 г. / Предисл. И. Суворова; Устюжский летописный свод: (Архангелогородский летописец) / Под ред. К. Н. Сербиной. М., 1950; Вычегодско-Вымская (Михаило-Евтихивская) летопись // Ист.-филол. сб. Сыктывкар, 1958. Вып. 4. С. 257–271; ДДГ; АФЗХ. Ч. 1, 3; АСЭИ. Т. 1–3 (по указ.); *Кудрявцев И. М.* Сборник посл. четв. XV – нач. XVI в. из Музейного собр.: Мат-лы к исслед. // Зап. ОР ГБЛ. М., 1962. Вып. 25. С. 220–288; *Флоря Б. Н.* Коми-Вымская летопись // Новое о прошлом нашей страны. М., 1967. С. 218–231; *Каишинов С. М.* Очерки рус. дипломатики. М., 1970. № 66. С. 450–451; № 78–84. С. 481–484; *Маишафаров А. В.* Вологодская грамота XV в. // Сов. архивы. 1974. № 6. С. 103–104; *Клосс Б. М.* Вологодско-Пермские летописцы XV в. // Летописи и хроники, 1976. М., 1976. С. 264–282; *Герберштейн С.* Записки о Московии. М., 1988 (по указ.); *Дозорная книга посада Вологды кн. П. Б. Волконского и подьячего Л. Софонова. 1616–1617 гг.* / Публ.: Ю. С. Васильев // Вологда: Краевед. альм. Вологда, 1994. Вып. 1. С. 370–376; *Отчеты Вологодских благочинных: (Мат-лы к церк. истории Вологды) / Публ. И. В. Спасенковой, А. В. Камкина // Там же. С. 440–453; Епифаний Премудрый.* Житие свт. Стефана Пермского: К 600-летию со дня преставления / Ст., текст, пер. с древнерус., коммент. и ред. Г. М. Прохоров. СПб., 1995. Из истории Вологодского обновления: (Журналы Вологод. епарх. собра-

ния 6–8 июня 1929 г.) / Публ. И. В. Спасенковой, А. В. Камкина // Вологда: Ист.-краевед. альм. Вологда, 1998. Вып. 2. С. 705–727; *Видекинд Ю.* История десятилетней шведско-московитской войны. М., 2000 (по указ.); *Резухин А., прот.* Церк. жизнь Вологды 1930–1940-х гг. / Публ. А. В. Камкина, К. О. Козлова, И. В. Спасенковой // Вологда: Ист.-краевед. альм. Вологда, 2000. Вып. 3. С. 756–822; Каталог писцовых книг Рус. гос-ва. Вып. 1: Писцовые книги Рус. Севера / Сост. Н. П. Воскобойникова и др. М., 2001; *Памятники Смутного времени. Тушинский вор: личность, окружение и время: Док-ты и мат-лы / Сост. В. И. Кузнецов. М., 2001. С. 220, 254–255, 266–269, 287, 290; Павел Алеттский.* Путешествие. М., 2005. С. 309. Лит.: *Савваитов П. И.* Начало и распространение христианства в Вологодской епархии // Вестн. РГО. 1858. Ч. 22; *он же.* О начале и распространении христианства в пределах Вологодской епархии // Вологодские Ев. 1865. № 1. С. 20–35; № 2. С. 40–62; *он же.* Об учреждении Вологодской епархии / С примеч. Н. И. Суворова // Вологодские Ев. 1865. № 5–7; *Евгений (Болховитинов), митр.* Ист. сведения об иерархах Древне-Пермской и Вологодской епархий / Публ. ркп. митр. Евгения и прил. Н. Суворова // Вологодские Ев. 1865. № 17. С. 687–707; № 18. С. 725–741; № 19. С. 765–776; № 20. С. 789–801; № 22. С. 853–883; № 23. С. 920–932; № 24. С. 959–978; 1866. № 1. С. 20–38; № 6. С. 216–219; № 7. С. 243–257; № 9. С. 348–349; № 10. С. 389–394; № 13. С. 484–505; № 16. С. 606–611; № 17. С. 648–666; № 24. С. 907–929; *Суворов Н. И.* Об учреждении Вологодской епархии // Вологодские Ев. 1865. № 5. С. 164–196; № 6. С. 198–204; *он же.* Доп. к ст. об учреждении Вологодской епархии // Вологодские Ев. 1865. № 5. С. 170–183; № 6. С. 206–210; *он же.* Неск. мат-лов для первонач. истории Вологодской семинарии в XVIII ст. с 1730 по 1754 г. // Вологодские Ев. 1865. № 9. С. 297–309; № 10. С. 380–391; *Кедровский Н.* Церк.-приходские школы в Вологодской епархии // Вологодские Ев. 1869. № 8. С. 295–303; № 9. С. 318–330; *Коноплев Н.* Святые Вологодского края // ЧОИДР. 1895. Кн. 4. Отд. 4. С. 3–132; *Покровский И. М.* Русские епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы: Опыт церк.-ист., стат. и геогр. исслед. В 2 т. Каз., 1897. Т. 1. С. 114–126, 385–386; Прил. II. С. XIX–XXIII; Т. 2. С. 16, 92–97, 109–111, 431, 435, 446, 531, 841, 882–883; Прил. III, VI; *Сахаров А. М.* Города Сев.-Вост. Руси XIV–XV вв. М., 1959. С. 77–82; *Тихомиров М. Н.* О вологодско-Пермской летописи // ПИ. 1940. Т. 3. С. 225–244; *он же.* Россия в XVI ст. М., 1962 (по указ.); *Камкин А. В.* Правосл. церковь на Севере России: Очерки истории до 1917 г. Вологда, 1992. С. 23, 26, 87, 88, 99, 104, 111, 115; *Анхимюк Ю. В.* Вологодское собрание. Ф. 354 // Рукописные собр. ГБЛ: Указ. М., 1996. Т. 1. Вып. 3 (1948–1979). С. 121–145 [Библиогр.: С. 145]; *Спасенкова И. В.* Судьбы правосл. традиции рус. города в 1920–1930-х гг.: (По мат-лам г. Вологды) // Религия и церковь в культ.-ист. развитии рус. Севера: (К 450-летию прип. Трифона, Вятского чудотворца): Мат-лы Междунар. науч. конф. Киров, 1996. Т. 1. С. 361–362; *она же.* Церк. жизнь Вологды 1920–1930-х гг. // Вологда: Ист.-краевед. альм. Вологда, 2000. Вып. 3. С. 250–287; *Румянцев В. С.* Опыт классификации мон-рей в России в XVII в.: Вологодская степень // Церковь в истории России. М., 1997. Сб. 1. С. 82–100,



Кашеваров А. И. Церковь и власть: РПЦ в первые годы Советской власти. СПб., 1999. С. 68, 70, 240, 253, 261; Региональные аспекты ист. пути Православия: Архивы, источники, методология исслед. Вологда, 2001. (Ист. краеведение и архивы; Вып. 7); Романенко Е. В. Повседневная жизнь рус. средневеков. мон-ря. М., 2002; Шамина И. Н. Из истории вологодских мон-рей XVI–XVII в. (состав насельников) // ОИ. 2003. № 1. С. 141–154.

Памятники церковного искусства Вологодской епархии. Непоправимый урон архитектурно-художественному наследию В. е., одной из самых богатых памятниками церковного искусства XV – нач. XX в., разнообразными по типологии и выдающимися по историко-художественному значению, был нанесен в 20–30-х гг. XX в. (при отсутствии военных действий на территории В. е., за исключением Оштинского р-на) и в годы Великой Отечественной войны. К 1917 г. в Вологде насчитывалось 65 церквей, больше чем в др. городах европ. Севера, 35 улиц (из 79) и 1 площадь (из 3) назывались по имени располагавшихся вблизи храмов. Из этих храмов полностью разрушены ок. половины: в Сольвычегодске – 9 из 13 церквей, в Тотьме – 6 из 12, в Белозерске – 9 из 20, в Устюжне – 6 из 14 церквей. Сохранившиеся недействующие церкви преимущественно находятся в аварийном состоянии (к 1940 на территории епархии находилась 1 действующая церковь). Церковное искусство во многом определялось внешними влияниями в связи с освоением этих земель по 2 направлениям – из Центральной и Новгородской Руси – и своеобразием народной культуры Русского Севера. Оно разнообразно в различных субрегионах, особенно учитывая многочисленные административно-территориальные изменения – нынешние границы епархии не соответствуют ни историческим, ни сложившимся в XIX в. Из городов и районов, специфика церковного искусства к-рых заслуживает особого рассмотрения, следует выделить Вологду и ее округу, Вел. Устюг, Тотьму, Сольвычегодск, Белозерье, Грязовец с округой, вологодское Прионежье (юж. и вост.), Вельск и Верховажье, Устюжну и Череповец, Яренск, Лальск, однако нек-рые из них изучены недостаточно. Т. о., учитывая также утрату большинства памятников, восстановить целостную картину вологодского церковного искусства не представляется возможным.

Большинство изученных церковных памятников сосредоточено в Вологде, Вел. Устюге, Кириллове, Белозерске, Устюжне, Тотьме, Вытегре, в Череповце. Многие из них имеют древнюю историю. Белозерск (в границах В. е. с 1658 до кон. XVIII в.; после 1937), один из старейших городов России, впервые упоминается во 2-й пол. IX в. как Белоозеро, в 1238–1486 гг. являлся центром княжества и дважды переносился – при вел. кн. Ярославле Мудром и в 60-х гг. XIV в. (вслед эпидемии чумы). Первое летописное свидетельство о Тотьме (о границах В. е. с 1558 до 1682; с 1796) относится к 1137 г., в посл. ее также 2 раза переносили на новое место. В XVI в. Тотьма была торгово-ремесленным посадом с солеварнями и пушной торговлей, входила в опричнину; в посл. четв. XVIII в. стала известна как город купцов и мореходов, центр связи с Рус. Америкой. Вологда впервые упомянута под 1147 г.

Архитектура. I. Памятники деревянного зодчества В. е. сохранились с большими утратами. Предание сообщает о существовании уже в XII в. деревянной церкви на Ленивой площадке, древнем центре буд. Вологды, а также деревянного Троицкого мон-ря прип. Герасима на Кайсаровом ручье. Древнейшие со-



*Ризоположенская церковь
в с. Бородава. 1485–1486 гг.
Фотография. 2001 г.*

хранившиеся деревянные церкви – Ризоположенская из с. Бородава (1485–1486, с 1958 – на территории КБМЗ) и Успенская из Александро-Куштского мон-ря близ Ку-

бенского оз. (1-я четв. XVI в. (?), в 1969 перевезена на территорию Спасо-Прилуцкого мон-ря). Ризоположенская ц. принадлежит к наиболее архаичному клетскому типу, перекрыта высокой 2-скатной кровлей, в центр конька врезана глава. С запада к основному объему примыкает большая трапезная, с востока – невысокий алтарный прируб, завершенный бочкой, открытая галерея-паперть с крыльцом обходит трапезную с юга и запада. Несмотря на простоту архитектурных форм, памятник отличается изысканностью пропорций. Успенская ц., возможно, старейший из сохранившихся шатровых деревянных храмов. Ее основа – высокий крещатый сруб, над средокрестием к-рого расположен мощный восьмерик, увенчанный шатром и небольшой главкой. Равносторонние боковые ветви креста «слиты» с центральным столпом; высокие, завершенные кровлями-бочками, они служат основой конструкции, поддерживающей восьмерик с шатром.

Большинство деревянных церквей и часовен XVII–XVIII вв. в В. е. утрачено. До 40-х гг. XX в. сохранялся ансамбль Благовещенской (1633, 1645–1648) и Иоанно-Богословской (1682) клетских церквей и колокольни (1653) Синозерской пуст. прип. Евфросина. В Тотемском у. и севернее, в Вельском и Сольвычегодском уездах (в наст. время территория Архангельской епархии), было распространено строительство шатровых храмов, упрощенные планы к-рых часто подобны клетским церквам: Владимирская ц. в Белой Слуде (Белослудский погост; 1642, сгорела в 1962), Георгиевская ц. в Вершине (1672, ныне в музее «Малые Карелы»), Преображенская ц. на Кокшеньге (1683, не сохр.), ц. Рождества Богородицы в Верховье у верховья р. Уфтюги (кон. XVII в., в плане имела равноконечный крест, не сохр.), Георгиевская ц. в Поче (Поцкий погост; 1700, обрушена), Константино-Еленинская ц. в Заборье (1750, не сохр.), Никольская ц. в Шевдинском городке (Тарногский Городок; 1625, нач. XVIII в., сочетала шатровые и ярусные формы, не сохр.), Рождественская ц. в Бестужево на р. Устье (1763, утрачена после 1978), Димитриевская ц. в В. Уфтюге (1784; 8-гранный шатер на низком восьмерике составляет больше половины высоты здания

храма), Петропавловская ц. в Пучуге (1788, не сохр.), Успенская ц. в Н. Уфтюге (не сохр.). Уникальной композицией с пирамидальным шатром обладала Никольская ц. из с. Новинки, перенесенная в 1987 г. в с. Даниловское близ Устюжны (1700 или 1717, сгорела в 1996). Классический образец наиболее распространенного типа 8-гранной рубленой колокольни, завершенной низким шатром (1658), представлен в с. Цивозере. Переходный тип от клетских к ярусным храмам являли утраченные церкви округа Красноборска (совр. Архангельская епархия), к-рые завершались невысокими четвериками с бочкой и главкой: Успенская ц. в Черевкове (1661), Никольская ц. в Кулиге-Дракованове (1719, 1748; сохранившаяся шатровая колокольня — в музее «Малые Карелы»), Георгиевская ц. в Среднепогостском (1685). В архитектуре Георгиевской ц. в Пермогорье (1664–1665) необычно сочетаются крещатый, увенчанный бочками верх и трехглавие.

Единственная сохранившаяся в Белозерске деревянная одноглавая столпообразная Ильинская ц. (1690–1696) — самая ранняя из построек ярусного («ступенчатого») типа. Ее



Церковь во имя прор. Или в Белозерске. 1690–1696 гг. Фотография. 2004 г.

объем включает поставленные друг на друга 2 четверика (вместо восьмерика на четверике) и восьмерик, увенчанный большой луковичной главой на удлиненной шее.



нальной архитектуры и повторилось в 3 более поздних церквях, к-рые также имели завершение

Ферапонтов мон-рь в честь Рождества Пресв. Богородицы. Фотография. Нач. XX в. (РГАЛИ)

в виде крещатых бочек: Богоявленской в с. Палтога (1733) — четверик на четверике, Успенской

Иконостас кон. XVII в. (141 икона) был вывезен в КБМЗ в 1954 г. Наиболее распространен был тип четверика, несущего 2 яруса восьмериков: Афанасиевская ц. в Белой Слуде (1753), Никольская ц. в Подмонастырском (1758), Преображенская ц. в Спасском (1759), Богоявленская ц. в Николо-Моденском мон-ре (1770), церковь в В. Кокшеньге (1798), ц. Рождества Богородицы в Корневе (1793, 3 восьмерика на четверике) — все не сохранились, Ильинская ц. в с. Цышине Кирилловского р-на близ Ферапонтова (1755, утратила 4 верхних восьмерика, нижний ярус законсервирован). К тому же времени относится Успенская ц. в с. Нелазском под Череповцом (1694), крестообразная в плане, увенчана крещатой бочкой.

Памятники бывш. Вытегорского у. Олонецкой губ. исследователи относят к прионежской школе. Здесь также возводились шатровые храмы (Саминский погост; 1692–1702, в аварийном состоянии), наибольшую известность получили центричные ярусные многоглавые храмы (не сохр.). Первоначально, вероятно, 25-главая Покровская ц. в с. Анхимове (Вытегорский погост, 1708, сгорела в 1963) типологически была близка к храму Кижского погоста. Многоглавие придавало силуэту церкви барочную декоративность. В основе лежал восьмерик с 4 прирубями, к-рые создавали в плане равноконечный крест. Сев. и юж. прирубы, приделы, имели 5-угольные пристройки, алтари; к зап. части примыкала трапезная со своеобразным планом в виде неправильной трапеции. Над основным объемом возвышался еще один восьмерик, перекрытый крещатой бочкой. Центральная глава венчала верхнюю крещатую бочку, что являлось характерной чертой регио-

в с. Девятины (1770, сгорела в нач. 80-х гг. XX в.) — восьмерик на четверике, Никольской на Оштинском погосте (1791) — 9-главый объем был образован 2 четвериками и 2 восьмериками, линии бочек подчеркнута геометричны. В последующий период деревянное зодчество воспроизводило формы каменной архитектуры (перспективный портал в ц. Св. Троицы в Шебенге, 1769, не сохр.; перекрытие верхнего восьмерика подобием купола с небольшой главой на восьмерике и оформление 2 верхних восьмериков аркадами в ц. Рождества Богородицы в с. Поповка (Каликино), 1783, в аварийном состоянии).

II. Начало каменного строительства (XV–XVI вв.). Большая часть совр. В. е. (кроме Вытегорской округи) относилась к территории ростовского и московского освоения начиная с XII–XIV вв., поэтому на древнее каменное зодчество повлияли соответствующие архитектурные школы и в меньшей степени новгородская (участие тверских мастеров спорно). Каменное строительство началось с монастырских соборных храмов с повышенными подпружными арками в Белозерье, «самом северном регионе в ареале ростовской школы» (Баталов. С. 152). Братом вел. кн. Иоанна III, кн. Андреем Меньшим, был сооружен первый монументальный храм — Преображенский собор Спасо-Каменного мон-ря (1481, не сохр.), 4-столпный, воспроизводивший характерный для среднерус. княжеств тип, восходивший к владимиристо-суздальской традиции, — близкий к кубическому объем, поставленный на подклет, с 3 алтарными апсидами и одной главой.

Собор Рождества Пресв. Богородицы Ферапонтова мон-ря (основан ок. 1398; до 1937 в границах Нов-



городской еп.; с 1924 — филиал КБМЗ), построенный в 1490 г. на месте прежней деревянной церкви, — древнейшее сохранившееся каменное сооружение Белозерья. Каменное строительство в обители начал игум. Иоасаф (Оболенский), вполн. еп. Ростовский, ученик прп. Мартиниана. Предполагают, что именно он пригласил для росписи собора Дионисия. Храм сочетает черты ростовской и раннемосковской архитектуры и является предшественником Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря. Крестово-купольный 3-апсидный одноглавый собор на подклете отличается стройными пропорциями и деталями, типичными для церквей Белозерья: двуглавием, завершением последовательно уменьшающимися кокошниками в 3 яруса (скрыты 4-скатной кровлей в 1794–1797), широкими орнаментальными поясами в верхних частях стен. Казенная палата в Ферапонтове (1-я пол. XVI в.) — древнейшая из сохранившихся на севере каменных гражданских построек. В 1997 г. Ферапонтов и Кириллов Белозерский мон-ри включены в Свод особо ценных объектов культурного наследия народов России. С 2000 г. ансамбль Ферапонтова мон-ря с росписями Дионисия занесен в Список Всемирного наследия ЮНЕСКО.

Строительством самого известного мон-ря В. е., обители прп. Кирилла Белозерского, до 2-й пол. XVI в. руководили ростовские мастера. Архитектурный ансамбль отличается стилистическим единством: 8 из 11 храмов возведены в кон. XV–XVI в. За летний сезон (5 месяцев) 1496 г. (по др. сведениям, 1497) мастер из Ростова Прохор с 20 каменщиками построили 3-е по счету здание соборной ц. в честь Успения Пресв. Богородицы (первоначальная деревянная церковь, 1397), к-рая стала 1-й каменной постройкой в обители, самым вместительным монастырским храмом Московской Руси в кон. XV в. Архитектурные формы Успенского собора соответствуют московской строительной традиции рубежа XIV–XV вв., прежде всего Троицкому собору Троице-Сергиева мон-ря: компактный кубический объем здания без подклета, массивный и приземистый, с 3 полукруглыми апсидами. Вост. пара столбов почти сливается с межапсидными стенками,

и фасадные формы приобретают декоративный характер. По верху стен проходят пышные орнаментальные пояса из кирпичца (бегунец, поребрик) и терракоты. Троицкий монастырский собор был сооружен в Павловом Обнорском мон-ре к югу от Вологды (1521, не сохр.). Возможно, наиболее близким аналогом этому 3-главому 4-столпному 3-апсидному храму с позакомарным покрытием был Спасский собор в Ярославле, строившийся в те же годы.

Одним из ранних примеров присоединения храма к трапезным в общежительных мон-рях Др. Руси является Введенская ц. Кириллова Белозерского мон-ря (1519) — кубическая, башнеобразная, на высоком подклете, с 3-гранным алтарем. Следующая теплая трапезная церковь на Вологодчине была построена в честь Благовещения Пресв. Богородицы в Ферапонтовом мон-ре (1529–1531), возможно ростовским архит. Григорием Борисовым. Ему и Пахомию Горяинову приписывают сооружение столпообразной Успенской трапезной церкви-колокольни в Спасо-Каменном мон-ре (частично разрушена). Ц. во имя арх. Гавриила в Кирилловом Белозерском мон-ре (1531–1534) была построена при поддержке Василия III (престолы освящены во имя небесных покровителей его и Елены Глинской). В ее архитектуре отразилось влияние итал. ренессанса (элементы ордера, зальный принцип построения внутреннего пространства). Завершение в виде яруса звона (так же как в Духовской ц. Троице-Сергиева мон-ря), кокошников и 2-главия после перестроек XVII — нач. XIX в. было заменено 4-скатной кровлей с луковичной главкой. Василий III содействовал и строительству ц. Усекновения главы св. Иоанна Предтечи (небесный покровитель Иоанна Васильевича) (1531–1534) с первым приделом, освященным во имя прп. Кирилла Белозерского. Для храма также характерны итал. черты, своеобразно переработанные элементы ордера (профилированные цоколи, 3-частные антаблемента). С воздействием венецианской школы связывают применение в обоих храмах системы пониженных подпружных арок, а также уже адаптированных местными зодчими карнизов под закомарами и круглых окон с профилированными наличниками. Декор Успенского собора

повторяет бесстолпная ц. во имя равноап. кн. Владимира — усыпальница Воротынских (1554–1555). По образцу псковского зодчества храм перекрыт сложным коробовым сводом со ступенчатой распалубкой, фасады завершены рядами кокошников.

В сер. XVI в., раньше, чем в Вологде, началось каменное строительство в пригородном Спасо-Прилуцком мон-ре. Собор во имя Спаса Всемилостивого (1537–1542) по размерам превосходит соборы Кириллова Белозерского и Ферапонтова мон-рей; типологически близок к московским постройкам 1-й пол. XVI в., но отличается лаконизмом обработки фасадов (2-этажный ку-



Спасский собор Димитриева Прилуцкого мон-ря. 1537–1542 гг. Фотография. Кон. XX в.

бический на высоком подклете, окружен крытой 2-ярусной галереей, завершен 5 шлемовидными главами на круглых барабанах, с оформлением стен лопатками и рядами полукруглых кокошников). 2-этажная одноглавая Введенская ц. и трапезная на общем подклете (1544–1545), вероятно, были построены также по типу церквей Кириллова Белозерского и Ферапонтова мон-рей. К архаизирующему направлению ростовской школы принадлежит Воскресенский собор (1543–1544) Горницкого мон-ря, обетный храм кнг. Евфросинии Старицкой (сохр. в перестроенном виде), кубическое 4-столпное здание к-рого на подклете отличается упрощенным декором и наличием повышенных подпружных арок. В архитектуре соборов



Горицкого и Спасо-Прилуцкого мон-рей «восстанавливается преемственность с архитектурой Белозерья конца XV в., прерванная в 1530-е гг. италянизирующим влиянием» (Баталов. С. 192).

Вероятно, новгородскими мастерами (ростовчанами Горяином Григорьевым Царевым и Третьяком Борисовым Ростовкой?) построен древнейший сохранившийся приходский храм В. е.— действующая в наст. время Успенская ц. в г. Белозерске (после 1552–1553). В строгой монументальной постройке прослеживаются черты новгородского зодчества и одноименных соборов Кириллова Белозерского мон-ря, по образцу к-рых она возводилась, и отчасти Москвы. Массивный кубический объем завершен 5 крупными луковичными главами на приземистых барабанах, сильно выступают 3 пластичные апсиды. Мощные стены разделены широкими лопатками и лишены декора, в их толщю «врезаны» перспективные порталы упрощенного рисунка. В храме сохранились большой колокол из Пскова (1544) и барочный иконостас.

Почти одновременно с белозерским был возведен Введенский собор Корнильева Комельского мон-ря (1552–1557, не сохр.) — 4-столпный 5-главый 3-апсидный храм без подклета, с лапидарной декорацией, напоминавший монастырские храмы Ростовской епархии. Там же во 2-й пол. XVI в. соорудили 2-этажную трапезную палату с ц. во имя прп. Антония Великого, келарскую палату и настоятельские покои.

По преданию, Иоанном Грозным в Кириллове сооружена 2-главая на подклете ц. во имя прп. Сергия Радонежского с приделом во имя прп. Дионисия Глушицкого и трапезная (1560, действует). Ц. во имя прп. Иоанна Лествичника с приделом во имя вмч. Феодора Стратилата (1569–1572) над св. воротами сооружена на вклад царевичей Иоанна и Феодора, сыновей Иоанна Грозного. Необычны 2 прямоугольные апсиды за границами ворот на отдельном подклете и формы внутренних столпов: вост.— 4-гранные, зап.— круглые, в виде колонн. Наряду с нишами-филанками на фасадах (при этом завершенных кокошниками) это следы итал. влияния «второй волны».

К В. е. относился и Сольвычегодск (ныне в Архангельской обл.), рас-



Церковь в честь Успения Пресв. Богородицы в Белозерске. 1552–1553 гг. Хромофотография. 1859 г. (РГБ)

цвет к-рого был связан с соляными промыслами, принадлежавшими Строгановым. Аникой (Иоанникием) Строгановым в подражание кремлевским соборам был сооружен 9-престольный Благовещенский собор (1560–1584) 30-метровой высоты. Четверик на высоком подклете увенчан световым пятиглавием и окружен 2-ярусными галереями. Объем храма необычно развит по оси «север—юг», стены почти лишены декора. Это один из первых 2-столпных храмов, такая конструкция позволяла освободить внутреннее пространство. Собор, сохранивший фрагменты росписей и внутреннего убранства, стал одновременно ризницей и родовой усыпальницей Строгановых.

К числу 2-столпных церквей относятся также надвратные Вознесенская ц. Спасо-Прилуцкого мон-ря (1590; первоначально во имя вмч. Феодора Стратилата, небесного покровителя царя Феодора Иоанновича) и Преображенская ц. Кириллова Белозерского мон-ря с приделами свт. Николая и вмч. Ирины — небесной покровительницы царицы Ирины Годуновой (1595; строилась местными мастерами под наблюдением старца Леонида (Ширшова)). Они представляют собой редуцированный вариант ц. прп. Иоанна Лествичника. Ц. вмч. Феодора Стратилата, первая 2-столпная постройка времени Феодора Иоанновича,

увенчана одной световой главой. Прямоугольный в плане храм без алтарных апсид стал образцом для надвратных церквей кон. XVI в. 3 высокие апсиды Преображенской ц. перекрыты 2-скатными кровлями, фасады завершены 2 рядами кокошников, благодаря 2-столпной композиции 3 главы (центральная световая) резко смещены к востоку. Объемы притвора и алтаря поставлены на собственных подклетах.

В 80-х гг. XVI в. продолжалось каменное строительство в Кирилловом Белозерском и Спасо-Прилуцком мон-рях. Среди немногих памятников годуновской эпохи — 4-ярусная колокольня Корнильева Комельского мон-ря (1598–1604, зодчий инок Матвей, не сохр.), возможно одна из первых увенчанная шатром, с поясом кокошников в основании.

Первым каменным храмом Вологды, его главной святыней и градостроительной доминантой стал собор в честь Св. Софии, Премудрости Божией. В 1568 г. Иоанн Грозный «повелел соборную церковь Софийскую во имя успения пресвятой Богородицы поставить внутри города у архиерейского дому и сделаша в 2 года» (ПСРЛ. Т. 37. С. 196). Возведение собора как главного здания предполагаемой опричной столицы и резиденции государя («Насон-города», поскольку в день закладки города, 28 апр. 1566, праздновалась память апостолов Иасона и Соси-



Царские врата Благовещенского собора в Сольвычегодске. 1580 г.

патра) определило и перенесение в город епархиального управления. В 1570 г. строительство было приостановлено (предание связывает это с неудачной инспекцией работ

Иоанном Грозным, когда ему на голову из свода упал кирпич). Лишь в царствование Феодора Иоанновича свт. Антонием, еп. Вологодским и Великопермским, был освящен придел во имя св. Иоанна Предтечи (1587), а вскоре и главный престол. Храм, пострадавший в Смутное время (1612), был восстановлен, и в 1613 г. повторно освящены оба престола; в 1621–1622 гг. установлен новый иконостас. К моменту завершения ремонтных работ, в 1627 г., это был 3-престольный 5-главый храм (3-й престол был освящен во имя вмч. Феодора Стратилата). Собор Св. Софии возводился по образу Успенского в Московском Кремле, но с учетом новгородских традиций. Большую строгость придает храму отсутствие декора, стены разделены лишь узкими пилястрами, 3 алтарные апсиды — полуколоннами, фасады завершены закомарами. Пятиглавие на цилиндрических барабанах смещено на восток. Высота от фундамента до верха креста средней главы — 59,6 м. Крестовые своды поддерживаются шестью 4-гранными столпами. Алтарная часть с 2 вост. главами отделена от основного объема каменной стеной. Храм освещен узкими, удлиненными окнами. С 60-х гг. XVI в. у кафедрального собора формировалось архиерейское двориче — комплекс сооружений Вологодских архиереев; собор стал усыпальницей Вологодских архиереев.

1-я пол. XVII в., после Смутного времени, отмечена преимущественно монастырским строительством. К 30-м гг. было восстановлено разрушенное хозяйство Кириллова Белозерского мон-ря. Над гробом кн. Ф. А. Телятевского артелью сельских каменщиков из вотчины Кириллова мон-ря во главе с Яковом Костюсовым была выстроена ц. во имя свт. Епифания Кипрского (1645). Вынужденный длительный перерыв в «каменном деле» привел к тому, что общая композиция, конструктивное решение сводов и основные элементы декора почти точно повторили соседнюю ц. во имя равноап. кн. Владимира. На следующий год в тех же формах, но с шатровым верхом (наподобие Зосимо-Савватиевской ц. в Троице-Сергиевом мон-ре) была воздвигнута боковая ц. во имя прп. Евфимия Великого. В сер. XVII в. получил завершение ансамбль Ферапонтова

мон-ря. К юж. стене собора Рождества Богородицы была пристроена шатровая ц. во имя прп. Мартинаиана (1640–1641) над его захоронением (сохр. рака 1646 и сень над мощами прп. Мартинаиана). Были выстроены 2-пролетные св. врата (1649–1650) с надвратными храмами в честь Богоявления и во имя прп. Ферапонта — одним из первых шатровых надвратных храмов, увенчанным 2 изящными одинаковыми шатрами на низких восьмериках с кокошниками. С 1668 г. ц. Богоявления служила домовою опальному Патриарху Никону (ныне действует).

В 1627 г. в Вологде и на посадах был один каменный Софийский собор, 59 деревянных церквей, 4 мон-ря — Троице-Герасимовский (с 1147), Ильинский (1550), Горний Успенский и Галактионова пуст. (Свято-Духов), не считая пригородного Спасо-Прилуцкого. В XVII в. окончательно сформировалась структура города, главной осью к-рого стала р. Вологда. Укрепленное поселение располагалось в границах совр. улиц Ленинградской, Октябрьской и Мира. Раннее формирование города и Верх-



Вид Вологды.
Акварель. Сер. XIX в.
(ВГИАХМЗ)

него посада (выше по правому берегу р. Вологды) привело к тому, что на небольшой площади оказалось свыше 30 каменных церквей, к-рые композиционно подчинялись Софийскому собору и располагались на 3 уровнях (от кромки берега до 500 м от собора), образуя единую панораму. Радиальная структура улиц Верхнего посада, а также ряд улиц Заречья (на низком левом берегу) и Нижнего посада (ниже устья р. Золотухи по правому берегу) были ориентированы на собор Св. Софии, к-рый просматривался с любой точки. Большинство церквей (20 — на Нижнем посаде и 14 — в Заречье) тяготело к реке, только кладбищенские церкви, к-рые логически замыкали городское пространство, были удалены от реки, в Заречье. Храмы соседствовали

с мостами, переправами и пристанями. Нек-рые церкви имели «парное» расположение на противоположных берегах. Вдоль дорог из города, на берегах реки, формировались слободы Роженье, Новинки, Владычная, Рассыльничья, Козлена, Фроловка и др., где также были построены храмы, постепенно входившие в общую городскую структуру.

На р. Вологде были сооружены и первые мон-ри — Спасо-Прилуцкий и Дюдикова пуст.; в кон. XVI — нач. XVII в. на основных направлениях дорог на периферии города: Успенский — на пути к Кириллову Белозерскому мон-рю и Свято-Духов — на Московском тракте.

Под влиянием архитектуры московских и ярославских храмов, а также кафедрального собора Св. Софии в XVII в. в Вологде строились монументальные 2- и 4-столпные на подклете, близкие к кубическим 5-главые храмы с трапезными и колокольнями, отличавшиеся сдержанным декором. На 1-м этаже размещалась теплая церковь, на 2-м — 2-светный холодный храм во имя вмч. Димитрия на Наволоке (после 1651), Рождества св. Иоанна Предтечи в Дюдиковой пуст. (1651–

1653, не сохр.), собор Свято-Духова мон-ря (1654, не сохр.), свт. Иоанна Златоуста (Жен-

мироносиц, 1664, восстанавливается), свт. Николая во Владычной слободе (1669), ап. Андрея Первозванного (Преображения Господня) во Фрязинове (1670), вмч. Георгия на Наволоке (1675–1700, не сохр.), св. равноапостольных Константина и Елены (1690, действующий), свт. Николая на Горе (Золотые Кресты) у Ленивой площадки (нач. XVIII в.) и др. Каждый храм имел свои особенности: собор Свято-Духова мон-ря — наружную галерею; 2-светная ц. свт. Иоанна Златоуста — колокольню в виде массивного куба-четверика у северо-зап. угла, с восьмериком звона и шатром; Константино-Еленинская ц., самый старый из сохранившихся храмов Верхнего посада, отличается живописным силуэтом со ступенчатым нарастанием масс к центру, необычно богатым декором,



завершением крыльца куполом и 8-гранной на всю высоту шатровой колокольной у сев.-зап. угла храма; 2-столпная Николаевская ц. во Владычной слободе — лопатками, декорированными ширинками и полуколонками; 2-столпная Андреевская ц. имела к сер. XIX в. 7 престолов.

Строительство холодной каменной ц. во имя прп. Димитрия Прилуцкого на месте, где он жил в миру, велось ярославскими зодчими и каменных дел подмастерьями Борисом Назаровым и Панкратом Тимофеевым. Характерный для ярославской школы 2-этажный 4-столпный храм соборного типа поставлен на высокий подклет и лишен трапезной. Его приземистый кубический объем завершен кокошниками (по 3 с каждого фасада) и 5 небольшими, редко расставленными главами с луковичами, декор (лопатки на углах, аркатура на барабанах) лаконичен. С зап. стороны примыкает паперть с входом в холодную церковь. Первый каменный собор в Горнем Успенском мон-ре был построен вместо деревянной церкви на пожертвования государей Иоанна и Петра Алексеевичей (1692–1700, действует). Успенский храм холодный, одноэтажный, напоминает соборы XVI в., прежде всего Св. Софии, и отличается упрощенной отделкой и небольшими размерами. Кубический объем завершен кокошниками и пятиглавием с массивными барабанами, украшенными аркатурой. Теплый одноглавый сев. придельный храм во имя прп. Сергия Радонежского (начат в 1692, достроен в 1697–1698, освящен в 1712) — работа подмастерья Василия Карпова с мастерами Спасо-Прилуцкого мон-ря.

2-я пол. XVII в. — время интенсивного строительства в архиерейском дворе (кремле). Большой 3-этажный Симоновский корпус (или архиерейские палаты, 1667–1671) с одноглавой крестовой ц. в честь Рождества Христова построен архиеп. Симоном. Церковь возвышается над корпусом в виде куба, увенчанного луковичей на барабане. Надвратная Крестовоздвиженская ц. (1687–1692) отличалась сдержанным убранством. Каменная шатровая колокольня собора Св. Софии (1654–1659) построена архиеп. Маркеллом при поддержке царя Алексея Михайловича с использованием запасов камня, сделанных

Иоанном Грозным. В наст. время сохранились 25 из 26 колоколов: Большой, или Праздничный (весом 7,6 т), отлит в Любеке специально для Вологды в 1687 г., остальные — с 1637 по 1756 г. преимущественно в Вологде и Москве, в т. ч. Большая Лебедь работы Ивана Моторина, автора Царь-колокола. В отличие от соборной колокольни Владимирской ц. (того же времени), по нек-рым данным, была сооружена по принципу «золотого сечения» и не была перестроена. Высокий восьмерик на низком четверике, заканчивающийся арками звона и покрытый шатром со «слухами», увенчан небольшой главкой. Всего на 52 колокольнях Вологды (включая соборную) было 353 колокола, весивших ок. 60,5 т (почти все утрачены в советское время).

С 1658 г. из Ростовской в В. е. перешло Белозерье. Новый величественный Спасо-Преображенский собор в Белозерске (1668 — кон. 70-х гг. XVII в.) был сооружен в центре кремля при участии царя Алексея Михайловича в несколько архаизированных формах: массивный, статичный куб, 5 широко расставленных тяжелых глав. Декоративное убранство фасадов довольно скупое и архаичное: суховатые по рисунку пилястры и закомары, перспективные порталы, более рядные барабаны глав с маленькими кокошниками у основания.

С XVII в. началось каменное строительство в ряде регионов, напр. в Тотме, где первой каменной постройкой стала Преображенская ц. Спасо-Суморина Феодосиева мон-ря (1685–1689). В композиции и в декоре собора в честь Рождества Пресв. Богородицы в Устюжне (1685–1691), пограничной с ярославскими землями, можно видеть черты зодчества соседнего региона. Особое место в рус. зодчестве занимает строгановский стиль. В 1688–1693 гг. Г. Д. Строгановым был построен Введенский монастырский собор в Сольвычегодске. Бесстолпный на высоком подклете храм увенчан пятиглавием с золочеными ажурными крестами и окружен с 3 сторон 2-ярусной крытой галереей. Конструкция перекрытий 3-светного храма создает необычайно просторный и светлый интерьер. Не имеет равных на Русском Севере белокаменный, майоликовый, изразцовый, лепной, с западноевроп. декоратив-

ными элементами декор фасадов. В соборе сохранился 7-ярусный иконостас работы московского мастера Григория Иванова (1693). Строгановым была сооружена и Казанская ц. в Устюжне (1694, действующая). Бесстолпный, выделяющийся стройностью объема храм поднят над невысокими одноэтажными приделами. Западноевроп. барочный вид ему придает оформление сложным декором, с виноградной лозой, фасадов, завершенных разорванными лучковыми фронтонами. 8-гранные главы храма, увенчанные «процветшими» крестами, расположены на 2-ярусных барабанах. К формам нарышкинского барокко, архаичным для времени их постройки, тяготеют 2 сохранившиеся церкви Сольвычегодска: Спасообydенная (1680–1697, 1730) и Рождества Пресв. Богородицы (1776–1778).

Важное значение имело строительство в XVII в. монументальных монастырских укреплений, напр. в Спасо-Прилуцком мон-ре (окончены в 1656), в Новом городе (на Подоле) Кириллова Белозерского мон-ря (1653–1682) — «Великой Государевой крепости», работы подмастерьев каменных дел Кирилла Иванова Серкова и Семена Васильева Шама (впосл. принявших монашество).

III. Архитектура XVIII–XIX вв. В XVIII в. сохранялась типичная упрощенная композиция 3-частных храмов, сформировавшаяся в предшествующем столетии. Высокий четверик основного объема, близкий к кубу, получал завершение в виде луковичной главы на барабане, как, напр., в вологодских церквях: во имя прп. Кирилла Белозерского в Рошенье (сер. XVII в., сохр. частично), вмч. Феодора Стратилата (не ранее 1628, не сохр.), свт. Николая на Глинках (1676, действующий), прор. Илии в Каменье (1698), вмч. Параскевы Пятницы (кон. XVII в., не сохр.), Вознесения Христова (1698–1700, не сохр.), свт. Иоанна Богослова (1744), Казанской (1760). Воспроизводился и декор XVII в., особенно «рогатые» оконные наличники. В петровское время под влиянием московского барокко сформировался новый характер завершенных вологодских храмов в виде возвышающегося над четвериком (часто 2-светным) массивного восьмерика с луковичной





*Церковь во имя прор. Или
в Каменье. 1698 г.
Фотография. 2004 г.*

главкой на барабане. Таковы церкви Покрова Пресв. Богородицы на Козлене, св. Иоанна Предтечи в Рошене (1710–1717), свт. Власия Севастийского (1714). В трапезных с плоскими перекрытиями обычно находились теплые приделы. Ярусное завершение намечено в примыкающей к данному типу церкви Троице-Герасимова мон-ря на Кайсаровом ручье (1717, не сохр.). В вологодском Успенском мон-ре были построены св. врата (между 1709 и 1714) и надвратная ц. во имя прп. Алексия, человека Божия (освящена в 1720), с 4 окнами на фасаде, богато украшенном полуколоннами и наличниками с барочными фронтонами во 2-м ярусе.

5-главая Спасская ц. в Белозерске (1716–1723) представляет собой высокий куб с 3-апсидным алтарем и низкой трапезной, с шатровой колокольней (с запада). Вертикальную устремленность и живописность зданию придает сильно развитая венчающая часть с широким изразцовым фризом. 2 яруса кокошников над карнизом расположены необычно, один над другим. Поверх кокошников нетрадиционно поставлен еще 1 карниз фигурной кладки — «пила». Арханчна и Сретенская ц. в Вологде (1731–1735): бесстолпный 3-частный в плане храм на подклете увенчан луковичным пятиглавием; 2-этажная трапезная напоминает гражданскую постройку. Изящество храма подчеркнуто тонкими шеями глав с ажурными крестами, а также угловыми парными пилястрами, по высоте равными четверику от цоколя до карниза. Нарядность также придает широкое использова-

ние полихромных рельефных изразцов, редких для вологодского зодчества.

Элементы раннего барокко и древнерус. формы сочетает 2-ярусная бесстолпная ц. св. Иоанна Предтечи (1738–1740), черты нарышкинского стиля прослеживаются в Воскресенской ц. в Тотме (1744–1749). Замечательными образцами барокко в Вологде были не сохранившиеся до наст. времени Воскресенская ц. на Ленивой площадке (1762–1763) и ц. Преображения Господня на Болоте. Основной кубический объем храмов завершали ступенчато расположенные 5 глав на 2-ярусных барабанах. Упрощенным завершением отличалась ц. свт. Леонтия Ростовского (1758, не сохр.). Изящные ярусные колокольни были завершены восьмериками с высокими фигурными шпилями. Наиболее часто в Вологде эпохи позднего барокко строились 3-частные храмы с колокольнями над притвором, основной объем к-рых, близкий к кубическому, имел ярусное завершение в виде 2 вытянутых восьмериков, увенчанных луковичной главкой, напр. церкви в честь иконы Божией Матери «Знамение» в Дюдиковой пуст. (1748, не сохр.), в честь Владимирской иконы Божией Матери (1759–1764), свт. Николая на Сенной пл. (1713–1777; использованы элементы архитектуры раннего классицизма, не сохр.), Успения Пресв. Богородицы (50-е гг. XVIII в., действующая), прп. Зосимы и Савватия Соловецких (1759–1773), вмч. Екатерины во Флоровке (1776, не сохр.), Покрова Пресв. Богородицы на Торгу (на Числихе), в центре княжеской части города, с шатровой колокольней (1778–1780, действующая), арх. Гавриила (1780), Богородицкая на Верхнем долу (не сохр.), Преполовения Господня в Устюжне (1800, не сохр.). Нарядный Владимирский храм, 2-светный, ярусный, с 5-гранным алтарем и небольшой трапезной, перекрытый куполом со световым восьмериком, имеет зубчатые карнизы и разорванные фронтоны наличников, соответствующие традициям XVII в., но плоские спаренные пилястры напоминают о петровском барокко. К этим памятникам была близка по архитектуре Петропавловская ц. в Новинках (1772, частично сохр.).

2-ярусные 8-гранные барабаны пятиглавия, сочетающиеся с древне-

рус. декором фасадов, характерны для барочных церквей Устюжны (церкви Благовещенская (1762), Воскресенская (1771–1773), Покровская (1780)). В сдержанных для барокко формах сооружен 5-главный Воскресенский собор (1752, действующий) одноименного мон-ря, первое каменное здание Череповца, ставшее после упразднения обители городским собором. Александроневская ц. (до 1869 — во имя свт. Николая Чудотворца на Извести, 70–80-е гг. XVIII в., действующая) дополняет панораму архиерейского двора со стороны реки. Здание имеет 3-частную симметричную композицию, одноэтажный 2-светный четверик церкви с полукруглой в плане пониженной апсидой увенчан цилиндрическим барабаном с маленькой главкой и связан с широкой трапезной и колокольней типа «восьмерик на четверике» над папертью. Фасады декорированы парными пилястрами, полуколоннами, рамочными наличниками. Арханчными формами крыльца и шагровой колокольни со слуховыми окнами отличается ц. Покрова Пресв. Богородицы, «что в городе» (1778–1780).

В XVIII в. перестраивался архиерейский дом в Вологде, основные здания главного двора образовали в плане четырехугольник, не завершённый с юж. стороны. По инициативе еп. Иосифа (Золотого) велось строительство теплого Воскресенского собора (1772–1776) в стиле зрелого барокко по проекту архит. Златицкого, к-рый, возможно, упростил проект, составленный столичным архитектором. 2-этажный Воскресенский собор необычен своим «двустворчатым» овальным планом с примыкающими полукруглыми в плане объемами: 4 угловые пристройки с башенками, вытянутая алтарная часть и трапезная. 2-ярусные башенки-главки приделов окружают большой купол с овальными окнами и люкарнами, завершённый фонарем с главкой. Стены оформлены колоннадой, по случаю приезда в 1824 г. имп. Александра I выходящее на Соборную пл. крыльцо было оформлено 4-колонным ампирным портиком. Собор, после революции захваченный обновленцами, был закрыт в 1938 г. и занят Вологодской картинной галереей. Вероятно, Златицким был построен и 3-этажный, барочный, примыкающий к юж. части Гаврииловского



(кон. XVII — нач. XVIII в.) Иосифовский корпус (1764–1769), в архитектуре к-рого сочетаются черты нарышкинского, петровского и елизаветинского барокко. Здесь в течение 150 лет жили Вологодские архиереи; в наст. время бóльшая часть бывш. архиерейской резиденции используется областным краеведческим музеем-заповедником. К кон. XVIII в. в Вологде было возведено 45 каменных храмов.

Наиболее выразительными произведениями барокко в В. е. являлись храмы Тотмы в период расцвета в посл. четв. XVIII в. Для архитектурной школы «тотемского барокко» типичен бесстолпный 2-этажный (теплый внизу и холодный наверху) храм-«корабль» с вытянутым по вертикали силуэтом, декор фасадов в виде горизонтально расположенных ярусов из картушей, барочных свитков с завитками, представляющих собой часть кладки стены. На их внутренних полях — кресты и раковины, звезды и цветы, трилистники, набранные из фасонного кирпича. Для Тотмы характерно также поэтапное возведение храмов, напр. у Воскресенской ц. в Варницах отделка нижнего яруса (1743–1750) архаична для своего времени, а верхнего (1772–1775) — дает первый пример местного стиля. Особенно интересны этой церкви, восходящими к нарышкинской архитектуре, являются полуколонки по углам четверика, трапезной и колокольни, цилиндрические шеи ярусных глав. Ныне действующая Троицкая ц. в Зеленой (Рыбачьей) слободе построена также в 2 этапа: в нижний Благовещенский храм (1768–1772) ведет архаичный перспективный портал в стиле устюжской архитектуры; верхний ярус (1780–1788) с престолом в честь Св. Троицы украшен декором в виде вазообразных картушей и тонких пилястр на четверике. Крупная трапезная и 5 глав на широких барабанах-восьмериках придают зданию нек-рую статичность, при традиционной композиции необычны 2-апсидный алтарь нижнего храма и притвор с лестницей, ведущей на 2-й этаж. Ц. в честь Входа Господня в Иерусалим (1774–1794; сооружена на средства купцов Г. А. и П. А. Пановых) — символ Тотмы, самый величественный и стройный храм. Его основной кубический объем с 3 рядами высоких окон венчает барочный купол, над

к-рым возвышаются 5 глав на 2-ярусных восьмериках. 6-я главка поставлена над невысоким 5-гранным алтарем. Движение вверх поддержано тонкими пилястрами основного объема без горизонтальных



*Церковь во имя Св. Троицы
в Зеленой (Рыбачьей) слободе в Тотме.
1768–1772, 1780–1788 гг.
Фотография. 2004 г.*

членений, «взлетающими» вверх на 3 света, необычными формами 2-светной трапезной с фигурными окнами 2-го яруса, завершением 8-гранной колокольни в виде шпиля. Картуши, расположенные между ярусами окон, имеют 6 разновидностей. В Христорождественском храме (действующий), как и в Воскресенском, нижняя церковь (1746–1748) сочетает барочные и древнерус. формы (напр., перспективный портал и оконные обрамления с килевидным завершением), легкий 2-светный бесстолпный объем верхнего Никольского храма (1786–1793) устремлен ввысь грушевидным куполом с ярусным завершением в виде 3 последовательно уменьшающихся восьмигранников с главкой. В верхнюю церковь ведет оригинальное 2-ярусное 8-гранное крыльцо с крытой лестницей. Внутреннее убранство всех храмов Тотмы уничтожено и сохранилось лишь в Покровском храме в с. Усть-Печенга Тотемского р-на на берегу Сухоны (70–80-е гг. XVIII в., действующий). Высокий 2-светный четверик, завершенный куполом, световым восьмериком и главкой на 8-гранной шее, имеет сдержанную, но характерную для Тотмы отделку.

В Кирилловом Белозерском мон-ре новое здание церкви над мощами основателя обители и в его честь (1781–1785, действующая) характерно для позднего провинциального барокко. Оформление фасадов подражает Успенскому собору (разделение стен на прясла, пояса узорной кладки с применением изразцов, перспективные порталы). Теми же чертами отличается и массивная, архаичная монастырская колокольня (1757–1761, каменщик Спасо-Прилуцкого мон-ря Ф. Жуков). Колокола, в т. ч. главный весом более 19,5 т (1755, мастер Иван Гаврилов, Москва), не сохранились. В те же годы подвергся перестройке и собор обители, появились 4-скатная кровля, барочная глава, паперти. Позднебарочные черты характерны для действующих церквей В. е.: Покровской в дер. Аксёново близ Кириллова (1782), Крестовоздвиженской в Грязовце (1794), Богоявленской в Белозерске (1787).

В XVIII в. началось каменное строительство в Вытегорском крае, были возведены церкви Никольская в Кондушах (не сохр.), Спасская в Вытегорском погосте (1780). В архитектуре храмов этого района также присутствуют барочные и древнерус. элементы (ступенчато расположенное луковичное пятиглавие над основным кубическим объемом). Аналогичные черты отличают выразительную по силуэту Спасскую ц. бывш. Спасо-Нуромского мон-ря (1795–1816, колокольня в стиле классицизма) и были характерны для Рождества Богородицы собора в Грязовце (2-я пол. XVIII в., не сохр.). Наличием классицистических элементов отличается Воскресенский собор в Вытегре (1796–1800, частично сохр.).

На рубеже XVIII–XIX вв. в церковном строительстве В. е. сочетались традиции барокко (особенно в декоре) и классицизма, напр. Антипьевская ц. в Вологде (не ранее 1777), ц. Св. Троицы в Покровском-Черенском погосте (1800, не сохр.), соборная ц. свт. Николая в Николо-Моденском мон-ре (после 1671, перестроена в 1802, не сохр.); иногда на периферии воспроизводились и архаичные древнерус. черты. Успенская ц. в Тотме (1808) имеет черты классицистической постройки, колокольня — в стиле «тотемского барокко». Базиликальная ц. во имя прп. Варлаама Хутынского в Во-

логде (1777–1780) сочетает черты рококо и раннего классицизма (проектировал неизв. мастер столичного уровня). Необычный вид придают ей стройная колокольня с ионической полуротондой входа и высоким четвериком звона, грани которого выгнуты, пирамидальный купол с тонким грушевидным шпилем и завершение храма небольшим овальным фонарем с маленькой главкой и двумя декоративными вазами на постаментах. Ц. св. Иоанна Предтечи (по приделу — в честь Св. Троицы) в Белозерске (1810) сооружена на средства купца Ивана Горина по проекту archit. В. И. Баженова, составленному в сер. 90-х гг. XVIII в. Ее основной объем представлял собой массивную 2-ярусную ротонду с полукруглой алтарной апсидой и необычными, овальными в плане приделами с 4-колонными портиками. Широкая 3-нефная трапезная с закругленными углами соединена с храмом коротким переходом.

Лучшим классицистическим храмом Вологды считалась Благовещенская ц. (1801) — ротонда с огромным куполом. 2-этажный ампириный кладбищенский храм в честь Рождества Пресв. Богородицы (1836–1838, с кон. 40-х гг. XX в. кафедральный собор) украшают дорические портики с мощными фронтонами, венчает купол на высоком барабане с колоколами в проемах, превращающих его в необычный для своего времени храм-колокольню. Престол верхней, холодной, церкви посвящен Рождеству Христову, нижняя церковь с 1939 г. оставалась единственным действующим храмом в В. е.

Классицистическое завершение с высоким шпилем, но с готическими стрельчатыми арками звона получила колокольня XVII в. Сретенской ц. Величием и гармонией отличается построенный в духе строгого классицизма 2-этажный 5-главый Вознесенский собор Спасо-Суморина мон-ря близ Тотьмы (1796–1825, archit. В. М. Казаков). Сохранились полностью перестроенные в стиле классицизма соборы Богоявления в Тотьме (1744–1749, 1816–1822, archit. И. А. Фохт, перестраивался в 60-х гг. XIX в. и в советское время), Казанской иконы Божией Матери в Кириллове (1700, 1811–1825, archit. А. И. Старов) и Сретенский в Нило-Сорской пуст. (1841–1854). Небольшая одноглавая церковь-

мавзолей Волоцких во имя святых кн. Владимира и вмц. Екатерины в Спасо-Прилуцком мон-ре (1830) с 4 портиками напоминает садово-парковый павильон. В формах классицизма в В. е. были сооружены также собор Св. Троицы над могилой инокинь-мучениц (1821) и Введенская ц. в Горицком мон-ре (1812, действующая), церкви Вознесения Господня в Устюжне (1807, не сохр.), иконы Божией Матери «Знамение» в Палтожском погосте (1810), Воскресения Христова в Избоищах (1822, не сохр.), Св. Троицы в Устюжне (1828), Тихвинской иконы Божией Матери в Мегрине (1837–1842), праведных Иоакима и Анны в с. Носовском (действующая), колокольня в с. Анхимове и мн. др., а также келейные и настоятельские корпуса ряда мон-рей (Арсениева Глушицкого, Корнилиева Комельского, Александро-Куштского, Семигородной пуст.). Преобладающим оставался тип 3-частной церкви, увенчанной массивным барабаном со шлемовидным куполом, с колокольней над притвором.

Со 2-й пол. XIX в. в церковном строительстве края получил распространение рус. стиль. В официально-академическом стиле сооружен соборный храм в честь Владимир-

кошников и арочек. Увенчанная луковичным пятиглавием, с высокой шатровой колокольней, она является важнейшей архитектурной доминантой города.

Элементы готики (стрельчатые арки звона) и древнерус. зодчества (золоченая луковичная глава) соединяет 32-метровое 2-ярусное завершение над 8-гранным столпом колокольни (1869–1870, проект губ. archit. В. Н. Шильдкнехта) собора Св. Софии. 2-этажный Воскресенский храм в скиту Павлова Обнорского мон-ря (1867–1869) был увенчан 13 луковичными главами, имел щипцовое завершение и русско-визант. отделку фасадов. В рус. стиле выдержаны шатровая колокольня Успенского вологодского мон-ря (1880), декорированная кокошниками, церкви прп. Корнилия в Корнилиевом Комельском мон-ре (1854–1856, не сохр.), Знаменская Свято-Духова вологодского мон-ря (1860–1867, не сохр.), Покровская Нило-Сорской пуст. (1863–1866), Корсунской иконы Божией Матери (1875–1879, не сохр.), колокольня (1881–1887, не сохр.) Павлова Обнорского мон-ря и комплекс Стефано-Ульяновского мон-ря (ныне территория Сыктывкарской и Воркутинской епархии, частично сохр.).

В нек-рых случаях в основе архитектурного решения лежала классицистическая композиция

Архиерейский двор в Вологде. Вид на Воскресенскую ц., колокольню и Софийский собор. Фотография. Нач. XX в. (РГБ)



(Знаменская ц.). Те же черты присущи ц. во имя свт. Лазаря Четверодневного в Вологде (1882–

1887), бывшей в годы гонений на положении 2-го кафедрального собора, и Преображенской ц. (перестроена в 1876–1880) Спасо-Суморина мон-ря. В формах рус. «кирпичного» стиля XVII в. были сооружены 5-главый собор Парфеновского жен. мон-ря (окончен в 1914), притвор ц. прп. Зосимы и Савватия Соловецких в Вологде, церкви в с. Нелазском, свт. Василия Великого в Устюжне (нач. XX в.) и др. Церковь Казанской иконы Божией Матери в г. Никольске (нач. XX в., действующая) выдержана в визант. стиле.

Единственным значительным образцом неорус. стиля являлся собор устюжского Иоанно-Предтеченского мон-ря (архит. В. Н. Курицын, 1907, не сохр.), сложная композиция к-рого сочетала мотивы древней новгородской архитектуры и модерна. Редким сохранившимся образцом деревянного зодчества в фольклорном варианте рус. стиля является богато украшенная пропильной резьбой часовня прп. Исаакия Далматского в Вытегре (1881), построенная в память об имп. Петре I. Ряд др. деревянных храмов воспроизводят черты каменного строительства в рус. стиле, напр. церкви Тихвинской иконы Божией Матери на Саминском погосте (обрушена), Воскресения Христова в с. Андома (1902–1904), вмч. Георгия в с. Понизовье (1901–1903, действующая).

Иконопись и декоративно-прикладное искусство. Свообразие художественного стиля региона определило «местонахождение Вологды на границе между средней полосой России с ее старыми художественными центрами и Севером, где процветало народное, преимущественно крестьянское искусство» (*Вздорнов*. С. 55). Для древнейших произведений начиная с XIV в. характерны сочетание достижений искусства крупных художественных центров («...основой для формирования местных стилистических течений в XIV в. стала иконопись Ростова» — *Смирнова*. С. 138) с простотой и непосредственностью «северных писем», а также графичность изображения и темно-синий фон. Это иконы: «Богоматерь с Младенцем на престоле, с предстоящими свт. Николаем и свт. Климентом» (2-я пол.— кон. (?) XIV в., ВГИАХМЗ), «Богоматерь Одигитрия» из собр. С. П. Рябушинского (кон. XIV в., ГТГ), житийный образ свт. Николая Чудотворца из ц. Бо-



Богоматерь с Младенцем на престоле, с предстоящими святыми Николаем и Климентом. Икона. 2-я пол.— кон. (?) XIV в. (ВГИАХМЗ)

риоголебского Каргачского погоста близ Грязовца (кон. XIV — нач. XV в., ГТГ). Нек-рые из ранних икон связаны с именами рус. святых и иконописцев, напр. «Св. Троица», т. н. Зырянская (с зырянской надписью из кн. Бытие), по преданию, написана свт. Стефаном Пермским (XIV в., ВГИАХМЗ); «Богоматерь Умиление Подкубенская» (1-я треть XIV в., ВГИАХМЗ) происхождения, согласно преданию, из Спасо-Каменного мон-ря на Кубенском оз. и почиталась как произведение прп. Дионисия Глушицкого, к-рому приписывали прижизненный образ прп. Кирилла Белозерского (1424, ГТГ) и 2 иконы из Семигородной Успенской пуст. — чтимое «Успение Пресв. Богородицы» и «Св. Иоанн Предтеча в пустыне» (ВГИАХМЗ). Среди позднее работавших в крае столичных мастеров самым известным был *Дионисий*, на рубеже XV–XVI вв. написавший Деисус для собора Спасо-Каменного мон-ря (1481, утрачен), образ прп. Димитрия Прилуцкого в житии (ок. 1503,

«О Тебе радуется». Роспись собора в честь Рождества Пресв. Богородицы Ферапонтова мон-ря. Дионисий. 1502 г.

ВГИАХМЗ), иконостасы для соборов Павлова Обнорского (1499–1500, 5 икон в ГТГ, ГРМ, КБМЗ

и ВГИАХМЗ) и Ферапонтова (ок. 1502, 21 образ в тех же собраниях) мон-рей. Вершина творчества Дионисия и последняя его работа на территории В. е.— фрески собора Ферапонтова мон-ря (1502). Значительный интерес представляет изображение еще не канонизированных в то время основателей мон-ря преподобных Ферапонта и Мартинаана, предстоящих свт. Николаю и Богоматери (1502).

Для вологодской иконописи XVI в. характерно отсутствие стилистического единства, связь как с северной и новгородской, так и с московской традицией, а на периферии и с др. региональными школами (напр., в р-не Череповца — с Пошехоньем, близ Устюжны — с Угличем). «Демократизм образов и лаконичная конкретность художественного языка сочетаются с разнообразием палитры, подчас по-народному грубоватой, но сильной и впечатляющей, где ведущая роль принадлежит различным оттенкам охром в сопоставлении с киноварью и лазорью» (*Искусство земли Вологодской: Кат. выст.* С. 8). Среди наиболее выдающихся памятников того времени — Деисус и храмовая икона из Покровского Глушицкого мон-ря, праздничный чин из Корнильева Комельского мон-ря (ВГИАХМЗ), Деисус 1517 г. из Троицкой ц. Филиппо-Иранской пуст. (Череповецкое музейное объединение), иконы «Св. Иоанн Предтеча» из Дюдиковой пуст. (ВГИАХМЗ), «Снятие с Креста» из Сретенской ц. (ГТГ) и «Чудо св. Георгия о змие» (ГРМ), «Преображение» из Куржекской ц. (Вытегорский музей), «Арх. Гавриил» и «Св. Иоанн Предтеча» из ц. Успения Пресв. Богородицы с Девятины, стиль к-рых характерен для новгородской школы; резные иконы «Чудо св. Георгия о змие» и «Св. Параскева Пятница» (ВГИАХМЗ). В XV–XVII вв. был создан 5-ярусный тябловый иконостас Успенского собора Кириллова Белозерского мон-ря. Из 60 уцелевших икон 33 находятся в КБМЗ, остальные — в ГРМ, ГТГ и ЦМиАР. К XVI в. относятся еще 2 частично сохранившихся тябловых иконостаса из Кириллова: из церквей прп. Иоанна Лествичника (местный ряд в ГРМ) и Преображения Господня. В последней, а также на св. вратах с казнохранилищем и сушилом частично сохранились фрески.

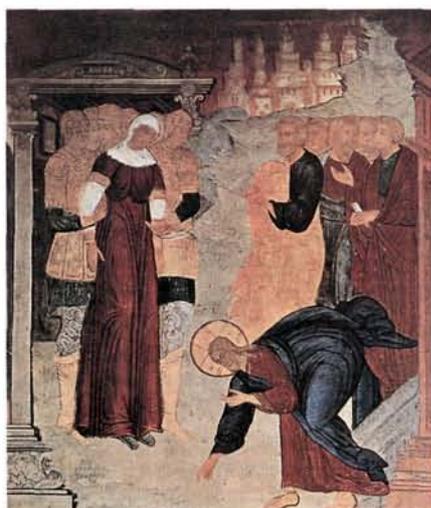


Наиболее ранние дошедшие до нас образцы книжной миниатюры представлены в Евангелии апракос (кон. XIV — нач. XV в., ВГИАХМЗ), в Канониках 1408 и 1423 гг., в 3 Евангелиях XIV — 1-й трети XV в. (в т. ч. в Христофоровом Евангелии), Псалтири 1424, Апостоле 1-й трети XV в. (все в ГРМ).

Замечательными памятниками прикладного искусства XV—XVI вв. являются панагии и потир из Спасо-Каменного мон-ря и т. н. Киликийский крест из Спасо-Прилуцкого мон-ря (оба во ВГИАХМЗ), напестольный резной крест из Кириллова Белозерского мон-ря, образ «Св. Троицы» из Сямского Богородице-Рождественского мон-ря (оба в ГРМ). Древнейшие произведения лицевого шитья — 2 покрыва на раки преподобных Димитрия Прилуцкого (XV в.?) и Григория Пельшемского (XVI в.; оба во ВГИАХМЗ). Из мастерских рус. вел. княгинь и цариц происходят неск. покрывов на раку и пелен с изображением прп. Кирилла Белозерского: вклады Соломонии Сабуровой (1514), Анастасии Романовны (1548 и 1555, все в ГРМ), Марии Нагой (1592, КБМЗ). Особенно славилось шитье Горницкого мон-ря на Шексне, его мастерская была основана кнг. Евфросинией Старицкой (плащаница «Положение во гроб», 1565, ГРМ); а в XVII в. на созданные здесь произведения повлияли работы сольвычегодских мастеров двора Строгановых.

Иконопись и монументальная живопись в В. е. особого расцвета достигли в сер.—кон. XVII в. На вклад царского дьяка Никифора Шипулина артелью во главе с костромичом Любимом Агеевым был расписан собор Кириллова Белозерского мон-ря (1641, в 1645 для него были изготовлены царские врата в серебряном окладе на средства царя Алексея Михайловича). Ярославским изографом Дмитрием Григорьевым Плехановым с 30 «товарищами» (сразу после его работ в Успенском соборе Троице-Сергиевой лавры) был расписан Софийский собор (1686–1688). В те же годы вологодские посадские люди, братья Ермолай и Яков Сергиевы, создали ряд произведений для вологодских церквей, из к-рых наиболее значителен иконостас Софийского собора. Впосл. иконы были переданы из собора в Божоявленскую ц. с. Раменья, вотчину архиерейского дома, где погибли

(ок. 1940; кроме иконы «Тайная вечеря», ныне во ВГИАХМЗ). Иконы для устюженского собора (1688–1689) писали мастера московской Оружейной палаты, в т. ч. Кирилл Уланов. Завершил эпоху вологодской живописи XVII в. Иван Григорьев Марков, представитель династии мастеров Автономовых, тяготивший к барочным развернутым многоплановым композициям с детализированным сюжетом (образ Воскресения Христова из ц. Преображения Господня, что на Болоте



*Христос и грешница.
Роспись Софийского собора
в Вологде. 1686–1688 гг.*

(1702), иконы преподобных Зосимы и Савватия Соловецких из Константино-Еленинской и Георгиевской церквей Вологды (1709, все во ВГИАХМЗ)).

Между 1713 и 1720 гг., возможно, под рук. знаменщика Феодора Фёдорова ярославскими мастерами на иконографической основе Библии Пискатора были созданы 8 поясов росписи в Покровской ц. на Козлене и росписи ц. св. Иоанна Предтечи в Рощенье (ок. 1717), к-рые отличаются графичностью и особым динамизмом (сохр. иконостас). По образцу ц. св. Иоанна Предтечи и Благовещенской ц. в Ярославле была расписана ц. прп. Димитрия Прилуцкого в Вологде (1721?). Уникальный для Вологды 5-тябловый иконостас из 86 образов находился в Иоанно-Богословском храме-музее (1744), но включал более древние иконы XVII — нач. XVIII в. (расчищен М. О. Чириковым в 1904–1906 попечением свящ. В. Ф. Кулакова). Того же времени изготовления и единственные в своем роде резные

святцы — Четы-Миней (утрачены), находившиеся в церкви.

Редким образцом иконописи петровской эпохи является Азовская икона Божией Матери «Знамение» из ц. Покрова Пресв. Богородицы в с. Анхимове, по преданию написанная ее настоятелем в 1711 (1729?) г. в память о посещении его дома имп. Петром I (Вытегорский музей). К 1737–1744 гг. в соборе Св. Софии был установлен во всю высоту до сводов (23 м) сохранившийся донне 5-ярусный золоченый иконостас. По благословению еп. Амвросия (Юшкевича) иконостас изготовил мон. Арсений (Борщевский), иконы написал живописец М. К. Искрицкий. В стиле иконостаса органично сочетаются барочные и древнерус. черты. В Устюжне, в Казанской ц., сохранилась роспись (1756–1757), выполненная ярославскими иконописцами; собор Рождества Пресв. Богородицы в сер. XVIII в. украсил барочный иконостас.

Памятником церковного искусства переходной эпохи от барокко к классицизму является также золоченый резной иконостас Спасо-Преображенского собора в Белозерске (рубеж XVIII–XIX вв.), исполненный по инициативе кушца Ивана Горина и близкий к произведениям М. Ф. Казакова, со скульптурой, колоннами коринфского ордера, уникальным завершением в виде Ковчега завета и скульптурной композицией (на сюжет из 1-й гл. Откровения Иоанна Богослова). Подобные иконостасы находятся в Николо-Владычней (1793) и Дмитриевской церквях Вологды. На севере и северо-востоке края (Вел. Устюг, Тотьма, Сольвычегодск, Яренск) изготовляли резные иконы Спасителя (особенно «в темнице»), Пресв. Богородицы, апостолов, свт. Николая, вмч. Георгия Победоносца, вмц. Параскевы.

Среди работ столичных мастеров — расписанный В. Л. Боровиковским «ковчег» (дарохранительница; не сохр.) в Семигородной Успенской пуст. На севере и северо-востоке края (Вел. Устюг, Тотьма, Сольвычегодск, Яренск) получило распространение изготовление резных (скульптурных) икон.

Образцы монументальной живописи XIX — нач. XX в. сохранились фрагментарно, напр. росписи церковью ап. Андрея Первозванного (1866–1873) и св. Лазаря



Четверодневного (нач. XX в.) в Вологде.

Лит.: *Суворов Н. И.* Путев. по Вологде с указанием на ее церк. древности и святыни. Вологда, 1897; *Суслов В. В.* Памятники древнего рус. зодчества. СПб., 1895–1901. Вып. 1–7; *Токмаков И. Ф.* Ист.-стат. и археол. описание г. Устюжны с уездом Новгородской губ. М., 1897; *Нелепи С. А., свящ.* Вологда прежде и теперь (1147–1906). Вологда, 1906; *Горностаев Ф. Ф., Грабарь И. Э.* Деревянное зодчество Рус. Севера // История рус. искусства. Т. 1: Допетровская эпоха. М., 1910; *Лукомский Г. К.* Вологда в ее старине. Вологда, 1914, 1991^р; *Дунаев Б. И.* Северно-рус. гражданское и церк. зодчество: Город Вологда. М., 1914; *Макаренко Н. Е.* Путевые заметки и наброски о рус. искусстве. Вып. 1: Белозерский край. Пг., 1914; *Красовский М. В.* Курс истории рус. архитектуры. Ч. 1: Деревянное зодчество. Пг., 1916 [перезд.: Энциклопедия рус. архитектуры. СПб., 2002]; *Евдокимов И. В.* Север в истории рус. искусства. Вологда, 1920; *он же.* Вологодские стенные росписи. Вологда, 1922; *Забелло С. Я., Иванов В. Н., Максимов П. Н.* Рус. деревянное зодчество. М., 1942; *Бартенев И. А., Федоров Б. Н.* Архитектурные памятники Рус. Севера. Л.; М., 1968; *Подъяпольский С. С.* Каменное зодчество Белозерья в кон. XV и XVI в.; АКД. М., 1969; *он же.* Успенская церковь в Белозерске // Культура средневеков. Руси. Л., 1974. С. 177–182; *он же.* Каменное зодчество Кирилло-Белозерского мон-ря в его отношении к строительству Троице-Сергиева мон-ря // ДРИ. М., 1989 [Вып.: Худож. памятники Рус. Севера]. С. 310–319; *Кириличников А. Н., Хлопин И. И.* Великая государева крепость. Л., 1972; *Вздорнов Г. И.* Вологда. Л., 1978; *Рыбаков А. А.* Устюжна, Череповец, Вытегра. М., 1981; *он же.* Вологодская икона. М., 1995; *Бочаров Г. Н., Выголов В. П.* Сольвычегодск. Вел. Устюг. Тотма. М., 1983; *Ферапонтовский сб.* М., 1985–2001. Вып. 1–5; *Ополовников А. В.* Сокровища Рус. Севера. М., 1989; Искусство земли Вологодской XIII–XX вв.: Кат. выст. М., 1990; Устюжна: Краевед. альм. Вологда, 1992–2000. Вып. 1–5; Памятники отечества: Сев. Фиваида: Альм. ВООПИК. М., 1993. Вып. 30. № 3–4; *Седов В. В.* Собор и колокольня Корнилиево-Комельского мон-ря // ИКРЗ, 1993. Ростов, 1994. С. 102–109; Белозерье: Краевед. альманах. Вологда, 1994–1998. Вып. 1–2; Вологда: Краевед. альм. Вологда, 1994–2003. Вып. 1–4; Кириллов: Краевед. альм. Вологда, 1994–1998. Вып. 1–4; *Кочетков И. А., Ледекова О. В., Подъяпольский С. С.* Кирилло-Белозерский и Ферапонтов мон-ри: Архит. памятники. М., 1994; Вожега: Краевед. альм. Вологда, 1995; ГТГ: Кат. собр. Т. 1. Кат. 50–52; Тотма: Краевед. альм. Вологда, 1995–2001. Вып. 1–3; Череповец: Краевед. альм. Вологда, 1996–2002. Вып. 1–3; *Баталов А. Л.* Моск. каменное зодчество кон. XVI в. М., 1996; Вытегра: Краевед. альм. Вологда, 1997–2000. Вып. 1–2; Рус. мон-ри: Искусство и традиции / ГРМ. СПб., 1997; Чагода: Краевед. альм. Вологда, 1999; *Смирнова Э. С.* Иконы северо-вост. Руси: Сер. XIII – сер. XIV вв. М., 2004. С. 132–162.

Диак. Александр Берташ

ВОЛОГОДСКАЯ ОБЛАСТЬ, субъект РФ. Территория — 145,7 тыс. кв. км. Центр — Вологда. **География.** В. о. расположена на се-



на эти территории к кон. XIV в. и с этого времени ставших здесь местными

Соборная горка в Вологде. Литография. 1858 г. (РГБ)

вотчинниками и московскими наместниками. Окончательно Устюг (с XVI в. Вел. Устюг) пе-

решел под власть московских вел. князей в 1436 г. Во 2-й пол. XIV–XV в. Вологда и Устюг являлись ключевыми пунктами в процессе овладения Двинской землей, в XVI–XVII вв. в Вологду через Ярославль и Вел. Устюг проходили наиболее важные пути, связывавшие центр страны с расположенными на Белом м. Холмогорами и Архангельском. Вологда была важнейшим центром торговли, в частности хлебом и солью. Со 2-й пол. XVI в., после установления торговых связей России с североевроп. странами по Сухоно-Двинскому пути и Белому м., в Вологде начали появляться торговые представительства англ., голл. и нем. купцов, сформировалась Немецкая слобода, где иностранцы имели собственные дома. После Северной войны доля участия Вологды в торговле с Сев. Европой уменьшилась.

Население: 1 269 568 чел. (на 2002), в т. ч. русские — 96,56%, украинцы — 0,97, лица, не указавшие национальности, — 0,45, белорусы — 0,39, азербайджанцы — 0,21, армяне — 0,17, цыгане — 0,16%. Городское население составляет 69,05%.

Административное устройство. Вологда впервые упоминается под 1147 г., когда прп. *Герасим Вологодский* у Кайсарова ручья основал вологодский Троицкий мон-рь. До кон. XV в. являлась центром одной из новгородских волостей (с 1318 известен Вологодский у.), часть вологодских земель находилась во владении вел. князей владимирских. Преобладание московского влияния над новгородским в Вологде наметилось в правление вел. кн. св. *Димитрия Иоанновича* Донского (1363–1389), в 1393 г. вел. кн. *Василий I Димитриевич* захватил Вологду. В 1446 г. Вологда была передана в удел *Василию II Васильевичу* по соглашению с кн. *Димитрием Юрьевичем* Шемякой. После посещения вологодских и белозерских мон-рей и получения поддержки от местного духовенства Василий II вновь начал борьбу за Московское великое княжество. Окончательное присоединение Вологодчины к Московскому гос-ву произошло в результате завоевания московским вел. кн. *Иоанном III Васильевичем* Вел. Новгорода в 1478 г. Устюжские земли, составляющие вост. часть совр. В. о., являлись владениями ростовских князей, утративших права

решел под власть московских вел. князей в 1436 г.

решел под власть московских вел. князей в 1436 г. Во 2-й пол. XIV–XV в. Вологда и Устюг являлись ключевыми пунктами в процессе овладения Двинской землей, в XVI–XVII вв. в Вологду через Ярославль и Вел. Устюг проходили наиболее важные пути, связывавшие центр страны с расположенными на Белом м. Холмогорами и Архангельском. Вологда была важнейшим центром торговли, в частности хлебом и солью. Со 2-й пол. XVI в., после установления торговых связей России с североевроп. странами по Сухоно-Двинскому пути и Белому м., в Вологде начали появляться торговые представительства англ., голл. и нем. купцов, сформировалась Немецкая слобода, где иностранцы имели собственные дома. После Северной войны доля участия Вологды в торговле с Сев. Европой уменьшилась.

В 1780 г. на территории Архангелогородской губ. было создано Вологодское наместничество, в 1796 г. преобразованное в губернию. В 1937 г. была образована В. о., в наст. время включающая территории 6 уездов прежней Вологодской губ. (Вологодский, Грязовецкий, Кадниковский, Тотемский, Устюжский и Никольский), 4 уездов бывш. Новгородской губ. (Кирилловский, Череповецкий, Устюженский и Белозерский), а также Вытегорского у. Олонцкой губ. В состав области входят 26 районов, 15 городов и 14 поселков.

Религия. К 2005 г. в В. о. действуют 142 зарегистрированных религ. объединения, принадлежащие к 11 конфессиям и деноминациям, 76,8% религ. общин входят в юрисдикцию РПЦ. (В 1876 конфессиональная принадлежность населения уездов, территории к-рых ныне входят в состав В. о., была следующей: 99% (ок. 1 млн чел.) являлись православными, 1% населения исповедовали др. религии или принадлежали к кон-



фессиям: старообрядчеству (ок. 3,5 тыс. чел.), католичеству (474 чел.), иудаизму (472 чел.), протестантизму (лютеранство) (320 чел.), исламу (38 чел.).

Русская Православная Церковь.

Исконным населением региона была белозерская весь, с кон. IX в. подвергавшаяся ассимиляции со стороны переселявшихся в эти края славян. В результате миграции славян в сер. XI в. началась христианизация края, однако до XIII в. местная весь, принимая христианство, сохраняла языческие обычаи.

В XII в. в Вологде был основан Герасимов во имя Св. Троицы мон-рь, в XIII в. — Спасо-Каменный мон-рь на Кубенском оз. Наиболее раннее сообщение о постройке храмов в Вологде относится к 15 авг. 1303 г., когда Новгородский еп. св. Феоктист в присутствии владимирского вел. кн. Андрея Александровича освятил храм во имя Пресв. Богородицы. В XIV–XV вв. трудами учеников прп. Сергия Радонежского и выходцев из Троице-Сергиева мон-ря преподобных Кирилла, Ферапонта и Мартина Белозерских, Афанасия и Феодосия Череповецких, Димитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого, Сергия Нуромского, Павла Обнорского и др. в Вологодском крае были основаны многочисленные мон-ри. Их деятельность активно поддерживали местные удельные князья (ростовские и ярославские — потомки блгв. кн. Константина Всеволодовича, родственники московских вел. князей), чьи владения располагались к югу и востоку от Вологды. Устюг впервые упоминается в 1178 г., в XII в. в городе были основаны Иоанна Предтечи и великоустюжский во имя арх. Михаила мон-ри.

До кон. XV в. территория совр. В. о. входила в Новгородскую и Ростовскую епархии. В 1492 г. Вологда была передана из Новгородской епархии в Великопермскую, в 1658 г. к Вологодской епархии от Ростовской присоединились Устюжский и Тотемский уезды (см. в ст. Вологодская и Великоустюжская епархия). В наст. время границы В. о. совпадают с границами Вологодской и Великоустюжской епархии. К кон. 2004 г. в епархии действовали 105 приходов, 4 мон-ря (3 муж. и 1 жен.).

Н. А. Дойникова,
А. В. Камкин, А. В. Кузьмин

Первая проповедь старообрядчества на территории края связана с деятельностью Иоанна Неронова, сосланного в 1653 г. в Спасо-Каменный, затем в 1665–1666 гг. в Спасо-Прилуцкий мон-рь и оставившего после себя учеников. Ок. 1670 г. П. Осипов, крестьянин д. Рупосовой Комельской вол. Вологодского у., вместе с женой проповедовал «старую веру» в близлежащей дер. Сычёвой, вотчине Спасо-Прилуцкого мон-ря; в нояб. 1685 г. 55 крестьян сожгли себя в избе Осипова. Под влиянием Выголексинского общежительства в 40-х гг. XVIII в. сформировались центры старообрядчества в Белозерье и Чаронде, старообрядцы из Пошехонья переселялись в район р. Шексны, нижнего течения Суды и г. Грязовца (здесь в 1786 жили более 400 старообрядцев, в 1771 произошло самосожжение 15 чел.). Отдельные группы последователей «старой веры» в сер. XVIII в. известны в Тиксненской вол. Тотемского у. и на Кокшеньге (здесь произошло самосожжение в 1727), а также в ряде волостей Вологодского у.

Свидетельства о старообрядцах в Вологде появляются в 20-х гг. XVIII в. В 1743 г. в заключение в Кириллов Белозерский мон-рь был отправлен житель Вологды С. Т. Обалдин, к-рый под именем старца Иоанна проповедовал «старую веру». В 1800 г., по офиц. данным, в городе жили 19 семей старообрядцев-беспоповцев, в 80-х гг. числилось не более 40 последователей «старой веры». В XIX в. в Вологодской губ. старообрядцы жили в Вологодском у. (ок. 500 чел. в Домшинском приходе), Грязовецком у. (ок. 800 чел. в Жерноковской вол.), по Кокшеньге в Тотемском у. (ок. 400 чел.). В дер. Гавриловской этого же уезда (ныне Тарногский р-н) в кон. XIX — нач. XX в. семья Каликиных занималась перепиской и распространением старообрядческой лит-ры. В кон. XIX в. официально отмечено наличие 23 старообрядческих молелен. Вологодские старообрядцы принадлежали к поморскому, Спасову согласиям, аароновщине. На рубеже XIX–XX вв. в Кадниковском у. была построена церковь Белокрыницкой иерархии. В 30-х гг. XX в. старообрядческие общины были закрыты.

На территории совр. В. о. немногочисленные незарегистрированные общины старообрядцев существуют

в Устюженском, Грязовецком, Тарногском р-нах. В посл. трети XX в. в Череповце действовала община спасовцев. Археографические экспедиции БАН выявили небольшую старообрядческую общину у Кубенского оз. близ с. Новленского, основатели к-рой переселились из Твери и С.-Петербурга. В общине занимались перепиской книг и собрали б-ку, на основе к-рой в БАН в 80-х гг. сложилась Кубенская коллекция.

Е. А. Агеева, А. В. Камкин

Римско-католическая Церковь.

Небольшие группы католиков появились на Вологодчине в 1831 и 1863–1864 гг., после ссылки участников польск. восстаний, и в нач. XX в. в результате переселения крестьян из зап. губерний в ходе Столыпинской аграрной реформы. В 1873–1876 гг. на территории совр. В. о. жили 512 католиков, в нач. XX в. — ок. 600, в 1917–1922 гг. большинство католиков уехали из Вологодской губ.

В 1866 или 1873 г. в Вологде был устроен католич. домовый храм (каплица), ксендзы совершали поездки по губернии. В 1913 г. освящен костел в честь Воздвижения Св. Креста, закрытый в 1929 г. В кон. XX в. в Вологде была зарегистрирована не имеющая храма община римо-католиков в составе архиепархии Божией Матери (Центральный деканат).

Протестантизм. В сер. XIX в. на территории совр. В. о. жили ок. 100 протестантов, значительное увеличение их числа произошло в нач. XX в. в результате переселения крестьян из зап. губерний в ходе Столыпинской аграрной реформы, в частности в Никольском у. к 1912 г. поселились более тыс. эстонцев-лютеран. Самоопределение Прибалтийских гос-в после 1918 г. вызвало возвращение эстонцев и латышей в Прибалтику.

В 1822 г. упоминается лютеран. община в Вел. Устюге, по-видимому прекратившая существование к сер. XIX в. С 1824 г. известен лютеран. приход в Вологде, 27 дек. 1898 г. в губ. центре была освящена лютеран. ц. в честь Вознесения Господня, в к-рой служил пастор, приехавший из Ярославля. Осенью 1924 г. кирха была закрыта и передана Латышскому клубу, затем различным общественным орг-циям.

В кон. 80-х гг. на территории В. о. действовали 2 общины бантистов,



по 1 общине *адвентистов* седьмого дня и *методистов*, группы *пятидесятников*. В 1991 г. в В. о. получило регистрацию объединение *евангельских христиан*. В наст. время на территории В. о. зарегистрированы 16 объединений христиан веры евангельской (пятидесятников), 6 общин евангельских христиан, 3 — евангельских христиан-баптистов, 3 — адвентистов седьмого дня. В Череповце при общине пятидесятников «Добрая весть» работают приют для детей и гимназия.

Иудаизм. В кон. XIX в. в Вологде действовала синагога, к-рая была закрыта властями в сер. 20-х гг. В наст. время на территории В. о. зарегистрирована община ортодоксальных иудеев, входящих в Федерацию евр. общин России.

Ислам. В В. о. зарегистрирована община мусульман (*суннитов*).

Новые религиозные движения. На территории В. о. действуют 2 общины *Иеговы свидетелей* (члены секты присутствуют почти во всех регионах), община Об-ва *Сознания Кришны* (вайшнав), общины духовных христиан-*трезвенников* (чуриковцев) (в Вологде, Череповце, с. Сямжа, в Харовском р-не), группы «Анастасия» (в Череповце, Кадуйском р-не), последователи *бахави* (в Вологде), общины христиан веры евангельской — *субботников* (в Кичменгско-Городецком р-не), *Новоапостольской церкви* (в Вологде, в Череповце, в Соколе), последователи культов Сатьи Саи Бабы и Сохаджайи (по одной группе в Вологде), центр Рерихов (см. *Живая этика*) (в Вологде, Череповце), группы *Церкви объединения* (в Вологде, Череповце), последователей *Последнего завета церкви* (в Вологде), приверженцев *саентологии* (в Вологде, Череповце), общины Шри Чин Моя (в Вологде, Череповце). Коренные жители сев.-зап. районов В. о. — вепсы делают попытки возрождения угро-фин. языческих культов.

Арх.: ГА Вологодской обл. Ф. 1300. Оп. 14. Д. 60. Л. 69–70.

Ист.: Памятная кн. Вологодской губ. на 1875 и 1876 гг. Вологда, 1875; Памятная кн. Новгородской губ. на 1876 г. Новгород, 1876; Памятники письменности в музеях Вологодской обл.: Кат.-путев. Вологда, 2001. Ч. 1. Вып. 4: Книжная традиция Кубенозерья. С. 3–14, 70–75; Население Вологодской обл.: Стат. сб. Вологда, 2004.

Лит.: Суворов Н. Вологда в нач. XVIII ст.: Топогр. и стат. очерк // Памятная кн. Вологодской губ. на 1861 г. Вологда, 1862. С. 1–104; Кукин В. А. Формирование гос. терри-

тории Сев.-Вост. Руси в X–XIV вв. М., 1984; Финно-угры и балты в эпоху средневековья. М., 1987 (по указ.); Камкин А. В. Правосл. Церковь на Севере России: Очерки истории до 1917 г. Вологда, 1992; Власова И. В. Вологодская земля и ее население: Этнич. история XII–XX вв. // Вологда: Ист.-краевед. альм. Вологда, 1997. Вып. 2. С. 47–62; Перевалов В. А., Безгодов А. А. Старообрядцы в Вологодском у. во 2-й пол. XVII в. (неизв. эпизод из ранней истории старообрядчества) // Старообрядчество: история, культура, современность: Мат.-лы. М., 2000; Титин И. Н. Старообрядчество в Вологде (XVIII — нач. XX в.) // Вологда: Краевед. альм. Вологда, 2000. Вып. 3. С. 218–231; Клюкинова Ю. Г. Католич. диаспора в Вологодской губ. сер. XIX — нач. XX в. // Региональные аспекты ист. пути Православия: арх., ист., методология исслед. Вологда, 2001.

Н. А. Дойникова, А. В. Камкин

«ВОЛОГОДСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ», начали издаваться 1 окт. 1864 г. по предложению Вологодского еп. *Христофора (Эммаусского)*. Выходили 2 раза в месяц до дек. 1917 г. (последние 5 номеров сдвоенные), № 9–24 за 1917 г. имели подзаголовки «Православный церковно-общественный вестник». Журнал неизменно включал офиц. и неофиц. части (последняя называлась «Прибавление к «Вологодским епархиальным ведомостям»»). В 1864–1902 гг. и офиц. и неофиц. части издавала Вологодская ДС, с 1902 г. офиц. часть издавала консистория.

Обе части периодически редактировали разные церковные и светские деятели: в 1864–1867 гг. (до № 7) офиц. часть редактировал И. Г. Кузнецов, а неофиц. с 1864 до сер. 1865 г. — ректор ДС архим. Поливект (Пясковский; в посл. епископ Рязанский), затем — преподаватель ДС Н. И. Суворов. С 1867 (с № 8) по 1868 г. (по № 19) обе части подписывал новый ректор семинарии архим. Павел (Попов; в посл. епископ Тотемский), а с № 24 за 1868 г. по № 3 за 1874 г. — сменивший его архим. *Авраамий (Летницкий)*; в посл. епископ Саратовский). С 1874 (с № 5) до кон. 1881 г. офиц. часть снова редактировал Кузнецов, а неофиц. (с № 4 за 1874) — Суворов, к к-рому с 1882 г. перешла и офиц. часть. Краевед и исследователь памятников церковной старины и письменности, Суворов был самым деятельным редактором и занимал эту должность дольше других, определяя лицо издания (последние номера за 1917 имели указание в подзаголовке: «Основ. Н. И. Суворовым»).

После его кончины (1896) редактором стал его сын И. Н. Суворов, с № 6 за 1894 г. бывший помощником редактора. Он подписывал неофиц. часть до самого конца издания, а офиц. часть до кон. 1901 г., после чего она была передана в духовную консисторию. Ее редактировали секретари консистории: в 1902–1915 гг. (до № 14) — П. В. Лебедев, в 1915 (с № 22)–1917 гг. — Н. П. Сигорский.

В неофиц. части «В. е. в.» в первые годы нередко печатались переводы творений блж. *Августина*, святителей *Амвросия*, еп. Медиоланского, *Андрея*, архиеп. Критского, *Иоанна Златоуста*, *Григория*, еп. Нисского, прп. *Исаака Сирина*, исследования по патрологии: об ап. *Дионисии Ареопагите* (1866–1867, с переводами), об апологетах II–III вв. (1901), о психологическом элементе в аскетических творениях (1898). Был напечатан ряд церковно-практических материалов, не утративших своего значения до наст. времени: о скуфьях в старину (1867, 1869, 1871, 1890), «Заметки о музыкальных сочинениях» (1906), «О колокольном звоне в России» С. В. Смоленского (1907. № 7), и др. В нач. XX в. одним из самых печатаемых авторов журнала был преподаватель ДС А. П. Поливектов, писавший на церковно-общественные («Устои жизни» — 1907. № 3, 8) и педагогические («Очерк истории педагогики» — 1906–1907; «Значение математики, как учебного предмета, для духовных школ» — 1907. № 21) темы.

Наибольшее внимание на протяжении всех лет издания уделялось местной церковной истории, что объяснялось личным интересом Н. И. и И. Н. Суворовых, обилием старинных памятников в пределах епархии и наличием уже в сер. XIX в. значительной посвященной им лит.-ры, в т. ч. не изданных прежде сочинений митр. *Евгения (Болховитинова)* и трудов учрежденного в 1851 г. епархиального церковного историко-статистического комитета. Так, Н. И. Суворов составил или прокомментировал работы: «Об иерархах бывшей Великоустюжской епархии» (1865–1873), «Вологодский летописец» (1873), «Устюжский летописец» (1874), «История г. Сольвычегодска», составленная в 1789 г. А. Соскиным (1881–1882), «О бывшей Великоустюжской семинарии и современных ей духов-



ных училищах в Тотьме, Лальске, Сольвычегодске и Яренске» (1887), «75-летие Вологодского духовного училища» (1889), историко-статистическое описание почти всех мон-рей и мн. древних приходских церквей. Заслуживает внимания ст. П. И. Савваитова «Об учреждении Вологодской епархии» (1865. № 5, 6).

В журнале публиковались биографии Вологодских и Великоустюжских архиереев, мн. др. местных церковных деятелей, жизнеописания свт. *Стефана Пермского* (1871, 1896), блаженных *Прокония Устюжского* (1865), *Иоанна Устюжского* (1894), преподобных *Сильвестра Обнорского* (1864, 1866), *Дмитрия Прилуцкого* (1865, 1901), *Феодосия Тотемского* (1866, 1867, 1887, 1896), *Иоасафа Каменского* (1867, 1893), *Галактиона Вологодского* (1867, 1901), *Арсения Комельского* (1869), *Павла Обнорского* (1870), *Дионисия Глушицкого* (1870, 1900, 1901), *Вассиана Тиксенского* (1897), *Кассиана и Григория Авнежских* (1900), *Киприана Устюжского* (1900), *Агапита Маркушевского* (1905), *Стефана Махрицкого* (1906). Важным источником для истории приходской жизни православных и старообрядцев являются описания поездок епархиальных миссионеров и их дневники (см., напр.: *Заплатин А.* Записки епархиального миссионера – 1914. № 7–9, 11, 12, 20), др. материалы местных корреспондентов (см., напр.: Этнографические наблюдения в Кадниковском уезде – 1907. № 11, 12, 22).

Также были напечатаны сотни проповедей и речей местных авторов, изъяснения псалмов и библейских чтений, пастырские дневники (см., напр.: *Иларионов В., свящ.* Дневник священника Туркестанской епархии. 1905–1907), некрологи деятелям Вологодской епархии и уроженцам Вологодской земли, духовные стихотворения, множество др. календарных, нравоучительных и библиографических заметок, как оригинальных, так и перепечатанных из др. журналов.

В качестве приложения к «В. е. в.» с окт. 1906 по дек. 1909 г. под ред. И. Н. Суворова (в 1906) и преподавателя ДС свящ. Н. А. Коноплёва (в 1907–1909) выходил ж. «Церковное слово: Еженедельное издание Вологодского братства Всемилюстивого Спаса» (печатался в типографии Троице-Сергиевой лавры, всего

вышло 159 номеров). Кроме того, в качестве приложений были изданы: «Катехизические поучения о седми таинствах православной Церкви» (1873–1874), «Расписание городских и сельских приходов, церквей и причтов Вологодской епархии» (1874), «Список лиц, служащих в духовно-учебных заведениях» (1902), «Список монастырей, соборов и церквей» (1908), отчеты правосл. братств, учебных заведений, попечительств, журналы и др. офиц. документы епархиальных съездов и комитетов, списки учащихся и т. п. Лит.: Перечень арх. док-тов, напечатанных в «В. е. в.» со времени их учреждения 1864–1887 гг. // *Степановский И. К.* Вологодская старина. Вологда, 1890. С. 518–524; Перечень статей ист. и археол. содержания, помещенных в приб. к «В. е. в.» со времени их основания 1864–1888 гг. // Там же. С. 544–553; *Рункевич С. Г.* «В. е. в.» // ПБЭ. Т. 3. Стб. 750–757; *Андреев.* Христианская периодика. Т. 1. № 99; Т. 2. № 787; *Босов Д. В.* «В. е. в.» (1864–1917 гг.) как источник для изучения развития обществ.-полит. мысли в Вологодской губ. во 2-й пол. XIX в. // Источниковедение и историография в мире гуманитарного знания: 14-я науч. конф. / РГГУ. М., 2002.

Свящ. Александр Троицкий

ВОЛОГОДСКИЙ В ЧЕСТЬ СОШЕСТВИЯ СВЯТОГО ДУХА НА АПОСТОЛОВА МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ [Галактионова Знаменская пуст., Спасо-Каменный Свято-Духовский мон-рь], основан между 1627 и 1632 гг. на берегу р. Содемки (ныне Золотуха, в черте Вологды), на месте кельи, в к-рой подвизался и был похоронен прмч. *Галактион Вологодский* († 1612). К 1627 г. над мощами святого стояла часовня, рядом 2 кельи, в к-рых жили 3 старца. По прошению жителей Вологды, собиравшихся у могилы подвижника «и видяще от него бывающа чудеса различная много», Вологодский архиеп. Варлаам (1626–1645) повелел воздвигнуть на этом месте деревянный храм в честь иконы Божией Матери «Знамение» (храм с таким посвящением прмч. Галактион желал видеть рядом со своей кельей) и «братство собрати» (РГБ ОР. Унд. № 296. Л. 11–11 об.). В 1635 г. в ответ на царскую грамоту о переводе из Вологодской епархии в сибир. города священнослужителей архиеп. Варлаам сообщал об отправке из В. м. в распоряжение Сибирского и Тобольского архиеп. *Макария (Кучина)* иером. Тимофея (РИБ. Т. 2. № 1641. Стб. 596).

До 60-х гг. XVII в. мон-рем управляли строители. В 1642 г. иноки В. м. жаловались царю *Михаилу Феодоровичу* на строителя Иоанникия и просили отстранить его от управления обителью, что и было исполнено. На данные в 1654 г. царем *Алексеем Михайловичем* строителю Иосифу 1212 р. в В. м. были построены каменные храм в честь Сошествия Св. Духа на апостолов и колокольня, а над мощами прмч. Галактиона – каменная теплая трапезная ц. в честь иконы Божией Матери «Знамение». Над мощами святого была поставлена рака, в храме хранились железные вериги святого и цепь, к-рой он приковывал себя к потолку. В 1658 г. царь пожаловал В. м. 200 р. «на иконное письмо». В переписи дворов Вологды 1677/78 г. упомянуты деревянные 2 игуменские и 9 братских келий мон-ря (РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Кн. 14741. Л. 108 об.). В документах до 80-х гг. XVII в. обитель именуется «Знаменской Галактионовой» или «Свято-Духовской».

В 1669 г. игум. Сергей испросил благословение Патриарха *Иоасафа II* на освидетельствование мощей прмч. Галактиона и пение молебнов святому. В 1673 г. Патриарх *Питирим* разрешил провести освидетельствование и дознание о чудесах от мощей святого, что, вероятно, не состоялось. В 1697 г. Вологодским архиеп. Гавриилом в мон-ре был обретен, но не вскрыт и вновь положен под спуд нетленный гроб святого.

До сер. XVII в. у В. м. не было вотчин, братия получали от царя по 1 р. в год на человека. В 1658 г. строитель игум. Иосиф просил царя Алексея Михайловича об увеличении жалованья мон-рю. Царь в дополнение к прсжнему содержанию пожаловал на 22 насельника денежную и хлебную ругу: по 2 р. в год на человека, по 2 четверти ржи и по 2 четверти овса. В 1659 г. распорядился выдать единовременно по 3 р. каждому иноку. П. И. Савваитов упоминает о 9 грамотах 2-й пол. XVII в., по к-рым В. м. получал из вологодских таможенных доходов жалованье деньгами, хлебом, воском, ладаном, церковным вином, пшеницей и солью. В XVIII – нач. XIX в. мон-рь приобрел земельные угодья, мельницу и рыбную ловлю.

В 1764 г. В. м. был оставлен на своем содержании. В 1775 г., после пожара в *Спасо-Каменном мон-ре* на



с частью мощей прп. Иоасафа. В В. м. был оставлен крест с частица-

*Вологодский мон-рь
в честь Сошествия Св. Духа
на апостолов.
Фотография. Нач. XX в.*

ми мощей преподобного. С этого времени мон-рь вновь стал называться Свято-Духовским. Его

Кубенском оз., сгоревшая обитель была переведена в В. м. со штатным содержанием, в ризницу В. м. поступила сохранившаяся церковная утварь из Каменного мон-ря, в Свято-Духовский собор были перенесены мощи прп. *Иоасафа Каменского*. В. м. стал называться Спасо-Каменским Духовским.

В 1824 г. обитель посетил имп. *Александр I*. В XIX в. в В. м. велось каменное строительство. В 1810–1811 гг. к Свято-Духовскому собору была пристроена 3-ярусная колокольня. Впосл. храм неоднократно ремонтировался, в 1871–1872 гг. вместо обветшавшей была построена новая алтарная часть. По описанию Г. К. Лукомского, к нач. XX в. Свято-Духовская ц. «представляла собой сооружение в стиле емпіге». В 1860 г. была разобрана сгоревшая в 1854 г. Знаменская ц., на ее месте к 1867 г. построили 2-этажный храм: верхняя церковь была освящена в честь иконы Божией Матери «Знамение», нижняя — во имя прмч. Галактиона с приделами прп. Иоасафа Каменского и святителей Димитрия и Иакова Ростовских. В нижней церкви при раке прмч. Галактиона хранились его вериги и цепь, а также икона Божией Матери «Знамение» 1776 г. и неск. древних Евангелий (ГА Вологодской обл. Ф. 1041. № 131). В XIX в. в мон-ре были также построены каменные 2-этажный настоятельский и братский корпуса, хозяйственные здания. С 3 сторон мон-рь был обнесен каменной оградой с 4 башнями (зап. часть ограды оставалась деревянной). В одной из башен, справа от ворот, располагалась часовня над колодезем, к-рый, по преданию, выкопал прмч. Галактион. Стены часовни украшали 3 картины, изображающие предсказания святого жителям Вологды.

В 1892 г. из В. м. в восстановленную Спасо-Каменную обитель крестным ходом был перенесен ковчег

братия в XIX — нач. XX в. состояла из 7–10 монахов и ок. 25 послушников. С 1907 г. настоятелем В. м. являлся архим. *Антоний (Быстров)*, хиротонисанный в 1910 г. во епископа Вельского, викария Вологодской епархии.

К нач. XX в. В. м. владел 65 дес. земли, рыбной ловлей на Кековском оз. и мельницей на р. Комёле. 8 мая 1861 г. к В. м. была приписана упраздненная Арсениево-Одигитриева пуст. на р. Масляне (основана в XVI в. учениками прп. *Арсения Комельского* иеромонахами Арсением и Иннокентием, мощи к-рых почивали на ее территории) с 242 дес. пашни и 10 пустошами, ей принадлежавшими. В 1908–1911 гг. капитал В. м. составлял 61 860 р.

В 1918 г. В. м. был закрыт, насельники жили в обители до 1923–1924 гг., в монастырских храмах, ставших приходскими, совершались богослужения. Весной 1922 г. прихожане собрали в помощь голодающим Поволжья серебряные вещи весом 7 фунтов 58 золотников 24 доли. Постановлением Вологодского губисполкома в мон-ре были закрыты: 24 сент. 1924 г. храм в честь Сошествия Св. Духа и часовня, в 1928 г. Знаменская ц. Часть братии была репрессирована, в т. ч. служившие после закрытия В. м. в вологодском Лазаревском храме иером. Николай и иеродиак. Антоний (Ковалёв). С кон. 20-х гг. территорию обители занимало подразделение 10-й стрелковой дивизии, затем отд-ние ОГПУ, в наст. время стадион «Динамо». Постройки мон-ря уничтожены.

Арх.: ГА Вологодской обл. Ф. 1041. Ист.: Список с писцовой книги г. Вологды, сделанный в 1629 г. / Публ. Н. И. Суворова // Источники истории г. Вологды и Вологодской губ. Вологда, 1904; Грамота царя Алексея Михайловича вологодскому таможенному голове Грязному Комарову // Старая Вологда: XII — нач. XX в.: Сб. док-тов и мат-лов. Вологда, 2004. № 217. С. 186–187; Из

главной описи церк. имущества вологодского Св.-Духова мон-ря за 1901 г. // Там же. № 399. С. 423–425.

Лит.: *Савваитов П. И.* Описание вологодского Спасо-Каменского Духова мон-ря. СПб., 1860; Артосная панягия, хранящаяся в ризнице Св.-Духова мон-ря Вологды // ИИАО. 1861. Т. 2. С. 7–12; *Лукомский Г. К.* Вологда в ее старине. СПб., 1914; *Спасенкова И. В.* Церк. жизнь Вологды 1920–1930-х гг. // Вологда: Ист.-краевед. альм. Вологда, 2000. Вып. 3. С. 250–287.

И. Н. Шамина

ВОЛОКОЛАМСКОЕ ВИКАРИАТСТВО, Московской епархии, названо по г. Волоколамску Московской губ. Учреждение В. в. было обусловлено принятием в 1884 г. новых уставов духовных учебных заведений, в соответствии с к-рыми в духовных школах была усилена власть ректоров. Со времени учреждения викарства до 20-х гг. XX в. Волоколамские епископы (третьи викарии Московской епархии) являлись ректорами *Московской Духовной Академии*. Первым Волоколамским архиереем стал ректор МДА *Христофор (Смирнов)*, хиротонисанный 25 мая 1887 г. в Троице-Сергиевой лавре, 13 дек. 1890 г. он был уволен от руководства академией и назначен управляющим *Новоиерусалимским в честь Воскресения Господня мон-рем*. Затем сан епископов Волоколамских носили ректоры МДА *Арсений (Стадницкий)*; 28 февр. 1899 — 5 дек. 1903), *Евдоким (Мещерский)*; 4 янв. 1904 — 1 авг. 1909).

14 сент. 1909 г. в храме Христа Спасителя во епископа Волоколамского был хиротонисан ректор МДА архим. *Феодор (Поздеевский)*, активно участвовавший в реформе духовного образования. В 1917 г. он был смещен с поста ректора, в мае стал настоятелем московского Данилова мон-ря. В июне 1918 г. еп. Феодор получил назначение на Пермскую и Кунгурскую кафедру, от назначения отказался, по-видимому, считался почисленным на покой; в авг. 1923 г. Патриархом св. *Тихоном* возведен в сан архиепископа Волоколамского с правом ношения креста на клобуке (с 1920 еп. Феодор неоднократно подвергался арестам, после 1923 до конца жизни († 23 окт. 1937) находился в заключении или в ссылке). 27 сент. 1919 г. во епископа Волоколамского был хиротонисан архим. *Герман (Ряшенцев)*, подвергавшийся арестам и в 1922 г. сосланный.

В кон. 20-х — нач. 40-х гг. XX в. В. в. возглавляли *Питирим* (*Крылов*; хиротонисан 17 июня 1928, в том же году переведен на *Шуйское викариатство* Иваново-Вознесенской епархии), *Стефан* (*Гнедовский*; март — 15 апр. 1931), *Никифор* (*Никольский*; лето 1931), *Иоани* (*Широков*; сент. 1931—1934, авг. 1936 — май 1937, вторично), *Иоани* (*Соколов*; нач. 1936), *Алексий* (*Палицын*; 1941—1942, с осени 1941 являлся временно управляющим Московской епархией).

Постановлением Святейшего Патриарха и Свящ. Синода 26 мая 1958 г. епископом Волоколамским 2-м викарием Патриаршего экзарха в Зап. Европе определено быть *Василию* (*Кривошеину*), епископская хиротония к-рого состоялась 14 июня 1959 г. в Успенском храме Лондона. С нояб. 1959 г. еп. Василий нес архипастырское послушание в Париже в качестве помощника Патриаршего экзарха архиепископа Клишвийского, 31 мая 1960 г. назначен епископом Бельгийским и Брюссельским.

Постановлением Патриарха Алексия I и Свящ. Синода 14 мая 1963 г. инспектору МДА, редактору «*Журнала Московской Патриархии*» архим. *Питириму* (*Нечаеву*) определено быть епископом Волоколамским с назначением председателем Издательского отдела Московской Патриархии. Хиротония состоялась 23 мая 1963 г. 9 сент. 1971 г. еп. Питирим был возведен в сан архиепископа, 30 дек. 1986 г. — в сан митрополита с титулом «Волоколамский и Юрьевский». Владыка Питирим в 1963—1994 гг. возглавлял Издательский отдел МП, будучи также главным редактором «*Журнала Московской Патриархии*», с 1987 г. — председателем редакционной коллегии сб. «*Богословские труды*». С кон. 80-х гг. митр. Питирим являлся настоятелем *Иосифова волоколамского в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-ря*, многое сделал для восстановления иноческой обители. После кончины митр. Питирима 4 нояб. 2003 г. новых назначений на В. в. не последовало.

Лит.: Опред. Св. Синода об увольнении еп. Волоколамского Христофора от должности ректора МДА [и викария Моск. епархии] // ЦВед. 1890. № 52. С. 473; [Корсунский И. Н.] Наречения и хиротония ректора МДА Арсения (Стадницкого) во еп. Волоколамского // БВ. 1899. № 3. С. 471—495; Опред. Св. Синода // ЖМП. 1931. № 5. С. 5; № 6. С. 6; 1942. № 7/8. С. 8; С. 23; *Мануил*. Русские иерархи, 1893—1965. Т. 1. С. 148; Т. 2. С. 393; Т. 3. С. 112, 324; Т. 4. С. 333, 341; Т. 6. С. 89, 436;

Т. 7. С. 241, 336, 474; *Фомичев И., прот., Валовский С., прот.* Архиеп. Куйбышевский и Сызранский Алексей (Палицын): Некролог // ЖМП. 1952. № 5. С. 11—13; *Городецкая М., диак.* Высокопреосв. Василий, архиеп. Брюссельский и Бельгийский // Там же. 1986. № 4. С. 34—38; Акты свт. Тихона. С. 901, 919; За Христа пострадавшие. С. 61, 108, 312, 510; Архиеп. Феодор (Поздеевский): Жизнеописание, избр. тр. / Сост. иером. Роман (Лукин). Серг. П., 2000. С. 15, 21—27, 30; *Полищук Е. С.* Митр. Волоколамский и Юрьевский Питирим // ЖМП. 2003. № 11. С. 30—39.

ВОЛОНЬЧЕВСКИЙ [Валанчюс; польск. Wolańczewski; литов. Valančius] Матвей (литов. Мотеюс) Казимир (26.12.1799, дер. Насренай, близ Кретингена (ныне Крятинга, Литва) — 17.05.1875, Ковно (ныне Каунас)), католич. еп. Самогитский (Жямайтский), литов. писатель, просветитель, историк. Происходил из крестьянской семьи. В 1816—1822 гг. обучался в доминиканской школе в Кальварии, затем продолжил учебу в начальной семинарии в мест. Ворне (ныне Варняй), а с 1824 по 1828 г. — в Главной семинарии для католич. духовенства при Виленском ун-те. 18 февр. 1828 г. В. был рукоположен во диакона, 19 мая — во пресвитера, направлен викарием и законоучителем на католич. приход г. Мозыря (совр. Беларусь). С 1834 по 1840 г. служил на литов. приходе в мест. Кроже (ныне Кражяй), где преподавал в средней школе. С 1840 г. являлся адъюнктом Виленской (с 1842 С.-Петербургской) католич. ДА, преподавал пастырское богословие и библейскую археологию. 18 июня 1842 г. был удостоен степени доктора богословия. В 1845—1849 гг. служил ректором и профессором церковной истории Самогитской католич. ДС в Ворне.

По представлению правительства Российской империи 28 сент. 1849 г. папой *Пием IX* В. был назначен епископом Самогитским. Епископское рукоположение В., состоявшееся 24 февр. 1850 г. в С.-Петербурге, возглавил Могилевский архиеп. Казимир *Дмоховский*. Находясь на Самогитской кафедре, В. уделял большое внимание просвещению и улучшению религиозно-нравственной жизни католиков. В 1858—1864 гг. под рук. В. была создана широкая сеть обществ трезвости, по его инициативе была реорганизована структура приходских школ и библиотек, способствовавшая их численному увеличению. В начале Польского восстания 1863—1864 гг. В. подпи-

сал обращение к литов. католикам, призывавшее к прекращению кровопролития и покорности гос. власти. В том же году по требованию ген. М. Н. Муравьева им было разослано по приходам своего еп-ства пастырское увещевание, осуждающее восстание против российской власти. В мае 1864 г. по распоряжению властей В. перенес центр Самогитской епархии из Ворне в Ковно. Несмотря на проводимую В. политику лояльности по отношению к Российской империи, он выступал против насильственного проведения в Литве русификации и запрета выхода печатных изданий на литов. языке.

В. принадлежит ряд книг и брошюр духовно-просветительского содержания на литов. языке, в т. ч. «Жизнь Иисуса Христа» (*Zywas Jezaus Kristaus. Wilniuj, 1853*), «Свящ. история ВЗ и НЗ» (*Istorije szwenta Senoje ir Naujoje Istatima. Wilniuj, 1860*), «Жития святых» (*Zyvataj šventuju. Vilnius, 1858—1861. 2 т.*) и др., а также неск. книг на латыш. языке для курляндских католиков. В 1853 г. им был осуществлен перевод на литов. язык кн. «О подражании Христу» *Фомы Кемпийского*. В написанном В. исследовании по истории Самогитского еп-ства (литов. — *Žemajtu vyskupistea prase. Wilniuj, 1848*; польск. — *Opis biskupstwa żmujdzkiego. Warsz., 1898*) помимо изложения истории диоцеза с 1417 до 1841 г. подробно освещаются моменты из политической и культурной жизни литов. народа. Также В. составил этнографический сб. «Жямайтские пословицы» (*Patarles žemaičiu. Tilžė, 1867*), в к-ром собрано свыше 1300 пословиц и поговорок.

В. считается одним из родоначальников литов. прозы, им написан ряд рассказов и повестей дидактического содержания: «Книжка для детей» (*Vaiku knygelė. Tilžėje, 1868*), «Книжка для взрослых» (*Paaugusiu žmonių knygelė. Tilžėje, 1868*), «Рассказ Антанаса Трятининкаса» (*Pasakojimas Antano Tretininko. Plymouth, 1891*) и др. В повести «Юзе из Паланги» (*Palangos Juzė. Wilniuje, 1863*) изобразен быт литов. деревни XIX в. и содержит большой этнографический и фольклорный материал.

В. был награжден российскими орденами св. Станислава 1-й степени, св. Владимира 3-й степени и св. Анны 2-й степени, а также

наперсным крестом и медалью в память Восточной войны 1853–1856 гг. Соч.: Prade ir išszipietimas kataliku tikieima. Wilniuje, 1864; Mokslas Rima-kataliku. Wilniuje, 1879; Rinktinė. Kaunas, 1960; Mikė Melagėlis: Apsakymai: Jaunesniam mokykliniam amžiui. Vilnius, 1980; Palangos Juzė. Vilnius, 1996; Pastabos pačiam sau. Vilnius, 1996; Raštai. Vilnius, 2001. Лит.: Ann. Pont. 1865. P. 204; *Tomas J. Žemaičiu vyskupo M. Valančiaus Blaivybes*. Riga, 1915; *Alekna A. Žemaičiu vyskupas M. Valančius*. Klaipėda, 1929; *Biržiška M. Vyskupo M. Valančiaus biografijos bruožai*. N. Y., 1952; Hierarchia CMRA. 1978. Vol. 8. P. 497; *Jasaitis J. M. Valančius*. Kaunas, 1994; *Nitecki P. Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999*. Warsz., 2000. S. 494.

А. Г. Крысов, В. П. Пономарёв

ВОЛОСОВ ВО ИМЯ СВЯТЫТЕЛЯ НИКОЛАЯ ЧУДОТВОРЦА ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Владимирской и Суздальской епархии) находится в 17 км к северо-западу от Владимира, у р. Колочки, в Собинском р-не Владимирской обл. По



*Волосов мон-рь
во имя свт. Николая.
Фотография. 2004 г.*

преданию, основан на месте капища *Велеса* в начальный период христианизации Ростово-Суздальской земли. Впервые упоминается в писцовой книге 1498/99 г. (АФЗХ. 1951. Вып. 1. С. 151). Согласно справке настоятеля В. м., составленной в 1781 г. по рассказам «окрестных старожителей», «место, где теперь монастырь, лежало впусе близ сухого болота, где выростали кочки, обраставшие травой, называемую волосатик, между теми кочками якобы явился образ Николая Чудотворца, почему-де как церковь перенесена на то кочковатое место, тогда ж так и являемый образ Николая Чудотворца в оной церкви поставлен... и оттуда монастырь называется Волосов». По преданию, образ свт. Николая неоднократно покидал храм и «являлся на дереве висящим на волосах».

В XV–XVI вв. В. м. был общежительным домовым митрополичьим, с 1589 г.— Патриаршим, в 1721–1764 гг.— синодальным. В писцовой книге 1498/99 г. среди монастырских насельников указываются игумен, иеромонах, 2 белых священника и 2 диакона. Согласно жалованной грамоте Московского митр. *Варлаама*, в 1511 г. помимо священников и диаконов в В. м. служили пономарь и «проскурница». В 20-х гг. XVI в. игум. Пафнутий и братия В. м. жаловались Московскому митр. *Даниилу* на пресвитеров и диаконов, к-рые оставляли у себя приносимые в мон-рь пожертвования, а не отдавали в казну. В ответ митр. Даниил направил в В. м. «Послание... о благочестии и крепости монастырского устава», в к-ром помимо общих правил общежития остановился на актуальных для В. м. проблемах. Митрополит заповедовал игум. Пафнутию поручить сбор пожертвований «добрым духовным старцам», запретил насельникам провозить за ограду мон-ря приходящих «христо-

любцев» и выпрашивать милостыню. Пресвитеры и иноки, уличенные в лихоимстве, должны были подвергаться различным взысканиям. В 1715 г. в

В. м. жили 20 монашествующих, в сер. XVIII в.— 6, в 1763 г.— 4 монаха, 2 вдовых белых священника, диакон, пономарь, псаломщик, служители, а также 9 военных на «пропитании».

С XV в. В. м. владел населенными землями и угодьями, пожалованными митрополитами, а также купленными или подаренными частными лицами. К сер. XVII в. во Владимирском у. мон-рю принадлежали село, сельцо, 5 деревень, 14 пустошей, полупустошь и треть пустоши — всего 804 чети земли. В документах XVI в. сохранились сведения о выплате В. м. митрополитом ружного жалованья. В 1644–1647 гг. на монастырской земле стояли 84 двора (135 крестьян муж. пола), в 1678 г.— 130–138 дворов (373 крестьянина муж. пола), в 1721 г. числилось 470 крестьян, в 1744 г.— 463 крестьянина.

В 1644–1647 гг. мон-рь владел мельницей, в 1763 г.— 4 мельницами.

В 20–60-х гг. XVIII в. повинности в пользу мон-ря состояли из окладных оборочных денег с крестьян и денег, собираемых с духовенства (ок. 23 р. в год), а также натуральных поборов (ок. 223 пудов овса, пшеницы, гороха, гречи, ячменя, конопля). Неокладные доходы состояли из сборов за сдаваемые в аренду земли и угодья, платы за требы и др. В 1749 г. эти доходы составили 79 р. 32 к., в 1761 г.— 124 р. 87 к. В. м. собирал подушную подать с крестьян в пользу гос-ва: в 1721 г.— 116 р., в 1763 г.— 231 р. 50 к.

В 1722 г. к В. м. были приписаны Покровский на Нерли и любецкий Успенский мон-ри, в 1725–1727 гг. *Космин Яхромский мон-рь*.

При учреждении штатов В. м. предполагалось оставить на собственном содержании, однако он был упразднен (вместо Санаксарской пуст., предназначенной к упразднению, но сохраненной по воле имп. Екатерины II). Никольский храм стал приходским, клирикам было выделено на пропитание 3 дес. пашни и угодий.

Указом Синода 11 апр. 1775 г. В. м. был возобновлен как 2-классный с архимандричьим управлением, в нем поселили архимандрита и братию упраздненного Константино-Еленинского мон-ря, находившегося в вост. предместье Владимира. До нач. XIX в. В. м. именовался Цареконстантиновским Волосовым или Цареконстантиновским. Указом Владимирской консистории 16 марта 1844 г. В. м. «по случаю крайних ветхостей зданий» был упразднен и приписан к *Боголюбскому мон-рю* с передачей последнему всего имущества. Капитал обители (20 727 р.) был передан через Владимирскую консисторию во Владимирский приказ общественного призрения; проценты с капитала использовались для нужд Боголюбского мон-ря и на ремонт В. м. В ризницу Боголюбского мон-ря поступили из В. м. Евангелие с вкладной записью 1544 г. Рязанского еп. Ионы, рукописное Евангелие, вложенное в янв. 1583 г. А. Михайловым, а также рукописные Евангелия, поступившие в мон-рь в качестве вкладов в XVII–XVIII вв.

В 1909 г. В. м. был возобновлен как женский, в 1916 г. в нем жили игуменья, 4 монахини, 3 послушни-

цы и 37 мирянок, при обители действовала церковноприходская школа. В. м. получил имущество, к-рым он владел до 1844 г., в нач. XX в. обители принадлежало ок. 33 дес. земли, мельница на р. Колокше у с. Ставрова, оз. Сквородино близ Владимира. В 1916 г. В. м. располагал капиталом 3300 р., получил доход 9478 р.

А. В. Маутафаров

Монастырские здания. Деревянная монастырская ц. во имя свт. Николая Чудотворца упоминается с кон. XV в. В 1517–1519 гг., при игум. Пафнутии, в В. м. велось строительство каменного собора: с мая 1517 г. шло изготовление кирпича, 2 мая следующего года состоялась закладка, 2 окт. 1519 г. храм был освящен. Заказчиком являлся архим. Юрьева новгородского мон-ря Иона, вероятно бывш. инок В. м. Вел. кнг. Соломония Юрьевна (см. *София*, прп.) пожаловала на строительство 4 печи для обжига извести. Собор строили архитекторы («мастера москвичи») — Стефан Фрязин, Иван Рябина, Иван Корелка и Василий Волочанин. (Уникальное известие о строительстве сохр. в кратком монастырском летописце при Минее служебной на октябрь — ГИМ. Син. № 498. Л. 221 — см.: *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 97, № 447.)

А. А. Турилов

В 1723 г. на средства А. А. и Г. А. Владыкиных на месте разобранного Никольского храма началось строительство нового. Согласно описям 1751 и 1763 гг., холодный одноглавый каменный Никольский собор с колокольной был построен «осмериком»; имел 4-ярусный золоченый иконостас. В 1723 г. над входом в храм возвели «осьмериком» каменную колокольню с 8 колоко-

лами и часами. В XIX в. собор неоднократно ремонтировался.

Не позднее 1511 г. появилась трапезная теплая ц. во имя прп. Сергия Радонежского, к сер. XVIII в. отстроенная в камне. После 1775 г. в ней был устроен придел во имя равноапостольных Константина и Елены. Во 2-й пол. XVII — нач. XVIII в. возвели каменную надвратную ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы. В 1754 г. храм из-за ветхости разобрали. Новый храм был построен в 1775 г., неоднократно перестраивался, был освящен 27 сент. 1893 г.

В сер. XVIII в. В. м. был обнесен каменной оградой с 2 воротами и 4 башнями. В описях мон-ря XVIII в. упоминаются каменные 3-этажные настоятельские и 4 каменные братские кельи. К нач. XIX в. сохранились настоятельский корпус и «остатки второго каменного корпуса, служившего помещением для братии». С 1-й четв. XVII в. мон-рь владел двором в кремле Владимира.

1922–2005 гг. В ходе кампании по изъятию церковных ценностей у В. м. были конфискованы мн. предметы утвари. Постановлением губ. комиссии по ликвидации мон-рей и перечету церковных ценностей 14 апр. 1923 г., как и др. обители губернии, был закрыт, но в обращенном в приходской Никольском храме до кон. 20-х гг. совершались богослужения. Бывш. насельники жили близ мон-ря, мон. Евпраксия († 1980) несла старческое служение. 27 сент. 1937 г. на *Бутовском полигоне* был расстрелян служивший в В. м. прот. Сергей Сидоров. В 30–80-х гг. постройки мон-ря принадлежали колхозу, в Никольском храме размещались магазин, пекарня.

В 1992 г. полуразрушенные здания В. м. стали подворьем *суздальского в честь Покрова Пресв. Богородицы жен. мон-ря*. В 1993 г. В. м. был открыт, старшей монахиней назначена насельница Покровского мон-ря Евфимия (Ромашова),

*Волосов мон-рь
во имя свт. Николая.
Фотография. 2004 г.*

1 апр. 1999 г. утвержденная настоятельницей обители. В янв. 2005 г. в мон-ре жили 12 насельниц. Восстановлены

холодный Никольский, теплый Сергиевский и надвратный Покровский храмы, келейный корпус, 2 башни.

Арх.: РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. № 314; Ф. 281; Ф. 1209. Оп. 1. № 73. Л. 5; РГБ ОР. Ф. 256. № 52; ГА Владимирской обл. Ф. 556; Ф. 567. Оп. № 31, 43, 45; Р–357.

Ист.: АФЗХ. Вып. 1, 3; [Опред. Св. Синода] // ЖМП. 1999. № 5. С. 12; Частное строительство в Москве и Подмоскovie. М., 2003. Т. 1. № 491. С. 432–434.

Лит.: ИРИ. Ч. 3. С. 608–609; Ч. 6. С. 648–649; *Тихомиров К. Н.* Упраздненный Волосов мон-рь // Владимирские ГВ. Ч. неофиц. 1856. № 14. С. 110–111; *он же.* Синодик упраздненного Волосова мон-ря // Там же. 1861. № 26. С. 107–108; *он же.* Церкви упраздненного Волосова мон-ря // Там же. 1869. № 42. С. 99–101; Упраздненный Волосов мон-рь // Владимирский сб. М., 1857. С. 110–111; *Иосиф (Гапонов), иером.* Церк.-ист. описание владимирских достопамятностей. Владимир, 1857. С. 67–68; *Горчаков М. М., свящ.* О земельных владениях всерос. митрополитов, патриархов и Св. Синода (988–1738 гг.). СПб., 1871. Прил. С. 98, 224; Боголюбов мон-рь и приписные к нему мон-ри: Покровский и Никольский Волосов. Вязники, 1891. С. 62–64; *Борисоглебский А.* Освящение отстроенного храма в честь Покрова Пресв. Богородицы в Николаевском Волосовом мон-ре // Владимирские Ев. 1893. № 20. Ч. неофиц. С. 585–588; *Косаткин В. В.* Мон-ри и приходские церкви Владимирской епархии, построенные до нач. XIX ст. Владимир, 1906. Ч. 1. С. 27, 30, 31; К истории Николаевского Волосова мон-ря // *Малицкий Н. В.* Из прошлого Владимирской епархии. Владимир, 1911. С. 3–11; *Веселовский С. Б.* Феодальное землевладение в Сев.-Вост. Руси. М.; Л., 1947. Т. 1. С. 369, 374, 440–441; *Мамаева Л.* Что там за монастырской стеной? // НиР. 1996. № 10. С. 23–24; Памятники истории и культуры Владимирской обл.: Кат. Владимир, 1996. С. 377, 391; *Антонов А. В.* Вотчинные архивы владимирских мон-рей и соборов XIV – нач. XVII в. // Рус. дипломатический сб. М., 1998. Вып. 4. С. 209–211.

А. В. Маутафаров

ВОЛОТОВО — см. *Успения Пресв. Богородицы мон-рь на Волотовом поле близ Новгорода*.

ВОЛОШИН (наст. фамилия Кириенко-Волошин) Максимилиан Александрович (16.05.1877, Киев — 11.08.1932, Коктебель, Крым), поэт, критик, переводчик, художник. Род. в семье юриста. Детство провел в Таганроге, Севастополе и Москве. С 1890 г. начал писать стихи. В 1893 г. переехал с матерью в Крым, жил в Коктебеле и Феодосии. Впервые опубликовал стихотворение в кн. «Памяти В. К. Виноградова» (Феодосия, 1895). По окончании гимназии в 1897 г. поступил на юридический фак-т Московского ун-та, начал печатать заметки в ж. «Русская мысль». В февр. 1899 г. участвовал



в студенческих беспорядках, за что был исключен из ун-та и выслан из Москвы. В 1900 г. арестован в Коктебеле по делу Исполнительного комитета объединенных студенческих орг-ций, после недолгого пребывания под стражей уехал в Ср. Азию, где работал в железнодорожной экспедиции и пережил глубокий мировоззренческий кризис. Пустыни, скрывающие «тени мертвых городов», сметенных «бичом гнева», станут в творчестве В. сквозным символом в философско-поэтическом осмыслении культур и цивилизаций в эсхатологической перспективе («Пустыня» (1901), «Полдень» (1907), «Пустыня» (1919) и др.). Тогда же В. решил «на много лет уйти на запад, пройти сквозь латинскую дисциплину формы» (ИРЛИ. Ф. 562. Оп. 4. Ед. хр. 1. Л. 23). В 1901 г. В. приехал в Париж, путешествовал по средиземноморским европ. странам, периодически посещал Россию и стал постоянным парижским корреспондентом ж. «Весы» и газ. «Русь», с 1904 г. регулярно писал обзоры франц. художественной жизни для этих изданий.

В автобиографии 1925 г. В. писал о символической связи своего рождения в Духов день со «склонностью к духовно-религиозному восприятию жизни» (Восп. о М. Волошине. С. 36). В. указывал на 3 ступени «религиозного» опыта, к-рые он прошел в молодые годы: увлечение буддизмом в 1901 г. благодаря встрече с хамба-ламой Тибета (реформатором ламаизма бурятом Агваном *Доржиевым*), знакомство в 1902 г. в Риме с католич. миром и, наконец, усиленные занятия магией, оккультизмом и теософией. Встреча в 1905 г. с основателем антропософского движения *Р. Штайнером* оказала большое влияние на поэта.

В Париже В. активно посещал занятия в Высшей рус. школе общественных наук и под влиянием *А. В. Амфитеатрова*, *М. М. Ковалевского* и др. весной 1905 г. вступил в масонские ложи «Труд и истинные верные друзья» и «Гора Синайская». Но вскоре В. разочаровался в масонстве, резко критиковал франц. ложи за трансформацию в политические клубы.

В 1903 г. В. познакомился с известной теософкой *А. Р. Минцловой* и художницей *М. В. Сабашниковой*, ставшей в 1906 г. его женой. Отношения с Сабашниковой поэтически

осмыслены как драматичный «эзотерический роман» в цикле 1903–1907 гг. «*Amor amara sacrum*». Однако связь Сабашниковой с поэтом Вяч. И. *Ивановым* (В. с женой поселились с ним в одном доме в С.-Пе-



М. А. Волошин.
Фотография. 1903 г.

тербурге в 1906) не только окончательно расстроила семейную жизнь В., но и отчасти заставила его пережить кризис символистской идеи «жизнетворчества».

В 1910 г. в Москве был опубликован поэтический сб. В. «Стихотворения. 1900–1910». Критика почти единодушно восприняла его как плод сугубо «головного» творчества, замкнутого «в круге узкоэстетических интересов», хотя и признавала «большое дарование» поэта.

В. принадлежал к поколению т. н. младших символистов (*А. Белый*, *А. А. Блок*, *С. М. Соловьёв*), устремленных к «теургическому» искусству и жаждущих мистериального религиозно-художественного синтеза. Однако поэтика В. во многом противопоставлена «дионисийской» стихийности младших символистов и ориентирована на франц. поэзию, в к-рой импрессионизм уравновешен пластичностью и «скульптурностью» формы. В.— поэт-каталогизатор, собирающий в единую мозаику «лики» мировой культуры, портретирующий в слове памятники архитектуры, живописи и скульптуры, философские и религ. доктрины. В стихотворениях В. как автор дистанцируется от объектов поэтической рефлексии, от «масок» лирического героя. Доминирующие мотивы раннего творчества В.— странничество («В вашем мире я — прохожий, / Близкий всем, всему чужой» — «По ночам, когда в тумане...», 1903) и жажда познания через воплощение в слове («Все формы,

все цвета вобрать в себя глазами, / Пройти по всей земле горящими ступнями, / все воспринять и снова воплотить» — «Сквозь сеть алмазную зазеленел восток...», 1904).

В 1908 г. В. начал пересматривать свое отношение к теософии, в одном из писем *Ю. Л. Оболенской* упомянул о «борьбе» против «штейнеристов», однако в 1913 г. хлопотал о вступлении в антропософское об-во, в июле 1914 г. отправился в Дорнах (Швейцария), где работал на сооружении антропософского «храма» Гётеанум.

Мн. стихотворения написаны В. под влиянием теософских («Гностический гимн Деве Марии», 1907; цикл «Руанский собор», 1906), антропософских («Сатурн», 1907; «Солнце», 1907) и неоплатонических («Грот нимф», 1907; «Пещера», 1915) идей. Однако мотивный ряд в поэзии В. нередко отрывается от оккультных корней и преобразуется в романтические образы (напр., стихотворение «Я верен темному завету...», 1910). Антропософский образ Христа («солнечного духа» и «мужского начала», «напоившего землю своей кровью») в творчестве В. постепенно очищается («Быть черною землей. Раскрыв покорно грудь...», 1906) и обретает первоначальный евангельский смысл в притче о сеятеле («Посев», 1919).

В 1914 г. В. выпустил кн. «Лики творчества» (Т. 1) — сборник статей разных лет о западноевроп. и рус. культуре. Последующие тома «Ликов творчества» готовились к печати, но не были опубликованы. Для 2-го т. предназначалась опубликованная в ж. «Аполлон» (1914. № 5) ст. «Чему учат иконы?», в к-рой В. откликнулся на возрождение интереса к древнерус. иконописи, представленной Московским археологическим ин-том на «Выставке древнерусского искусства» в 1913 г. «Новизну открытия» рус. иконописи В. видел в своеобразии ее колоратуры. Противопоставляя рус. икону византийской, он сближал древнерус. искусство с примитивом «вышивок и кустарных работ». В. одним из первых в рус. светской критике осознал тот факт, что иконописный канон не сковывает творческой индивидуальности иконописца.

В 1910–1914 гг. В. издал ряд критических работ о рус. художниках (*В. И. Сурикове*, *К. Ф. Богаевском*,

И. Е. Репина). Осуждение Репина за натурализм картины «Иван Грозный и сын его Иван» (О Репине. М., 1913) вызвало бурный протест в печати и лишило В. возможности сотрудничать с большинством рус. издательств.

В янв. 1915 г. В. приехал в Париж, а весной 1916 г. вернулся в Коктебель, где оставался до конца жизни, за исключением редких отлучек. Еще в Париже В. откликнулся на события первой мировой войны книгой стихов «Anno mundi ardentis 1915» (М., 1916). В. М. Жирмунский увидел в ней отражение «смысла мировой войны в сознании религиозном» (Биржевые ведомости. 1916. 9 сент.). В книге заметен тот перелом в художественном мировоззрении В., к-рый утвердился в лучших произведениях поэта — стихотворениях 1917–1920 гг. о рус. революции и гражданской войне (Иверни. М., 1918), в задержанной цензурой в 1922 г. кн. «Неопалимая купина», в поэме «Россия» (1924) и в др. произведениях. Отныне основная тема поэзии В. — религиозно-историческое осмысление «русской смуты», в т. ч. через проекции в прошлое («Смутное время» нач. XVII в., послепетровская история России, Великая французская революция), символически предвосхищающее «апокалиптическое» настоящее. Впервые «мистическое чувство подходящего пламени» овладело В. в годы революции 1905–1907 гг. 4 июля 1905 г. В. писал Сабашниковой о грядущей «искупительной гибели» имп. мч. *Николая II Александровича*: «Сознание священной неизбежности казни Царя во мне теперь растет не переставая» (ИРЛИ. Ф. 562. Оп. 3. Ед. хр. 107). Поэтическое воплощение эта тема нашла в стихотворении «Царь — жертва! Ведаю и внемлю...»: «Бледный Царь стране своей сораспят / И клеймен величием стигмат». Те же предвидения в эсхатологическом заострении отразились в докладе «Россия — священное жертвоприношение» (1905) и ст. «Пророки и мстители» (1906).

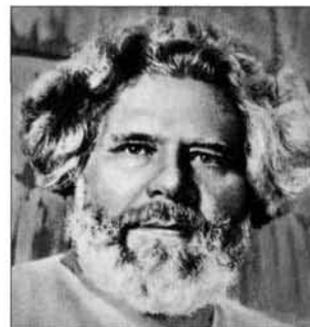
В отличие от большинства представителей рус. интеллигенции Февральскую революцию 1917 г. В. не только не приветствовал, но воспринял как страшное предвестие «Великой Разрухи Русской Земли» (лекция «Россия распятая», 1920). Позднее, стремясь остаться «над

схваткой» и укрывая от расправы в своем доме как «белых», так и «красных», свою политическую и гражданскую позицию В. сформулировал в ст. «Вся власть Патриарху» (Таврический голос. 1918. 22 дек.). Статья фактически явилась откликом на послание Патриарха св. *Тихона* Совету народных комиссаров от 7 нояб. 1918 г., после к-рого В. ждал спасительных для «очищения» и «возрождения» России гонений на Церковь. Поэт писал, что в ситуации, когда все политические партии выказали свою непригодность «к политическому водительству России», «единственной морально-духовной силой», могущей объединить рус. землю, «как не раз бывало в смутные времена», должна стать Церковь, а естественным духовным главой гос-ва — Патриарх. Непосредственным орудием этой власти, по В., предстоит выступить Добровольческой Армии. На епархиальном съезде 1919 г. в Ялте статья В. была воспринята как «первый настоящий политический голос» (Купченко. С. 261).

Годы революции и гражданской войны укрепили религиозность В. 27 дек. 1927 г. он писал И. В. Быстриной: «Два новых дара я приобрел за эти годы: дар молитвы и дар говорить с толпой» (Стихотворения и поэмы. С. 646). В 1919 г. В. констатировал: «Во время Войны и Революции я знал только два круга чтения: газеты и библейских пророков. И последние были современнее первых... в Библии можно найти слова, равносильные пафосу, нами переживаемому» (Дело. Одесса, 1919. № 2. 17/30 марта). Поэтика В. постепенно избавлялась от декоративности, тяготела к напряженной простоте и безыскусности «библейского реализма» («Армагеддон», 1915, «Русь глухонемая», «Видение Иезекииля», 1918; «Заключение о Русской земле», 1919). Важное место в жанровой системе занимает «молитва» («Молитва о городе», 1918; «Посев», 1919; «Заклинание», 1920). Революция предстает в стихах как «Бич Божий», как явления «ангела мщенья», взыскующей и наказующей «Любви Господней», но одновременно и как «очистительный огонь», закаляющий «вечный лик» России — «Неопалимой Купины» («Неопалимая купина», 1919). Видение Иезекииля о воскресении становится символом грядущего вос-

стания народа из «костей» и «праха». В цикле поэм «Путями Каина» (1921–1923), написанном в традиции научно-философской поэзии, идеальным образом органической культуры предстает христ. средневековье.

Одно из важных направлений в творчестве В. кон. 10-х — 20-х гг. — поэтические переложения древнерус. лит. произведений («Протопоп Аввакум», 1918; «Написание о царях московских», 1919; «Сказание об иноке Епифании», 1929) и опыты художественных агнографических сочинений (поэма «Святой Серафим», 1919–1929). В переложениях В. неукоснительно следовал сюжету, лексическим и грамматическим особенностям первоисточников, стремился сохранить их стилистическую систему и ритмическую организацию и тем самым обогатить возможности совр. поэти-



М. А. Волошин.
Фотография. 1928 г.

ческого языка. В. удалось в «Написании о царях московских» органично ввести в текст первоисточника — последней главы «Летописной книги» И. М. *Катырева-Ростовского* — стилизованные повествования о Марине *Мнишек* и Патриархе Московском свт. *Филарете (Романове)*.

В работе над агнографической поэмой о прп. *Серафиме Саровском* В. в качестве источников использовал «Житием св. Серафима» Н. М. Левитского, книгой М. В. Сабашниковой «Святой Серафим», брошюрой Г. С. *Петрова* «Преподобный Серафим Саровский», кн. «О цели христианской жизни: Беседа Серафима Саровского с Н. А. Мотовиловым» и «Летописью Серафимо-Дивеевского монастыря», сост. Л. М. Чичаговым (впосл. митр. *Серафим*). Точно воспроизводя событийную канву источников, В. ввел в текст модернизированный неоплатонический мотив: «истощение» и воплощение

по воле Пресв. Богородицы в лице Прохора (буд. прп. Серафима) небесного серафима.

Поэтическое творчество В. получило завершение в стихотворении «Владимирская Богоматерь» (1929). В 1924 г. В. увидел в Историческом музее в Москве очищенную от наслоений Владимирскую икону Божией Матери и оценил это событие как одно из самых больших потрясений в жизни. Мотивы Акафиста Богородицы В. преобразовал в гимн иконе — свидетельнице отечественной истории, являющей «Лик самой России».

В последние годы жизни В. в основном занимался пейзажной живописью, участвовал в выставках в Феодосии, Одессе, Харькове, Москве и Ленинграде. Акварельные композиции В., впитавшие влияние япон. живописи и устремленные не столько к изображению, сколько к духовному «постижению» объекта, были названы свящ. Павлом Флоренским «мета-геологией» (Восп. о М. Волошине. С. 360). Похоронен В. на холме Кучук-Енишар, около Коктебеля.

Арх.: ИРЛИ. Ф. 562; РГАЛИ. Ф. 102; РГБ ОР. Ф. 461.

Соч.: Демоны глухонемые. Х., 1919. Берлин, 1923; Лики творчества. Л., 1988; Вся власть Патриарху // Урал. 1990. № 3. С. 160–162; Стихотворения и поэмы. СПб., 1995; Собр. соч. М., 2003. Т. 1.

Лит.: Волошинские чтения. М., 1981; *Лепавин В.* Символизм иконы в восприятии М. Волошина — поэта и художника // *Dissertationes Slavicae*. Szeged, 1985. Vol. 17. P. 249–261; Восп. о Максимильяне Волошине. М., 1990; М. А. Волошин: Из лит. наследия. СПб., 1991–2003. Вып. 1–3; *Купченко В. П.* Странствие М. Волошина. СПб., 1996; *он же.* Труды и дни М. Волошина. СПб., 2002.

В. В. Полонский

ВОЛУЗИАН [лат. Volusianus; франц. Volusien] († 507), свт. (пам. зап. 18 янв.), еп. г. Туроны (совр. Тур, Франция). По сведениям из «Истории франков» свт. Григория Турского (Hist. Franc. II. Cap. 26; X. Cap. 31 // PL. 71. Col. 221–222, 567–568), В. родился, вероятно, в Арвернии (ист. обл. Овернь, Франция), в молодости был женат и нек-рое время находился на воинской службе. Впосл. решил удалиться от мира и поступил в мон-рь св. Кириака близ Арверна (совр. Клермон-Ферран, Франция), св. Сидоний Аполлинарий, еп. Арвернии, попросил его помочь настоятелю Авксанию в управлении мон-рем. Позднее В. переехал в Туроны, где присутствовал при кончине своего

родственника еп. Перпетуя († 490 или 491). Избранный затем епископом г. Туроны, к-рый принадлежал королевству вестготов, В. занимал кафедру в течение 7 лет. Свт. Григорий Турский упоминает о постройке в этот период церквей в Мантелане и во имя Иоанна Крестителя в мон-ре св. Мартина (совр. Мармутье) близ г. Туроны. В 498/9 г. заподозренный вестготским кор. Аларихом II в связях с Хлодвигом, кор. франков, В. был арестован и отправлен в столицу королевства, г. Толоза (совр. Тулуза, Франция), затем был сослан в Испанию, но по дороге скончался. Согласно позднему преданию, В. был убит вестготами в окрестностях Фука (совр. Фуа, Франция), в Пиренеях. В 1111 г. из церкви, посвященной свт. Мартину Турскому, еп. Тулузы Амелий и граф Фуа Роже II торжественно перенесли мощи В. в ц. св. Назария. В XVI в., во время религ. войн во Франции, эта церковь была сожжена гугенотами и мощи В. погибли.

В. являлся адресатом одного из писем Руриция, еп. г. Лемовики (совр. Лимож, Франция) (Ept. 64 // PL. 58. Col. 124). В письме св. Сидония Аполлинария (Epistulae. VII. Ep. 17 // PL. 58. Col. 586–588) к В. содержится эпитафия св. Аврааму Персу, основателю мон-ря св. Кириака. Ист.: ActaSS. Ian. T. 2. P. 194–195.

Лит.: *Borius R.* Volusiano de Tours // *BiblSS.* Vol. 12. Col. 1350–1352.

Д. В. Зайцев

ВОЛХВЫ [греч. μάγοι; лат. magi], в НЗ персонажи повествования о Рождестве Христовом, пришедшие «с востока» поклониться родившемуся в Вифлееме Младенцу (Мф 2. 1–12).

Согласно рассказу евангелиста Матфея о рождении Иисуса, в прав-

ление царя Ирода Великого в Иерусалим пришли некие В., чтобы поклониться Младенцу, ибо они «видели звезду Его на востоке». Их вопрос: «Где родившийся Царь Иудейский?» — вызвал переполох при дворе Ирода, увидевшего угрозу своей власти, а также волнения в народе. Посоветовавшись с первосвященниками и книжниками, Ирод выяснил, что именно Вифлеем был тем местом, где должен родиться Мессия на основании предсказания прор. Михея (Мих 5. 1–2). Узнав от В. о времени появления звезды, Ирод просил их сообщить, когда найдут Младенца, якобы для того, чтобы также пойти и поклониться Ему. По пути в Вифлеем В. вновь явилась звезда, к-рая «шла» перед ними вплоть до дома, где был Младенец. «И, войдя в дом, увидели Младенца с Мариною, Матерью Его, и, пав, поклонились Ему; и, открыв сокровища свои, принесли Ему дары: золото, ладан и смирну. И, получив во сне откровение не возвращаться к Ироду, иным путем отошли в страну свою» (Мф 2. 11–12). Разгневанный Ирод, пытаясь защитить свою власть, приказал убить «всех младенцев в Вифлееме и во всех пределах его, от двух лет и ниже, по времени, которое выведал от волхвов» (Мф 2. 16) (см. ст. *Вифлеемские младенцы*).

Событие поклонения языческих мудрецов Божественному Младенцу становится предметом размышлений мн. толкователей уже в самых ранних памятниках христ. лит-ры, т. к., следуя ветхозаветной традиции, христианство изначально негативно оценивает магию и астрологию как несоместимые с представлением о свободе воли и стремится опровергнуть их перед лицом эллинистической культуры. Во всей библейской лит-ре только евангелист Матфей употребляет термин μάγοι в позитивном смысле, относя его к группе людей,

*Поклонение волхвов.
Мозаика ц. Св. Аполлинаре
Нуово в Равенне. VI в.*



совершающих благочестивый поступок. Понятие «маг, волшебник» в ВЗ всегда имеет негативный оттенок и выражается евр. терминами מַכְשֵׁרִים,

כּוּחַ (заклинатели мертвых (Лев 20. 6; 2 Пар 33. 6), כּוּחַ כּוּחַ (прорицатели при егип. (Быт 41. 8, 24; Исх 7. 11, 22; 9. 11) и вавилонском (Дан 1. 20; 2. 2; 4. 4; 5. 7, 11, 15) дворах); дважды словом כּוּחַ в Деяниях святых апостолов (8. 9 и 13. 8) также в негативном смысле названы астрологи и заклинатели.

В античной лит-ре в основном существуют 2 значения этого термина: люди, принадлежащие к персид. зороастрийским жрецам, и вавилонские жрецы-астрологи как особая профессиональная группа. *Геродот* первый упоминает магов как особое персид. племя или эзотерическое сообщество, посвятившее себя царским жертвоприношениям, ритуалам погребения, предсказаниям и толкованиям снов (*Herod. Hist.* I 101; VII 43, 191 и мн. др.). Известно также определение В., данное *Платоном* или кем-то из его учеников в разговоре об учении одного молодого персид. аристократа: «Один из них преподает магию (μαγεία) Зороастра, сына Ормузда; суть ее в почитании богов» (*Plat. Alcib. Maior* 122a). В данном случае имеется в виду определенная профессия, суть которой в исполнении конкретных жреческих функций. Такое понимание было определено общим античным представлением о зороастризме (ср.: *Strabo. Geogr.* XV 3. 15; XII 3. 37; *Xen. Cyrop.* IV 5. 14; VII 5. 57). Со временем акцент в понимании этого слова все больше смещается с выполнения жреческих функций на дивинационную практику астрологических предсказаний. Плиний Старший, напр., говорит о 2 функциях магов: исцелении от болезней и предсказании будущего, при этом последнее считается более важным (ср.: *Plin. Sen. Natur. Hist.* XXX; также: *Plut. Vitae. Alexander* 3. 7). Т. о., этот изначально этнический термин прочно связывается с вост. астрологией и магией вообще (*Stuckrad K. von. Das Ringen um die Astrologie.* В., 2000. S. 575).

Отсутствие в рассказе евангелиста точных указаний на происхождение В., их число, мотив, к-рый побудил их отправиться в путь, уже достаточно рано послужило основанием для многочисленных предположений экзегетов, а также для развития легендарных традиций как на Востоке, так и на Западе.

Попытки экзегетов уточнить, откуда «с востока» (ἀπὸ ἀνατολῶν)

пришли В., приводят с учетом возможных значений термина μάγοι к 3 основным вариантам решения: многие утверждают персид. (*Hughes. P.* 193) или вавилонское (*Yamauchi. P.* 15–39; *Мутякин. С.* 15–17; *Фивейский. С.* 41) происхождение В., реже их родиной называют Аравию (*Maalouf. P.* 426–430). Подтверждением персид. или халдейско-вавилонского происхождения В. может служить указание евангелиста на мотив, побудивший их пойти и поклониться «родившемуся Царю Иудейскому»: «Мы видели звезду Его на востоке». Контакты иудеев с народами Вавилона и Персии возникли достаточно рано и постоянно поддерживались, поэтому В. в силу своего интереса к религ. проблемам вполне могли иметь представление об ожидаемом иудеями царе-Мессии и о пророчестве о мессианской звезде (Числ 24. 17). Звезда стала тем знаком, к-рый побудил В. искать родившегося царя в Иерусалиме, самом известном городе иудеев. Необычное небесное явление даже без допущения знакомства В., посвятивших себя изучению звезд, с иудейскими верованиями могло стать причиной их путешествия, т. к. появление на небе необычной звезды как в зороастризме, так и в халдейской магии понималось как предзнаменование события, способного изменить мир (*Cardini. Sp.* 496).

В обширной астрономической лит-ре, связанной с данным вопросом (*Ferrari d'Ochieppo. P.* 124–130; *Hughes. P.* 93–194), можно выделить следующие наиболее распространенные объяснения. Во-первых, явление т. н. кометы Галлея, к-рая была видна ок. 12–11 гг. до Р. Х., но для традиц. со времен Евсевия хронологии евангельских событий эта дата оказывается слишком ранней. Мн. исследователи более обоснованным считают явление особой звезды и ссылаются на сообщение кит. астрономов о комете или сверхновой звезде (?) в 5–4 гг. до Р. Х. (*Montefiore. 143; Hughes. 148–152*). И наконец, constellation Юпитера и Сатурна, к-рая трижды происходила в 7–6 гг. до Р. Х. и была хорошо заметна. Кроме того, именно эта constellation была предсказана вавилонскими астрономами (о т. н. сиппарском звездном календаре и берлинской планетарной таблице см.: *Ferrari d'Ochieppo. S.* 55–58). Такое объяснение принимается мн.

толкователями, поскольку Юпитер считался «царской звездой», а Сатурн, «субботной звездой», иногда называли «звездой евреев» (*Tac. Hist. V 4*) (подробнее см. ст. *Звезда волхвов*).

Согласно мн. экзегетам, В. поклонились Младенцу как Сыну Божию. Обоснование также находят в особенностях употребления греч. глагола προσκυνέω (поклоняться), что по греч. представлениям подобает только богам, а по вост.— также облученным высокой властью людям, прежде всего царям (см.: *Greeven H. προσκυνέω // ThWNT. Bd. 6. S. 762. Anm. 38–40*). У евангелиста Матфея это слово употребляется в значении «поклонение» Иисусу со стороны тех, кто ожидают от Него помощи (Мф 8. 2; 9. 18; 15. 25; ср.: 20. 20), напр. поклонение учеников Воскресшему Господу (Мф 14. 33; 28. 9, 17). Поклонение В. подчеркивает величие Христа как Сына Давида (Мф 1. 1), Сына Божия (ср.: Мф 1. 20–21; 2. 15) и Мессии Еммануила (ср.: *Luz. S.* 120). Противники такой интерпретации ссылаются на то, что В., придя в Иерусалим, искали именно царя («Где родившийся Царь Иудейский?» — титул «царь иудейский» достаточно редко употребляется как мессианский). Кроме того, поклонение царю и дары могли быть просто способом выражения почтения, к-рое не выходит за рамки обычаев мн. древних народов (ср.: 1 Цар 10. 27; Пс 71. 10) (*Gardini. Sp.* 499).

Спорным является и вопрос о времени прихода В. в Вифлеем. Независимо от происхождения (вавилонского или персид.) ясно, что с учетом необходимых приготовлений к путешествию и расстояния до Иудеи они могли достичь Вифлеема не ранее, чем через неск. недель после рождения Младенца. Наиболее широкое распространение получило мнение, согласно к-рому В. прибыли в Вифлеем, когда Младенцу было уже не менее 2 лет, на это косвенно может указывать приказ Ирода «избить всех младенцев в Вифлееме и во всех пределах его, от двух лет и ниже, по времени, которое выведет от волхвов» (Мф 2. 16).

Патристическая и средневековая интерпретация. Христологическое толкование подразумевает, что сцена поклонения В. Младенцу Христу символизирует конец языческой магии и мудрость мира, т. о., получает



Torin. Hom. 18–28 de Eriph).

В XIII–XIV вв. в Зап. Европе появились сведения о существовании

Волхвы у царя Ирода. Мозаика кафедрального собора Хора (Кахрие-джами) в К-поле. 1316–1321 гг.

христ. общин в Центр. Азии, к-рые считались основанными В., мн. хронисты говорят о монг. происхождении В., отно-

ся их к жителям царства Фарс в Азии. Целью нашествия татар в XIII в., т. о., считалось стремление похоронить тела предков, почитаемых в Кёльне, в Германии.

В средневековье, особенно на Западе, считалось, что В. были вост. царями. По всей вероятности, на возникновение этой т. зр. повлияли стихи мессиянского Пс 71. 10–11: «Цари Фарсиса и островов поднесут ему дань; цари Аравии и Савы принесут дары; и поклонятся ему все цари; все народы будут служить ему», а также слова из Ис 60. 6: «Множество верблюдов покроет тебя [Иерусалим] — дромадеры из Мадиама и Ефы; все они из Савы придут, принесут золото и ладан и возвестят славу Господа». Самый ранний пример этого толкования находят у Тертуллиана (Adv. Marcion, III 3), однако в его сочинении речь, по всей видимости, не идет о действительном царственном достоинстве В., но подчеркивается то, что они обладали высочайшим авторитетом (*ferre reges*). Аутентичность слов о царском достоинстве В. в гомилии св. Афанасия (PG. 38. Col. 961) и в проповеди блж. Августина (PL. 39. Col. 2018) оспаривается (Gordini. Sp. 501) и потому не может служить доказательством правомерности подобного подхода. Т. о., в ранней патристической лит-ре утверждение о царском достоинстве В. встречается только у Кесария, еп. Арелатского (VI в.; Sermo. 139), в большинстве случаев о В. говорится как о мудрецах, астрологах, ищущих истину. Представление о В. как о вост. царях окончательно сложилось в средневек. Европе начиная с IX в.; в это же время стали считать, что В. были потомками или представителями всей земли: Сима, Иафета и Хама, т. е. образовали Все-

ленскую Церковь (Beda. In Matth. 13; Walafrid Strabo. Glossa Ordinaria // PL. T. 114. Col. 73). Такое толкование вызвало полемику во время Реформации (Luther M. Predigt von 1524 // WA. Bd. 15. S. 409), а также скептическое отношение у нек-рых католич. экзегетов (Maldonat J. Commentarii in quatuor Evangelistas / Hrsg. J. Raich. Moguntiae, 1874. Bd. 1. S. 25), однако она существенно не повлияла на народное благочестие, и праздник Богоявления оставался праздником «Трех царей».

Долгое время количество В., пришедших с востока, не было точно установленным. Число 3, к-рое утвердилось в посл., впервые приводит Ориген, он связывает В. с 3 мужами, к-рые встречают Исаака (Быт 26. 27–29) (In Gen. hom. 14. 3), или по числу даров (Contr. Cels. I 60). Постепенно установилось именно это число, хотя в др. произведениях этого периода говорится о 2, 4, 6, 8 (Kehrer. 1904. S. 22–25), а в сир. Церкви существовало предание о 12 В., к-рые пришли в Иерусалим с большой свитой (Caes. Arcl. Sermo. 139).

Имена В. Каспар, Мельхиор и Валтасар появляются в раннем средневековье (Excerpta Latina Barbari, VI в.; Paris Cod. 4884, VII в., ср.: Kehrer. 1908. S. 64–75; Leclercq. S. 161–167), позднее это мнение стало общепринятым (Иоанн Хильдесхаймский (XIV в.), Иаков из Варяце (XIII в.)). Встречаются описания внешнего вида В.: Каспар — безбородый юноша, Мельхиор — бородастый старец, Валтасар — темнокожий (Ps.-Beda. Excerpta et Collectanae // PL. 94. Col. 541), позднее — черный (Елизавета из Шёнау, XII в.).

Звезда, указавшая путь В. к месту рождения нового Царя, иногда соотносилась толкователями с мессиянским предсказанием о восхождении звезды от Иакова (Числ 24. 17) языческого прорицателя Валаама. Начиная с Оригена (Contr. Cels. I 59; In Num. 13. 7; 15. 4) существовало представление, что В. были потомками Валаама, к-рые из поколения в поколение передавали пророчество в своей среде, пока оно, наконец, не исполнилось в евангельской звезде Рождества (Hieron. In Matth. 2; Ambros. Mediol. In Luc. 2. 44, 48).

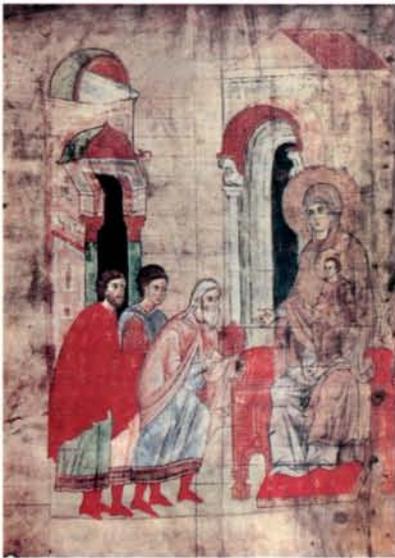
Мн. церковные авторы считают, что В. прибыли в течение 2-го года после Рождения Христа (Euseb. Quaest. ad Steph. 16. 5; Hieron. Chron. 3; Eriph. Adv. haer. 51. 9). Эта интер-

совершенно новую оценку (Ign. Eph. 19. 3; Iust. Martyr. Dial. 78. 9; Tertull. De idolatr. 9. 7; Clem. Alex. Exc. Theod. 74; Riedinger. S. 142–146). Нек-рые авторы считали В. гадателями, одержимыми бесами, к-рые, однако, были приведены Богом в Вифлеем, чтобы осознать грехи и признать власть Сына Божия (Iust. Dial. 78; Orig. Contr. Cels. I 60; Hieron. In Is. 19. 1; Aug. Serm. 20. 3, 4). Мн. отцы и учителя Церкви осмысливают этот рассказ в контексте вопроса о христ. миссии и понимают приход В. как призыв язычников к спасению: В. — «первые из язычников» (Aug. Serm. 200. 1, 202. 1); часто такое толкование имеет антииудейскую направленность — следствием поклонения язычников Младенцу Иисусу становится «проклятие иудеев», к-рых в этом эпизоде представляют царь Ирод, его книжники и народ, ибо В. шли за звездой, а иудеи не верили своим пророкам (Beda. In Matth. // PL. 92. Col. 13; Ioan. Chrysost. In Matth. 6. 3; 7. 5; Petr. Chrys. Serm. 158). Назидательное толкование подчеркивает важность благочестивого поведения В., в первую очередь их поклонение, принесение даров, к-рые часто воспринимались как символы (Tertull. De idolatr. 9. 5; Ioan. Chrysost. In Matth. 7. 5).

Наиболее распространенным у ранних авторов является мнение о происхождении В. из Персии (Clem. Alex. Strom. I 15; Cyr. Alex. In Is. 49. 12; Ioan. Chrysost. Hom. 6. 14; 7. 1, 15; 8. 1; Leclercq. P. 992). Согласно св. Иустину мученику (Dial. 77. 4; 78. 1; 88. 1) и Тертуллиану (Adv. Marcion. III 13. 8; Adv. Iud. 9), они прибыли из Аравии, реже встречается утверждение об их происхождении из Месопотамии или Эфиопии (Knabebauer. Bd. 1. S. 128) (напр., Maxim.

претация отражена в иконографии поклонения В. первых веков христианства, где Младенец изображен уже немного подросшим. Однако есть авторы, к-рые считали, что событие поклонения произошло на 1-й неделе после рождения Иисуса, напр. блж. Августин называл точное время — 13-й день после рождения (Serm. 203 in Eriph. 1. 3).

В рамках хронологического толкования евангельского рассказа дары В. (золото, ладан, смирна) получают символическое значение: они указывают на царское, божественное и человеческое (страдание, смерть) служение Младенца (*Iren. Adv. haer. III 9. 2*). Начиная с Ириния (*Adv. haer. III 9. 2*) и Оригена (*Contr. Cels. I 60*) смирна понималась как указание на предстоящую смерть Христа (Мк 15. 23; Ин 19. 39); золото пододает Иисусу как Царю, ладан — как Богу, смирна — как человеку (*Clem. Alex. Paed. II 63. 4*). Иногда ладан — указание на первосвященническое служение Иисуса (*Maxim. Turin. Nom. 21*). Для автора толкования на Евангелие от Матфея (*Opus imperfectum in Matthaicum*), написанного в V в., дары символизируют веру, разум и добрые дела (*Opus imperfectum in Matthaicum 2*). Для *Евфимия*



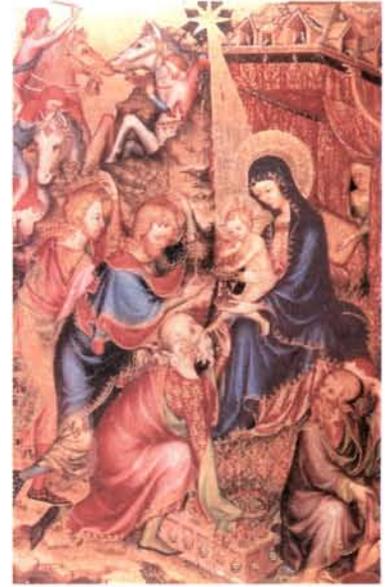
Поклонение волхвов.
Миниатюра из Сийского Евангелия.
1340 г. (ГРМ. Др. гр. 8. Л. 1)

Зигабена (XII в.) — это добрые дела, молитва и умерщвление страстей (*Euth. In quat. Evang. 145*); для папы Григория I Великого (кон. VI в.) — мудрость, молитва и умерщвление плоти (*Greg. Magn. In Evang. 2. 10*). Начиная с позднего средневековья

существует толкование, что золото указывает на бедность Св. семейства, ладан — на зловоние в стойле, смирна была дана для здоровья Младенца (*Thomas Aquin. Super Evangelium S. Matthaei Lectura. Torino; R., 1951⁵. N 201; Erasmus Roterdamus. In Evangelium Matthaei Paraphrasis // Opera omnia. Hildesheim, 1962. T. 7. P. 10*).

Легендарные традиции Запада и Востока сохранили ряд особенностей и деталей жизни В. Один из древних текстов — «Книга сокровищ пещеры» (VI в.) — сообщает, что за 2 года до рождения Иисуса В. в Персии видели звезду особой формы, к-рая сопровождалась видением о девушке с коронованным ребенком во чреве. В. взобрали на гору Нуд, чтобы взять дары, к-рые в одной из пещер этой горы были оставлены Адамом и Евой. Адам заповедовал своему сыну Сифу взять сокровища только тогда, когда явится необычная звезда; от Сифа это завещание передавалось из поколения в поколение. 3 В. поклонились Иисусу как Мессии, а по возвращении возвестили о Нем в своих странах. После Пятидесятницы они были крещены ап. Фомой, проповедовавшим в их странах, и присоединились к нему в деле благоговения Евангелия. О 12 В. говорится в сир. легенде (Хроника Зукнина, VIII в.) о завете Адама, данном сыну, и о чудесном явлении звезды, к-рая вела В. в пещеру сокровищ и в Иерусалим. Из поколения в поколение избирались 12 мудрецов, к-рые должны были каждый год восходить на высокую гору, где в молитве в течение 3 дней наблюдали за светилами, чтобы увидеть таинственную звезду.

Влияние вост. легендарных традиций на западные заметно уже в V в., напр. в *Opus imperfectum in Matthaicum* (PG. T. 56. Col. 637), к-рый связан с тем же источником, что и Хроника Зукнина, т. к. в нем упоминаются 12 мудрецов и ожидание появления яркой звезды. В XIV в. европ. легендарная традиция в развитом виде нашла отражение в кн. Иоанна Хильдесхаймского «*Historia trium regum*», повествующей о 3 царях, Мельхиоре из Нубии, Валтасаре из Годолнии и Каспаре из Фарса. Узнав о рождении Младенца благодаря звезде, предсказанной Валамом, они отправились в Иерусалим отдельно друг от друга и встретились там из-за тумана не сразу.



Поклонение волхвов.
Створка из «Диптиха Барджелло».
Ок. 1380–1390 гг.
(Нац. музей Барджелло, Флоренция)

Мельхиор ожидал остальных на горе Кальвар, где воздвиг часовню; после встречи и беседы с Иродом они отправились в Вифлеем, где преподнесли Христу кроме золота, ладана и смирны др. предметы, принадлежавшие Александру Великому и царице Савской, а также сосуды из иерусалимского храма, похищенные халдеями. Мельхиор, кроме того, поднес золотое яблоко (державу) и 30 динариев (они были утеряны Марией и Иосифом; их нашел один пастух и отдал в иерусалимский храм, потом они послужили платой Иуде за предательство). Вернувшись на родину, они стали возвещать о Христе, построили часовню и храмы, в к-рых изображали Младенца с поднявшейся над крестом звездой. После Пятидесятницы ап. Фома отправился в те края, освятил часовню и поставил В. епископами.

Почитание. В зап. календарях память Каспара отмечается 1 янв., Мельхиора — 6 янв., Валтасара — 11 янв. Впосл. память 3 В. была приурочена к празднику Богоявления — 6 янв. (*MartRaban. IX в. и др.*). В этот день устраивались представления, изображающие поклонение В., получившие название праздника «Трех царей». В правосл. календарях нет особого дня памяти волхвов. В ряде визант. рукописей под 25 дек. отмечается только «поклонение волхвов» (напр., *Минологий имп. Василия II — PG. 117. Col. 225–228*).

По преданию, мощи волхвов были обретыены в Персии равноап. Еленой и перенесены в К-поль, в V в. — в Милан. В 1164 г. по желанию имп. Фридриха I Барбароссы мощи были увезены в Кёльн архиеп. Рейнальдом, где 24 июля был установлен местный праздник «Трех царей». В наст. время они хранятся в Кёльнском кафедральном соборе во имя Пресв. Богородицы и ап. Петра.

В XIII в. о гробницах волхвов в персид. г. Сава (совр. Саве, к юго-западу от Тегерана) сообщил Марко Поло. Дары В. до IV в. хранились в Иерусалиме, имп. Аркадий перенес их в К-поль, в посл. они были помещены в храме Св. Софии. По свидетельствам паломников, когда подаренное В. золото подносят к уху, «чудесным образом слышится как бы шепот» (Таррагонский аноним. С. 158). После падения К-поля (1453) Мария (Мара) Бранкович,



Реликварий «Трех царей». 1180–1220 гг. (Кёльнский кафедральный собор)

вдова тур. султана Мурада II и дочь серб. деспота Георгия Бранковича, привезла их на Афон. Когда в нарушение древнего запрета она подымалась от пристани к мон-рю св. Павла, Богородица чудесным образом воспренятствовала ей приблизиться к обителю. Мария не посмела идти далее и передала дары В. в руки игумена, к-рый вышел ей навстречу в сопровождении братии. В посл. на этом месте иноки воздвигли часовню.

Золото сохранилось в виде 28 небольших подвесок различной формы, поверхность каждой пластины украшена сканью. Ладан и смирна представляют собой маленькие шарики (до 60 штук). В наст. время эта святыня хранится в ризнице мон-ря св. Павла.

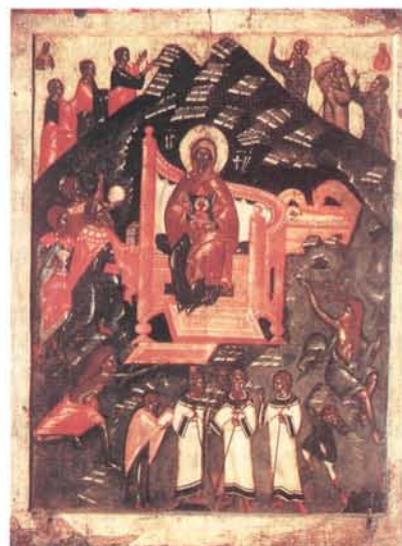
Ист.: ActaSS. Ian. T. 8. P. 323, 664; BHG. N 802–806b; BHL. N 5135–5138; *Νικόδημος Συναξαριστής*. T. 4. S. 405–409; MartRom. P. 1, 8; ЖСв.

Дек. С. 704–715; Таррагонский аноним «О граде Константинополе»: Лат. описание реликвий XI в. // Реликвии в искусстве и культуре восточнохрист. мира. М., 2000. С. 155–170.

Лит.: Царевский А. С. Волхвы с Востока и вифлеемская звезда. К., 1891; Митякин А. П. Волхвы с востока: Ист.-эзегетич. очерк // ХЧ. 1893. Ч. 1. С. 13–37; Протопопов П. Волхвы египетские, вавилонские и вифлеемские // ВПР. 1901. Т. 1. Ч. 2. С. 755–782, 801–818; Фивейский М., свящ. Евангелие от Матфея // Лопухин. Толковая Библия. СПб., 1911. Т. 8. С. 39–50; Kehrer H. «Die Heiligen drei Könige» in der Legende und in der deutschen bildenden Kunst bis A. Dürer. Strassburg, 1904; *idem*. «Die Heiligen drei Könige» in Literatur und Kunst. Lpz., 1908–1909. Hildesheim, 1976². 2 Bde; Скабалланович М. О звезде волхвов. К., 1912; Knabenbauer J. Comment. in Evangelium secundum Matthaëum. 1922³. 2 Bde; Meisen K. Die hl. drei Könige und ihr Festtag im volkstümlichen Glauben und Brauch. Köln, 1949; Olschki L. The Wise Men of the East in Oriental Tradition // Semitic and Oriental Studies. 1951. Vol. 11. P. 375–395; Monneret de Villard U. Le leggende orientali sui Magi Evangelici. Vat., 1952; Gordini G. D. Magi // BiblSS. Vol. 8. Col. 494–520; Leclercq H. Mages // DACL. T. 10. P. 980–1067; Riedinger U. Die Hl. Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie: von Origenes bis Johannes von Damaskos. Innsbruck, 1956; Montefiore H. Josephus and the NT // NT. 1960. Vol. 4. P. 139–160; Die Hl. Drei Könige: heilsgeschichtlich, kunsthistorisch: Das religiöse Brauchtum / Hrg. A. Wienand. Köln, 1974; Schulze A. Zur Geschichte der Auslegung von Mt 2,1–12 // TZ. 1975. Bd. 31. S. 150–160; Ferrarini-d'Ochierpo K. Der Stern der Weisen. W., 1977; Hughes D. The Star of Bethlehem Mystery. L., 1979; Yamauchi E. M. The Episode of the Magi // Chronos, Kairos, Christos / Ed. J. Vardaman, E. M. Yamauchi. Winona Lake, 1989. P. 15–39; Stramare T. Matteo 2,1–12: Gesù adorato dai magi a Betlemme (Parte I) // Bibbia e oriente. 1997. T. 39. P. 155–167; *idem*. Matteo 2,1–12: Gesù adorato dai Magi a Betlemme (v. 6) e tu, Betlemme, terra di Giuda // Ibid. 1998. T. 40. N 2. P. 119–125; Forster H. Die Feier der Geburt Christi in der Alten Kirche: Beitr. z. Erforschung d. Anfänge d. Epiphanie- u. Weihnachtsfests. Tüb., 2000; Maalouf T. T. Were the Magi from Persia or Arabia? // Bibliotheca sacra. 2001. Vol. 156. P. 423–442.

К. В. Неклюдов, О. В. Л.

Иконография. Изображения В., основанные на евангельском повествовании (Мф 2, 1–12), а также на апокрифических текстах («Протоэвангелие Иакова», Евангелие Псевдо-Матфея), известны с III в. как в живописи катакомб, так и в рельефах саркофагов. Они, как правило, включены в композиции Рождественского цикла и не встречаются в качестве одиночных образов. Наиболее распространенные сюжеты с В.: поклонение Богородице и Младенцу, путешествие за звездой, беседа с Иродом, возвращение в свои страны. В. изображаются в коротких туниках, штанах и фригийских шапках, иногда одежды орнаментированы, что подчеркивает вост. происхождение В. (напр., в ц. Успения Богородицы в Дафни, ок. 1100). В сцене поклонения В. с сосудами в руках представлены рядом с сидящей на пре-



Собор Богоматери. Икона. Нач. XV в. (ГТГ)

столу Богоматерью с Младенцем либо с одной стороны (напр., катакомбы св. Каллиста, сер. III в.; латеранский саркофаг, IV в.), либо с 2 сторон (2 В. изображены в катакомбах святых Петра и Марцеллина, кон. III в.; в ц. Санга-Мария Маджоре в Риме, 432 г., — на триумфальной арке, рядом с престолом, на к-ром сидит Младенец Христос, беседующими с Иродом, В. в обтягивающих расшитых жемчугом нарядах и фригийских шапках). В ц. Сант-Аполлинаре Нуово (VI в.) сцена поклонения В. находится на сев. стене перед вереницей мучениц, подходящих к Богоматери. В образах В. можно отметить новые черты, характерные для визант. иконографии: если до сих пор они изображались безбородыми, то здесь и в последующих памятниках Каспар представлен в виде старца с седой бородой, Валтасар — средовеком, Мельхиор — юношей. В ц. Сант-Аполлинаре Нуово иллюстрируется путешествие В. на конях и Акафист.

Почитание В. в средневековье было связано с перенесением их мощей из Милана в Кёльн (1164). В пространном сказании о «Трех святых царях» Иоанна Хильдесхаймского наряду с изложением легендарной истории В. и повествованием об обретении и о перенесении мощей содержится возвышенная похвала Кёльну. Заключительная 46-я гл. «О прославлении трех святых царей, о том, как надлежит их хвалить» свидетельствует о значении их почитания для Церкви. Особенности местного кёльнского празднования и рождественские мистерии оказали влияние на рус. иконографию. Так, на псковской иконе «Собор Богоматери» (ГТГ, нач. XV в.) В. изображены подносящими дары (в своих обычных одеждах) и поющими рождественскую стихирю (в диаконских стихарях).

Н. В. Квливидзе

ВОЛЧАНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО

Харьковской епархии, названо по г. Волчанску Харьковской губ.; существовало предположительно в 1918–1919 гг. В 1918 г. на Украине во епископа Волчанского был хиротонисан архим. Алексей, ранее бывший настоятелем Мелецкого мон-ря на Волыни и ректором Черниговской ДС. Архиерей скончался в 1919 г. на Украине. Др. назначения на В. в. неизвестны.

Лит.: Иоанн (Снычѣв). Топография. С. 48; Мануил. Русские иерархи, 1893–1965. Т. 1. С. 169.

ВОЛШЕБСТВО — см. *Колдовство*.

ВОЛЫНСКАЯ ЕПАРХИЯ — см. *Владими́ро-Во́лынская епархия, Луцкая и Во́лынская епархия*.

«ВОЛЫНСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ», журнал, разрешенный указом Святейшего Синода 16 дек. 1866 г., начал выходить 1 сент. 1867 г. С июля 1887 г. предполагалось издавать «В. е. в.» при Житомирском ДУ, но из-за недостатка в Житомире средств и условий для регулярного выпуска редакция была размещена в ДС в Кременце, где оставалась по 1907 г. Все это время «В. е. в.» печатались в типографии *Почаевской лавры*, причем за неимением гражданского шрифта первый год (до № 22 за 1868) текст набирался церковнослав. шрифтом. В 1908–1917 гг. редакция располагалась в Житомире, журнал печатался там же в губ. типографии.

«В. е. в.» выходили в 1867–1879 гг. 2 раза в месяц, в 1880–1907 гг. 3 раза в месяц, с 1908 г. еженедельно. В 1917 г. вышли № 1/2–10/11 (за 1 апр.), после чего с 6 мая в Житомире стала выходить «Православная Волынь: Еженедельный орган духовенства и мирян Воынской епархии». Всего до конца года вышло 29 номеров, издание продолжалось в 1918 г. Каждый номер «В. е. в.» разделялся на офиц. и неофиц. части, но в последние годы они имели общую пагинацию.

Первоначально редактирование «В. е. в.» было возложено на преподавателей ДС иером. Акакия (Заклинского; вполн. епископ Енисейский и Красноярский), Н. И. Петрова (буд. профессор КДА) и В. Г. Прозоровского. Предполагалось, что они будут редактировать обе части по очереди, по третям года. Но уже через

полгода обе части подписывал преподаватель семинарии А. И. Соловьѣв, с № 3 за 1871 г. его сменил помощник инспектора ДС П. И. Беляев (с 1868 бывший помощником редактора). Он редактировал офиц. часть по 1903 г., неофиц. — по 1907 г., редактирование же офиц. части в 1904–1907 гг. было предоставлено архим. *Виталию (Максименко)*; вполн. архиепископ РПЦЗ), зав. типографией Почаевской лавры. В 1908–1909 гг. обе части редактировал Б. С. Давидович, в его отсутствие журнал подписывал П. К. Кибардин или свящ. В. В. Михалевич. С 1910 по 1917 г. офиц. часть подписывал секретарь консистории В. В. Добровольский (он же подписал офиц. часть всех номеров «Православной Воыни»), во время его отсутствия — И. П. Карпович. Неофиц. часть в 1910–1915 гг. редактировали архим. Митрофан (Абрамов; вполн. епископ Сумской) и свящ. Ф. П. Казанский, подписывая мн. номера вместе, но большинство номеров раздельно; в 1916–1917 гг. (включая все номера «Православной Воыни») — свящ. З. Т. Саплин.

С начала издания в неофиц. части публиковались объемные исследования по церковной истории Воыни и прилегающих областей (Галиция, Полесье, Подолия). Самым значительным из них было «Историко-статистическое описание церквей и приходов Воынской епархии» Н. И. *Теодоровича*, печатавшееся с 1868 г. частями, вполн. изданное в 5 т. (1888–1903). Свящ. Аполлоний Сендульский в 1868–1892 гг. опубликовал более 40 историко-статистических описаний приходов епархии, начав с собственного прихода в с. Сивки. Преимущественно местной истории были посвящены статьи Н. П. Уводского (Историческое исследование об епископах Воынской епархии со времени ее учреждения до 1867 г. — 1867. № 1, 9; 1868. № 20; 1869. № 22, 24; Исторический очерк древних Воынских епархий: Владимирской и Луцкой — 1878. № 5, 9–12), Ф. В. Четыркина (Религиозные отношения литовско-польских королей к древней Воыни: 1337–1569 — 1874. № 14, 15), И. С. Барановского (Краткие исторические сведения о бывших на Воыни православных типографиях — 1877. № 18; Минско-Воынский архиеп. Виктор Садковский — 1878. № 3), И. Гвоздиковского (Мате-

риалы для историко-статистического описания православных церквей Воынской епархии — 1874. № 22), А. В. *Прахова* (О воынских древностях — 1890. № 12), И. И. *Мальшевского* (Участие дворян в защите Православия на Воыни — 1892. № 19), О. А. Фотинского (Социнианское движение на Воыни в XVI–XVII вв. — 1894. № 25; Воынь на XI археологическом съезде — 1899. № 33–36; Очерк истории мелкого дворянства овруч-житомирского в эпоху польского режима — 1900. № 5–7), Г. Я. Крыжановского (Рукописные Евангелия Воынского епархиального древлехранилища — 1895. № 7–11, 13–15), Ф. Уловича (Воынь в церковном отношении в конце XVI и начале XVII столетия: 1911–1914), С. Н. Дьякова (Православные и униатские иерархи Галицко-Львовской епархии — 1914. № 38) и др.

В журнале были опубликованы исторические очерки о всех мон-рях епархии, в первую очередь о Почаевской лавре, *Дерманском во имя Св. Троицы мон-ре*, о мн. храмах, святынях, правосл. и униатских братствах, *Острожской академии XVI в.*, более поздних учебных заведениях, типографиях, о сокровищах епархиального древлехранилища. Печатались многочисленные житийные и биографические статьи о прмч. *Афанасии (Филипповиче)* (1868. № 32. С. 1086–1088), о свт. *Стефане*, еп. Владимиро-Воынском (1870. № 18), о прп. *Иове Почаевском* (1875, 1878, 1879; 1914. № 10–14, 16–19), о прп. *Феодоре*, кн. Острожском (1871, 1889), о деятельности на Воыни Всероссийских митрополитов святителей *Киприана* (1873. № 14) и *Фотия* (1873. № 16), о западнорус. церковных деятелях *Стефане* и *Лаврентии Зизаниях* (1887. № 6–17; 1890), архим. *Иоанникии (Галятювском)* (1890), архиеп. *Мелетии (Смотрницком)* (1875) и др. В 1899–1902 гг. была опубликована подробная биография архиеп. *Модеста (Стрельбицкого)*.

В «В. е. в.» печатались статьи на богословские и церковно-общественные темы (о школах, миссионерстве, католицизме, уни, сектанстве, безбожии). В 1902–1916 гг. в журнале было опубликовано большое количество проповедей, речей, посланий, статей Воынского архиеп. *Антония (Храповицкого)* на церковно-общественные (см., напр.: О свободе вероисповеданий // 1914.



№ 4) и богословские (см., напр.: Согласование евангельских сказаний о Воскресении Христовом — 1914. № 42) темы. В эти годы печатались лекции А. Меньшова с критикой социализма (1909. № 1–9; 1911. № 4, 12, 31 и др.), с 1914 г. — статьи и выступления нового правящего архиеп. *Евлогия (Георгиевского)*. В 1914–1917 гг. существовала постоянная рубрика «Обзор военных действий», особое внимание уделялось австр. фронту, проходившему по Волыни и Галиции; публиковались статьи об отношении к войне (*Глозов А. А., прот.* Война пред судом христианства — 1914. № 32, 36), о слав. единстве (*Вергун Д. Н.* Прикарпатская Русь — 1914. № 36, 41).

В качестве приложения к «В. е. в.» в 1912 г. вышло 58 номеров «Проповеднического листка». Кроме того, были изданы и разосланы подписчикам «Сказание о Почаевской Успенской лавре» архим. Амвросия (Лотоцкого) (1870–1871), «Описание святых икон и других священных изображений, находящихся в большом соборном храме... в Успенской лавре» прот. А. Ф. Хойнацкого (1879–1880), «Краткое описание памятников древности, поступивших в Волынское епархиальное древлехранилище» О. А. Фотинского и Н. М. Бурчак-Абрамовича (1899), «Об исправлении богослужебных книг» униатского митр. XVIII в. Афанасия *Шептицкого* (1905), др. книги и брошюры. В 1917 г. в качестве приложения к «Православной Волыни» вышло не менее 11 номеров «Проповеднического листка» (на укр. языке).

Лит.: *Тиховский Ю. И.* Указ. содерж. неофиц. части «В. е. в.» за первые 20 лет их существования: Сент. 1867 — сент. 1887. Почаев, 1888. (Прил. к «В. е. в.», № 4–29); Указ. статей, помещенных в неофиц. части «В. е. в.» за 20-летие их существования: С сент. 1887 по дек. 1907 г. включ. Почаев, 1909. (Прил. к «В. е. в.», № 9); *Рункевич С. Г.* «В. е. в.» // ПБЭ. Т. 3. Стб. 798–803; *Łozowiuk J.* «В. е. в.» // Bibliografia artykułów naukowych ogłoszonych w latach 1867–1915 // Rocznik Wołyński. Równie, 1938. T. 7. S. 367–437; *Андреев.* Христианская периодика. № 102, 515, 557.

Свящ. Александр Троицкий

ВОЛЫНСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Сарненской и Полесской епархии), в с. Серники Заречненского р-на Ровенской обл. (Украина). Открыт решением Свящ. Синода РПЦ 7 марта 1996 г. при ц. во имя вмч. Димитрия Солунского.

3-нефный с квадратным в плане бабинцем и 5-гранной апсидой деревянный Димитриевский храм был построен в 1825 г. на месте ц. свт. Николая Чудотворца (ок. 1770). Рядом с храмом сохранилась колокольня, возведенная одновременно с Никольской ц. Резной позолоченный иконостас и царские врата перенесены из Никольской ц. Среди почитаемых святынь — иконы Спасителя и Божией Матери «Одигитрия» (кон. XVII в.). В алтаре хранятся частицы мощей Киево-Печерских святых. В 1998 г. был построен 2-этажный келейный корпус, на 1-м этаже к-рого 6 окт. 2002 г. еп. Сарненский *Анатолий (Гладкий)* освятил ц. в честь Волынской иконы Божией Матери. Имеется подсобное хозяйство, теплицы, скотный двор. В кон. 2004 г. в обители проживали 14 сестер, настоятельница — игум. *Иулиания (Боровец)*.
Арх.: ЦНЦ.

ВОЛЬБОДОН [Вольбодон; лат. Wolbodo, Wolbodonis] († 1021), свт. (пам. зап. 21 апр.), еп. г. Льеж. Основными источниками сведений о жизни В. являются Хроника монастыря св. Лаврентия в Льеже *Руперта Дойцского*, дополнение к Деяниям епископов Тунгров, Моза-Траекта и Леодия Ансельма Льежского и Житие св. Вольбодона, написанное в XII в. Рейнером, монахом мон-ря св. Лаврентия (Сен-Лоран) в Льеже.

Согласно источникам, В. происходил из Фландрии. Его семья состояла в родственных отношениях с династией местных графов. Богословское образование получил в епископской школе при кафедральном соборе в г. Утрехте, там же начал церковное служение в соборном капитуле. В. был представлен имп. *Римско-Германской империи* св. *Генриху II* и впосл. стал одним из его советников. После смерти Льежского еп. Бальдериха II в 1018 г. при поддержке Генриха II на его место был возведен В. Епископскую хиротонию В. в присутствии императора совершили в Льеже Гериберт, архиеп. Кельнский, и *Герхард*, еп. Камбре. В течение 3 лет епископского служения В. по преимуществу занимался благоустройством мон-рей. В частности, он реформировал бенедиктинский мон-рь св. Иакова Алфея (Сен-Жак) в Льеже. По инициативе В. был низложен настоятель мон-ря Лоб Ингельбрандт, не

заботившийся о монашеской дисциплине, а на его место возведен св. Рихард Сен-Ванский. По просьбе имп. Генриха II В. реформировал также мон-рь Ставло, пригласив в качестве настоятеля Поппона, бывшего приором аббатства св. Вааста (Сен-Ва) в Аррасе (Франция). Много внимания В. уделял мон-рю св. Лаврентия в Льеже, где он скончался и был погребен.

Почитание В. начинается вскоре после его смерти. Источники 2-й пол. XI–XII в. упоминают о чудесах, совершавшихся у могилы В., и множестве паломников, прибывавших в мон-рь св. Лаврентия для поклонения святому. 26 окт. 1656 г. мощи В. были перенесены в новую гробницу, устроенную аббатом Вильгельмом Наталисом.

Ист.: ActaSS. Apr. T. 2. P. 852–861; *Anselmus Leodiensis. Gesta episcoporum Tungrensium, Traectensium et Leodiensium* Lib. 2. Cap. 32 // PL. 139. Col. 1096; *Rupertus Tuitensis. Chronicon sancti Laurentii Leodiensis* // PL. 170. Col. 680–687; *Reinerus sancti Laurentii Leodiensis. Vita Sancti Wolbodonis* // PL. 204. Col. 197–212; *idem. De claris scriptoribus monasterii sui* // Ibid. Col. 18–19.

Лит.: BHL. N 8983–8986; *Holweck.* P. 1041; *Silvestre H.* Le Chronicon Sancti Laurentii Leodiensis dit de Rupert de Deutz. Louvain, 1952; *Brouette E.* Wolbodone di Liegi // BiblSS. Vol. 12. Col. 1331–1333.

Д. В. Зайцев

ВОЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ (1919–1923), организована в Москве Н. А. Бердяевым, ставшим ее председателем (секретарь Б. А. Грифцов), для «охранения и развития духовной культуры в России» (Вольная Академия Духовной Культуры в Москве. С. 135). Бердяев считал, что лучшая атмосфера для обсуждения духовных вопросов — вольный союз, дружественная, неофиц. обстановка (*П. [Попов П. С.]*. С. 147). Идея создания ВАДК появилась на еженедельных «вторниках», проходивших на квартире Бердяевых с нач. 1918 г. На них собирались 20–25 чел., зачитывались и обсуждались доклады: «...в буквальном смысле пища телесная заменялась пищей духовной. Все предметы, лица, разговоры одухотворялись внутренними интересами и вопросами» (Там же. С. 145). «Вторники» продолжали существовать и при действующей ВАДК и были как бы ее штабом. Распространителем идей ВАДК стала Книжная лавка писателей на Б. Никитской ул., где рабо-



тали Бердяев, Грифцов, Б. К. *Зайцев* и др. Она фактически превратилась в дискуссионный клуб.

26 сент. 1919 г. Устав ВАДК был зарегистрирован в юридическом отделе Московского Совета. Цель ВАДК была определена как «изучение духовной культуры во всех ее проявлениях и формах в области научного, философского, этического, художественного и религиозного творчества и мысли» (цит. по: *Галушкин*. С. 238). Более откровенно о целях ВАДК было написано позже, уже в эмиграции, в частности в программе ее приемницы — Религиозно-философской академии в Берлине: «После эпохи катастроф и кровавой борьбы должна наступить эпоха духовного углубления и осмысливания пережитого опыта. ...Лишь религиозное возрождение может спасти Россию и оздоровить Европу и весь мир. ...Кровавый раздор, все еще терзающий весь мир, есть отображение внутренней разорванности духа, т. е. утраты религиозного центра жизни и религиозного смысла жизни» (Религиозно-философская академия в Берлине. С. 136). Устав ВАДК предусматривал проведение лекций, семинаров и собраний с диспутами, открытие б-к и читален, издание книг и периодики. ВАДК существовала на небольшие взносы слушателей. Собрания проходили в зале Высших женских курсов (вмещал до 300 чел.), в помещении Центроспирта, в зале Политехнического музея (вмещал до 1 тыс. чел.) и др. местах. Их посещали в т. ч. и рабочие, красноармейцы, матросы. Среди присутствующих было много членов бывш. *Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьёва*.

О духовной напряженности собраний свидетельствовал Ф. А. *Степун*: «В те годы насильнического попирания свободы и личности с особую силою ощущались «первозданные» реальности жизни и общение в духе становилось такою же неотъемлемою потребностью, как еда и сон» (*Степун*. С. 272). Бердяев писал П. Б. *Струве* в письме от 17 дек. 1922 г.: «Там была такая духовная жажда и такая духовная напряженность, которых я совсем не нахожу в русском Берлине» (Братство Св. Софии. М.; П., 2000. С. 175).

Из письма Андрея *Белого* к Р. В. Иванову-Разумнику от 4 нояб. 1919 г. известно о намечаемых в ВАДК кур-

сах лекций: «Философия духовной культуры» (Андрей Белый), «Судьба Человека (философия истории)» (Бердяев), «Венецианская живопись» (П. П. *Муратов*), «Оккультные науки у древних греков» (В. О. Нилендер), «Ступени космического сознания» (М. В. Сабашникова), «Жизнь и творчество» (Степун), «Антиномии нравственного сознания» (П. Д. *Успенский*), «Платонизм и христианство» (свящ. Павел *Флоренский*), «О Достоевском» (Г. И. *Чулков*), «Два начала современной культуры» (Г. Г. *Штетт*). Намечались 2 семинара: «Введение в антропософию» (Б. П. Григоров) и «Схоластическая философия» (католич. пресв. Владимир Абрикосов).

В ВАДК были прочитаны следующие курсы: «Этапы мистического пути» (католич. пресв. В. Абрикосов), «Философия духовной культуры» (Андрей Белый), «Философия истории», «Философия религии» (Бердяев), «Этика» (Б. П. *Вышеславцев*), «Греческая религия» (Вяч. И. *Иванов*), «Искусство Ренессанса» (Муратов), «Жизнь и творчество» (Степун), «Введение в философию» (С. Л. *Франк*). Бердяев вел семинар по Достоевскому. С 1920 г. 1 раз в 2 недели читались также доклады с прениями по темам: «Кризис культуры», «Кризис философии», «О христианской свободе», «О сущности христианства», «Идеальная Греция», «Теософия и христианство», «О магической природе слова», «О польском мессианизме», «Восток, Россия, Европа», «Индусская мистика», «Духовная основа христианства», «Критика историзма», «О преодолении пошлости», «Константин Леонтьев», «О «Закате Европы» Шпенглера», «Вл. Соловьёв и вселенское христианство» и др. 9 марта 1921 г. доклад об имяславии прочел свящ. П. Флоренский. Степуну запомнился доклад свящ. Сергия *Дурылина* о К. Н. *Леонтьеве* (*Степун*. С. 271–272).

В письме от 9 авг. 1921 г. к Бердяеву обратился М. М. Панов с идеей собрать при академии уволенных университетских профессоров и, преобразовав ее в высшее учебное заведение, создать Вольный ун-т с религиозно-философским, историческим фак-тами, фак-тами искусств, языков, специальным курсом по точным наукам, дабы «поддержать потухающую славу московского просвещения». Предлагалось

пригласить к сотрудничеству в этом ун-те свящ. П. Флоренского, свящ. С. Дурылина, Муратова (*Макаров В. Г.* Власть ваша, а правда наша: (К 80-летию высылки интеллигенции из Сов. России в 1922 г.) // ВФ. 2002. № 10. С. 146. Прил. к ст.). Подобные пожелания и стремление молодежи по-новому духовно осознать окружающий процесс жизни подвигли Бердяева и Франка организовать весной 1922 г. философско-гуманитарный фак-т, к-рый не успел вполне развернуть работу.

3 авг. 1922 г. было опубликовано постановление ВЦИК и СНК РСФСР «О порядке утверждения и регистрации обществ и союзов, не преследующих цели извлечения прибыли, и о порядке надзора над ними», в соответствии с к-рым все подобные об-ва (кроме профсоюзов) должны были пройти регистрацию (перерегистрацию) в НКВД или его местных органах. 2 сент. 1922 г. члены ВАДК подали документы для перерегистрации в адм. отдел НКВД. Членами Совета ВАДК были указаны: Грифцов (исполняющий обязанности председателя), П. С. Попов (секретарь), Бердяев, Франк, Я. М. Букшпан, Вышеславцев, М. И. Вайсфельд, Григоров, С. А. Котляревский, Г. А. Рачинский, С. М. *Соловьёв*, Степун, М. С. Фельдштейн, Чулков. В это время в НКВД в разной стадии находились дела по высылке из России Бердяева, Франка, Вышеславцева, Степуна, Фельдштейна, что явилось одной из причин отказа в перерегистрации. В направленном в НКВД Наркомпросом документе, подписанном заместителем А. В. *Луначарского* В. Н. Максимовским, говорилось: «Народный комиссариат по просвещению считает, что существование Об-ва «Вольная академия духовной культуры» является безусловно нежелательным, вследствие чего решительным образом возражает против утверждения устава упомянутого Общества». Осенью 1922 г. по личному указанию В. И. *Ленина* был выслан из Советской России Бердяев. 23 янв. 1923 г. НКВД разослал во все губ. органы власти и отделы НКВД секретный циркуляр об отказе в регистрации ВАДК и ряда др. об-в: «НКВД предлагает немедленно в порядке циркуляра № 2513/с ликвидировать деятельность отделений упомянутых обществ, находящихся на территории вашей



губернии, и об исполнении донесения». 21 февр. 1923 г. отдел управления Моссовета докладывал в НКВД о том, что вся деятельность ВАДК ликвидирована (цит. по: *Галушкин*. С. 239–244).

26 нояб. 1923 г. в Берлине при Американском христ. союзе молодых людей открылась Религиозно-философская академия, инициаторами создания к-рой были высланные из России члены ВАДК: Бердяев, И. А. *Ильин*, Степун, Франк и др. После переезда Бердяева в Париж в нояб. 1924 г. и там открылась Религиозно-философская академия, продолжавшая свою деятельность до 1940 г. В числе ее преподавателей были Бердяев, свящ. Сергей *Булгаков*, иером. *Лев (Жилле)*, Вышеславец, К. В. *Мочульский*.

Одновременно с ВАДК в 1919–1924 гг. в Петрограде существовала Вольная философская ассоциация (Вольфила) с филиалом в Москве. Возглавляли Вольфилу Андрей Белый (председатель) и Иванов-Разумник (товарищ председателя), отмечавшие извращение «подлинной революционности» большевиками, призывавшие к более глубокой «революции духа» и созиданию «культуры свободы». Андрей Белый и др. пропагандировали идеи антропософии. Хотя в деятельности Вольфилы принимали участие С. А. *Алексеев* (Аскольдов), Л. П. *Карсавин*, Н. О. *Лосский*, А. А. *Мейер*, религ. проблематика была чужда Вольфиле. Андрей Белый в письме к А. А. Тургеневой от 11 нояб. 1921 г. писал: «У Бердяева есть еще другое О[бщест]во, председателем которого он состоит: «Академия духовной культуры» (но «Вольфила» и «Академия» — суть братские антиподы и конкуренты: «Вольфила» — нового духа, «Академия» старого)» (Воздушные пути: Альм. Н.-Й., 1967. Вып. 5. С. 309).

Лит.: Вольная Академия Духовной Культуры в Москве // София. Берлин, 1923. № 1. С. 135; Религиозно-филос. Академия в Берлине // Там же. С. 136–137; *Стенун Ф. А.* Бывшее и несбывшееся. Н.-Й., 1956. Т. 2; П. [*Шопов П. С.*] Н. А. Бердяев: (По личным восп.) // Вестн. РХД. 1975. № 115. С. 142–150; *Бердяев Н. А.* Самопознание. М., 1991; *Иванова Е. В.* Вольная Философская Ассоциация: Труды и дни // Ежег. Рукописного отдела Пушкинского дома на 1992 г. СПб., 1996. С. 3–77; *Белоус В. Г.* Петроградская Вольная Философская Ассоциация (1919–1924) — анти тоталитарный эксперимент в коммунистической стране. М., 1997; *Галушкин А.* После Бердяева: Вольная академия духовной культуры в 1922–1923 гг. // Исслед. по истории рус. мысли:

Ежег. за 1997 г. СПб., 1997. С. 237–244; *Андрей Белый, Иванов-Разумник Р. В.* Переписка / Публ. А. В. Лаврова и Дж. Мальмстада. СПб., 1998; *Chronik russischen Lebens in Deutschland, 1918–1941* / Hrsg. K. Schlögl e. a. В., 1999.

С. М. *Половинкин*

ВОЛЬНЯНСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ (день празднования не установлен), прославилась в ц. во имя Св. Троицы дер. Вольно Новогрудского воеводства Великопольского княжества Литовского (в XIX в. с. Вольна входило в Новогрудский у. Минской губ., ныне в Брестской обл. Республики Беларусь). В архиве церкви в Вольно в XIX в. еще сохранялась рукописная книга XVII в. (утрачена в XX в.) с описанием истории и чудес В. и. Согласно тексту рукописи, икона была написана в г. Несвиже, центре владений несвижских князей Радзивиллов, худож. Максимом Русатаем предположительно во 2-й пол. XVI в., когда Несвиж переживал начало культурного возвышения. По преданию, мастерская Максима Русатая находилась на том месте, где в посл. был построен доминиканский костел. В. и. первоначально стояла в церкви мест. Ляховичи, недалеко от Несвижа. Вероятно, уже там образ был известен своим художественным совершенством и прославился чудесами, поскольку в 1629 г. иером. Лисовский, основывая в Вольно базилианский Свято-Троицкий мон-рь (1632), просил перенести икону из Ляхович в его обитель. В рукописи из Вольнянского мон-ря, где записаны события, происшедшие с 1660 по 1701 г., было отмечено множество чудес от В. и. До 1768 г. в мон-ре на средства местного шляхтича Домысловского была построена в стиле виленского барокко новая каменная Троицкая ц. В архитектурном убранстве интерьера храма доминировала идея прославления В. и. Ажурная каменная алтарная преграда позволяла свободно созерцать В. и., находившуюся в апсиде в специальном каменном архитектурном алтаре, украшенном лепниной.

При ликвидации церковной унии в 1839 г. Вольнянский базилианский муж. мон-рь прекратил существование, вместо него при Свято-Троицкой ц. в 1849 г. была основана правосл. жен. обитель. В 1872 г. она была упразднена, монахинь перевели в минский Спасо-Преображенский мон-рь.

В 60-х гг. XIX в. в Свято-Троицкой ц. был сооружен деревянный иконостас. В 1868 г. на средства черняхово-вольнянских прихожан была привезена из Москвы серебряная чеканная риза и сделана богатая позолоченная рама для В. и.

Судьба В. и. в XX в. неизвестна. В архиве Н. П. *Кондакова* сохранилась ее фотография нач. XX в.: большая (высотой более 1 м), монументальная икона, принадлежащая к иконографическому типу «Умиление», к тому изводу, к-рый принято именовать «Римско-Лиддским», по имени древнего протографа. Особенностью извода является то, что левая ручка Младенца лежит в правой руке Божией Матери, Младенец восседает на Ее левой руке, лики Матери и Сына соприкасаются, взоры обращены к молящимся. Эта иконография была широко распространена во 2-й пол. XVI–XVII в. на территории Великопольского княжества Литовского и всей Речи Посполитой, особенно в правосл. и униатской среде Белоруссии, Литвы и Украины. Кроме В. и. к этому изводу принадлежали чудотворные иконы Сурдегская, Киево-Братская, Пинская Богоявленная, Белостокская (из-под Луцка), иконы из галицких и карпатских церквей.

Ист.: Архив РАН (СПб.). Ф. 115. Оп. 2. Д. 12. Л. 216.

Лит.: *Квятковский И., свящ.* Крестные ходы в Вольнянском приходе, их цель и значение при исключительном положении Православия в сем приходе // Минские Ев. 1869. № 24. С. 680; Церк. летопись Черняхово-Вольнянской ц. Новогрудского уезда // Минские Ев. 1874. № 11. С. 365; № 12. С. 337–398; *Поселянин*. Богоматерь. С. 776; Описание церквей и приходов Минской епархии... Вып. 9: (Новогрудский уезд). Минск, 1879. С. 27; *Николай, архим.* Ист.-стат. сведения о чудотворных иконах и благочестивых обычаях в Минской епархии. СПб., 1864. С. 17; *Пискун Ю. А.* Божая Маці Замілаванне «Рымска-Лідская» ва укр. і беларус. іконапісцy XVII ст. // Волинська ікона: питання історії вивчення, дослідження та реставрації. Луцьк, 1997. С. 63; *Габрусь Т. В.* Мураваныя харалы: Сакральная архітэктурa беларус. барока. Мінск, 2001. С. 191, 192; Правосл. мон-ри Беларусі. Мінск, 2003. С. 680.

Ю. А. *Пискун*

ВОЛЬНЯНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО, Запорожской и Мелитопольской епархии, названо по г. Вольнянску Запорожской обл. Учреждено 29 июля 1994 г., когда Вольнянским епископом был назначен *Пантелеимон (Романовский)*. После того как 9 авг. 1995 г. еп. Пантелеимон был переведен на *Брусиловское викариатство*





Овручской епархии, новых назначений на В. в. не последовало.

ВОЛЬСКОЕ ВИКАРИАТСТВО, Саратовской епархии, учреждено 5 дек. 1849 г., названо по г. Вольску (также Волгск или Волжск) Саратовской губ. В. в. было создано для помощи Саратовскому архиерею в управлении обширной епархии (в 1843 в Саратовской епархии действовало 750 церквей). Немаловажную роль в создании вик-ства сыграла близость Вольска к *Иргизу*, к-рый, хотя и утратил к кон. 40-х гг. значение центра старообрядцев-повповцев, продолжал влиять на состояние старообрядчества в России. Кроме того, с нач. XIX в. Вольск был одним из центров *единоверия*, в городе был построен единоверческий собор в честь Рождества Христова (закрыт в 1930, вскоре уничтожен).

2 апр. 1850 г. в С.-Петербурге во епископа Вольского был хиротонисан архим. *Антоний (Шокотов)*. В мае он прибыл в Вольск, посетил иргизские мон-ри и, убедившись в значительном влиянии старообрядчества в Саратовском крае, энергично приступил к проповеди среди старообрядцев. Однако, после того как в 1850 г. саратовское Заволжье отошло Самарской губ., Святейший Синод признал нецелесообразным существование В. в., и 12 дек. того же года оно было упразднено, 19 дек. еп. Антоний переведен на *Старорусское вик-ство* Новгородской епархии.

В. в. было возобновлено в 1898 г.: 8 марта во епископа Вольского был хиротонисан архим. *Никон (Софийский)*, 24 апр. он прибыл в Вольск, в июле того же года был переведен в Таврическую епархию. С 14 янв. 1901 по 21 марта 1903 г. В. в. возглавлял Гермоген (Долганов), развернувший широкую миссионерскую деятельность, к к-рой привлекал и мирян. Архиерей организовал внебогослужебные чтения и беседы, разрабатывал программы для воскресных школ. В сент. 1901 г. в Вольске открылось епархиальное жен. уч-ще. В 1902 г. началось строительство нового здания для Вольского ДУ (создано в 1847). В последующее время В. в. возглавляли *Палладий (Добронравов)*; 6 дек. 1903 — 28 нояб. 1908), *Досифей (Протопопов)*; 8 янв. 1909 — 25 авг. 1917), *Иннокентий (Кременский)*; 5 сент. 1917 — 27 дек. 1917).

Помимо помощи Саратовскому архиерею в общеепархиальном управлении Вольские епископы управляли храмами Вольска и Вольского у. Первоначально резиденцией Вольских архиереев являлся саратовский Спасо-Преображенский мон-рь. Первым Вольским епископом, поселившимся в Вольске, стал Палладий (Добронравов). Вольским архиереям в разное время подчинялись саратовский Спасо-Преображенский, петровский Никольский и хвалынский Свято-Троицкий муж. мон-ри.

В нач. XX в. в Вольске действовали 6 правосл. храмов: собор во имя Иоанна Предтечи (заложен в 1747, перестроен в 1844, закрыт в 1929, уничтожен в 30-х гг. XX в.), церкви Троицкая (построена в 1793–1806, закрыта в 1929, уничтожена в 30-х гг. XX в.), Благовещенская (построена в 1908, закрыта в 1929), Покровская (построена в 1844, закрыта в 1930, уничтожена в 30-х гг. XX в.), Успенская (построена в 1904, закрыта в 1929, уничтожена в 1968) и кладбищенская во имя князей Феодора, Давида и Константина Смоленских (построена в 1833, закрыта в 1930, разрушена в 30-х гг. XX в.), 7 домовых церквей, 2 единоверческих храма, жен. мон-рь в честь Владимирской иконы Божией Матери (создан в 1892, закрыт в 1929), духовное уч-ще, епархиальное жен. уч-ще.

В кон. 1917–1918 г. в Вольске закрылись ДУ, жен. уч-ще, домовые церкви при учительской семинарии, реальном уч-ще, кадетском корпусе, только что построенная церковь при заводе «Ассерин». В кон. янв. 1918 г. во епископа Вольского был хиротонисан *Герман (Косолапов)*, осенью того же года еп. Герман был арестован и вскоре расстрелян. Во исполнение решения *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* о создании в епархиях единоверческих вик-ств 9 мая 1920 г. в Вольского единоверческого епископа был хиротонисан архим. *Иов (Рогожин)*. После ареста Саратовского еп. Досифея (Протопопова) в 1922 г. еп. Иов управлял Саратовской епархией, в том же году получил назначение на Пятигорскую кафедру. В 1922 г. в Вольске, как и по всей России, прошла кампания по *изъятию церковных ценностей*, в нач. марта была создана уездная комиссия по изъятию ценностей. Жители города просили о возможности заменить освященные пред-

меты по весу золотом и серебром, первоначально в этом было отказано, разрешение было получено в кон. авг. 1923 г., когда основное изъятие было завершено.

В 20-х — нач. 30-х гг. XX в. существовало обновленческое (см. *Обновленчество*) Вольское вик-ство. Власти передали раскольникам Иоанно-Предтеченский собор, Успенскую и Троицкую церкви. 13 окт. 1922 г. обновленческим Вольским «епископом» был назначен *Михаил (Постников)*, отказавшийся подчиниться обновленческому Саратовскому епархиальному управлению. После него обновленческое вик-ство возглавляли Арсений Покровский (1928–1931, с перерывом), Виктор Путята (1930), Алексей Марков (1931–1932).

Борьбу с обновленчеством в В. в. возглавил еп. *Петр (Соколов)*, назначенный в Вольск в 1923 г. Патриархом св. Тихоном. Во время ссылки еп. Петра в 1924 г. В. в. временно управлял Тульский вик. Новосильский еп. *Варлаам (Пикалов)*, по-видимому не приезжавший в Вольск. С 1925 г. епископом Вольским являлся *Григорий (Козырев)*, также временно управлявший Семипалатинской епархией. В 1927 г. еп. Григорий не признал полномочий Заместителя Местоблюстителя Патриаршего Престола митр. *Сергия (Страгородского)*, в 1929 г. примирился с митр. Сергием и получил назначение на *Новоторжское вик-ство* Тверской епархии. С 21 июня 1927 по 8 окт. 1928 г. В. в. управлял еп. *Симеон (Михайлов)*. В последующее время В. в. возглавляли еп. *Андрей (Комаров)*; 16 окт. 1928 — 30 сент. 1933, с окт. 1929 жил в Астрахани и управлял Астраханской епархией), Саратовский вик. Камышинский еп. *Иоанникий (Попов)*; 1 окт. 1931 — 7 июля 1933), живший в Саратове. 24 авг. 1933 г. на В. в. был назначен еп. *Георгий (Садковский)*. Еп. Георгий жил в Вольске, служил в бывш. беглопоповской Успенской ц., к-рая в 1933 г. была передана православным. После ареста еп. Георгия 16 окт. 1935 г. власти закрыли этот последний правосл. храм в городе. С 29 окт. 1935 по 14 апр. 1936 г. Вольским епископом являлся *Сергий (Куминский)*, по-видимому не приезжавший в Вольск. После перевода еп. Сергия в Ачинск новых назначений на В. в. не последовало.



Арх.: ГА Саратовской обл. Ф. 849 [Вольское духовное правление Саратовского ЕУ, 1782–1863 гг.]; ГА Саратовской обл. Вольский филиал. Ф. 1, 7, 39, 40, 42, 44, 46, 47, 48.

Лит.: *Правдин А.* Ист. записка о Саратовской епархии за 1828–1878 гг. Саратов, 1879; *Лебедев А.* Маг-лы для истории Саратовской епархии. Саратов, 1907–1909. 3 т.; *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 1. С. 237; Т. 3. С. 305, 320, 368; Т. 4. С. 357, 394; Т. 6. С. 401–402; Т. 7. С. 124, 211; Акты свт. Тихона. С. 919; *Левитин, Шауров.* Очерки смуты; Древлеправосл. календарь. Новозыбков, 1997; За Христа пострадавшие. С. 211–212, 311, 313, 338, 390–391, 516.

Свяц. Михаил Воробьев

ВОЛЬТЭР [франц. Voltaire; наст. имя Франсуа Мари Аруэ (Arouet)] (21 нояб. 1694, Париж — 30 мая 1778, там же), писатель, публицист,



Вольтер.
Портрет. 1786 г.
Гравюра П. Ж. Ланглуа

философ и историк, идеолог франц. Просвещения.

Отец В. был нотариусом и казначеем, мать происходила из дворянского рода пров. Пуату. Первым учителем В. был аббат Шатонёф, родственник матери. В 1711 г. В. окончил иезуитский коллеж (ныне лицей Людовика Великого) в Париже. Уже там он начал писать стихи. По окончании коллежа В. по настоянию отца был определен в Школу права, однако юридическая карьера его не привлекала. Аббат Шатонёф, сочувствовавший лит. увлечениям В., ввел его в аристократический круг. Отец, желавший отвлечь сына как от занятий лит-рой, так и от светских развлечений, выхлопотал ему место пажа при франц. посланнике в Нидерландах, но разгневавшийся посланника своим поведением В. был возвращен в Париж. В имени друга отца, где В. жил нек-рое время, услышав рассказы о кор. Генрихе IV, он начал работать над эпико-героической поэмой «La

Henriade» (Генриада) и замыслил исторический труд о внуке Генриха IV кор. Людовике XIV. В 1717 г. В. был обвинен в написании стихотворного памфлета против регента Франции герц. Филиппа Орлеанского и посажен на 11 месяцев в Бастилию, где написал трагедию «Oedipe» (Эдип) и продолжил работу над «Генриадой». При издании в 1718 г. «Эдипа» автор впервые подписался псевдонимом В. С постановки этой пьесы на сцене началась лит. слава В., однако ряд его следующих трагедий успеха не имел. Одновременно с трагедиями В. написал антихрист. поэму «Épître à Uranie» (Послание к Урании, 1722, изд. в 1732). В 1723 г. он издал в Гааге неоконченную «Генриаду», посвятив ее кор. Людовику XV. Во Франции «Генриада» была запрещена и конфискована, однако имела успех у публики: В. стали почитать одним из лучших поэтов современности. Скандальная ссора с влиятельным шевалье де Роганом стоила В. нового заключения в Бастилию (ок. 1726), после чего он получил разрешение уехать в Англию. Знакомство с политической жизнью, философией (Дж. Локк) и естествознанием (И. Ньютон) Англии сыграло важную роль в формировании мировоззрения В. Он снова напечатал «Генриаду», к-рая в короткий срок была переведена на англ., нидерланд., нем., лат. и частично итал. языки. Почитатель поэмы, ставивший ее наравне с произведениями Гомера и Вергилия, прусский кор. Фридрих II называл ее автора «король Вольтер». В Англии была написана бóльшая часть исторического труда «Histoire de Charles XII, roi de Suède» (История Карла XII, короля Швеции). Ок. 1728 г. В. возвратился во Францию. Он написал трагедию «Zaïre» (Заира, 1732), относящуюся к числу лучших его произведений в драматическом жанре. Англ. впечатления отразились в соч. «Lettres philosophiques» (Философские письма, др. название — Английские письма, изд. в 1733), к-рое во Франции было осуждено на сожжение, и «Elements de la philosophie de Newton» (Основы философии Ньютона, 1738). Выход в свет литературно-критической сатиры в стихах и прозе «Le temple du Goute» (Храм вкуса, 1733) вызвал очередной скандал. В. вынужден был покинуть Париж. Он поселился в замке Сире, принадлежавшем его подруге

маркизе де Шатле, где занимался науками и написал трагедии «Alzire» (Альзира), «Mahomet» (Магомет), «Merope» (Меропа), а также начал 2-й исторический труд «Siècle de Louis XIV» (Век Людовика XIV) и историко-философское соч. «Essai sur les moers des nations» (Опыт о нравах народов), работал над «Traité de métaphysique» (Метафизический трактат; при жизни В. не опубликован). В 1743 г. В. был послан с дипломатической миссией в Берлин, с к-рой блестяще справился, и приобрел благосклонность кор. Людовика XV, был приглашен ко двору, стал историографом (1745) и был принят в Королевскую академию наук (1746). Однако позднее отношения с двором испортились, и в 1750 г. В. по приглашению кор. Фридриха II переехал в Берлин. Разлад с прусским королем (1753) вынудил В. уехать из Пруссии. Он нашел пристанище в Швейцарии, где прожил в своих имениях почти до самой смерти. 50–60-е гг. были чрезвычайно плодотворными для В.: активное сотрудничество в «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера, завершение трактата «Essai sur les moers et l'esprit des nations» (Опыт о нравах и духе народов, 1756–1769), создание сочинений «Traité sur la tolerance» (Трактат о веротерпимости, 1763), «Dictionnaire philosophique» (Философский словарь, 1764–1769), «La philosophie de l'histoire» (Философия истории, 1765).

В февр. 1778 г. В. приехал в Париж на представление своей последней комедии «Irène» (Ирина), его приветствовали восторженные толпы людей. За 2 месяца до смерти он был принят в масонскую ложу «Девять сестер», основанную в 1769 г. астрономом Ж. Ж. Лаландом. В марте 1778 г. В. получил отпущение грехов, но после смерти архиеп. Парижский отказал в христ. погребении его тела. Панихида по В. была совершена в масонской ложе; его прах был тайно похоронен в аббатстве Сельер в Шампани, в 1791 г. перенесен в парижский Пантеон.

Хотя В., резко критиковавший и атеизм, и исторические религии, называл свои религ. взгляды теизмом, его позиция традиционно характеризуется как *деизм*. В. считал, что мир создан Творцом, Который, установив законы его функционирования («законы природы»), не вмешивается сверхъестественным образом



в его дела. В. отрицал наличие у людей врожденных знаний о существовании Бога: «Все люди рождаются с носом и пятью пальцами, но ни один из них не появляется на свет со знанием Бога» (Метафизический трактат. С. 231–232). Однако существование Бога, согласно В., может быть доказано. Он воспроизводит космологическое доказательство, заимствуя аргументы у постоянно высмеиваемого им *Фомы Аквинского*: из моего существования следует существование чего-либо; если что-то существует, то либо оно существует само по себе, либо существование дано ему др. существом; если то, что существует, существует само по себе, оно существует и всегда существовало с необходимостью: это и есть Бог; если же то, что существует, получило свое существование от др. существа, а это существо — от третьего, то цепь существ должна восходить к существу, к-рое существует само по себе, т. е. к Богу (Там же. С. 233). В. приводит также телеологическое доказательство существования Бога: «Когда я смотрю на часы... я заключаю, что некое разумное существо наладило пружины этого механизма... Точно так же, когда я наблюдаю пружины человеческого тела, я заключаю, что некое разумное существо устроило все эти органы...» (Там же. С. 232). По мнению В., «в мысли о существовании Бога есть свои трудности; однако в противоположной мысли содержатся просто нелепости...» (Там же. С. 241). Существование Бога, т. о., для В. не вопрос веры, к-рую он отождествлял с суевием, а неизбежный вывод разума.

В. отрицал к.-л. вмешательство Бога в дела мира, однако при этом допускал божественное происхождение морали: Бог наделил людей разумом и нравственными наклонностями; развиваясь, они приводят к появлению морали (Там же. С. 268–274). В. не принимал атеизм в качестве философской доктрины, считал его учением, ведущим к опасным социально-политическим последствиям, ибо, по его мнению, всякий социальный порядок основывается на религии. В этом контексте следует понимать известную его фразу: «Если бы Бога не было, его следовало бы выдумать». «Атеизм, — писал он, — весьма опасное чудовище, когда оно находится в тех, кто стоит у власти; он опасен и в кабинет-

ных ученых, пусть даже жизнь их вполне невинна, ибо из их кабинетов он может пробиться к должностным лицам; и, если атеизм не столь губителен, как фанатизм, он все-таки почти всегда оказывается роковым для добродетели» (Философский словарь. Атеизм. С. 645).

Все исторические религии с их догматами и обрядами представляют собой, согласно В., скопище суеверий, и причем не только противоразумных, но и опасных, поскольку религии порождают фанатизм, нетерпимость и войны (Назидательные проповеди. С. 394–395). Особенно резко В. критикует христианство: догматы о троичности Божественных Лиц, Боговоплощении, чудеса, почитание св. мощей неразумны и даже абсурдны, аскетизм противоречит человеческой природе, Библия полна вымыслов и к тому же дает многочисленные примеры безнравственного поведения, политика Церкви на протяжении столетий корыстна и всегда приводила к кровопролитию. В наибольшей степени враждебность В. к христианству выражена в сочинениях: «Examen important de Milord Bolingbroke» (Важное исследование милорда Болинброка, 1766), «Dieu et les hommes» (Бог и люди, 1769), «Les Lettres d'Amabed» (Письма Амабеда, 1769), «La Bible enfin expliquée» (Наконец-то объясненная Библия, 1776), «Histoire de l'établissement du christianisme» (История установления христианства, 1777), а также в комической поэме «La Pucelle d'Orleans» (Орлеанская девиственница, 1735, изд. в 1755), содержащей кощунственно приниженное изображение *Жанны д'Арк*. В. настаивал на отмене привилегий духовенства, ликвидации церковных судов, конфискации церковных земель и даже на полном уничтожении церковных структур (его лозунг — «Раздавите гадину», т. е. католич. Церковь), подготовил политику Французской революции в отношении религии и Церкви.

В. отвергал представление о Боге как о всемогущем и всеблагом Судье, основываясь на существовании в мире зла. Эта проблема затронута им в 25-м письме («Философские письма»), посвященном полемике с Б. Паскалем. В. признавал глубину защиты Паскалем христианства, но, не принимая догмата о *грехе первородном*, противореча-

щего деистическо-просвещенческому представлению о природе человека, обвинял его в пессимизме и мизантропии. Однако позднее, в «Le Poème sur le désastre de Lisbonne» (Поэма о гибели Лиссабона, 1755), В. столь же резко критиковал «оптимизм» Г. В. *Лейбница* в отношении всемогущества и милосердия Бога, игнорирующий, по его мнению, наличие, а часто и торжество в мире зла. В философской повести «Candide, ou l'Optimisme» (Кандид, или Оптимизм, 1759) В. стремился доказать несостоятельность лейбницеvской теории «предустановленной гармонии», оптимистической философии, стремящейся оправдать все несправедливости.

Отрицая христ. догматику, как и верования др. исторических религий, В. считал споры по догматическим вопросам бессмысленными, а преследования на религ. почве недопустимыми. Он активно выступал в защиту жертв религ. нетерпимости. Незадолго до смерти В. сформулировал свое итоговое исповедание: «Я умираю, преклоняясь перед Богом, любя моих друзей, не испытывая ненависти к моим врагам, отвергая суевие» (цит. по: *Poteau R. La religion de Voltaire. P., 1956. P. 448*).

Во 2-й пол. XVIII в. возникло вездущее направление общественной мысли — вольтерьянство, к-рое имело ярко выраженную антицерковную направленность и ставило своей задачей разрушить теологическое мировоззрение. Оно просуществовало до сер. XIX в.

Соч.: Oeuvres complètes / Ed. L. Moland. P., 1877–1885. 52 vol. Gen., 1968–1992. 135 vol.; Correspondance. Gen., 1953–1965. 107 vol.; рус. пер.: Избр. произв. М., 1956; Письма. М.; Л., 1956; Бог и люди: Ст., памфлеты, письма: В 2 т. М., 1961; Филос. повести. М., 1978; Метафизический трактат // Филос. соч. М., 1988. С. 227–274; Назидательные проповеди // Там же. С. 374–400; Филос. словарь // Там же. С. 620–716; Орлеанская девиственница. Тверь, 1997; История Карла XII, короля Швеции, и Петра Великого, имп. России. СПб., 1999.

Лит.: *Державин К. Н.* Вольтер. М., 1946; *Poteau R.* La religion de Voltaire. P., 1969; *Кузнецов В. Н.* Франсуа Мари Вольтер. М., 1978; *Заборов П. Р.* Рус. литература и Вольтер: XVIII — первая треть XIX в. Л., 1978.

Н. В. Шабуров

ВОЛЬФ [нем. Wolf] Иероним (15.08.1516, Гёттинген — 8.10.1580, Аугсбург), нем. ученый-филолог, издатель античных и средневеков. греч. лит. памятников, основатель герм. византиноведения. Окончил



гимназию в Нюрнберге; в 1537 г. получил место писца в Вюрцбургской архиепископии. В 1548 г. издал перевод Исократ на латынь, в 1549 г. перевод Демосфена. В нач. 50-х гг. стал секретарем и библиотекарем



Иероним Вольф.
Худож. Л. Розенбаум.
Медаль. XVI в.

семьи финансовых магнатов Фуггер в Аугсбурге, занимавшейся коллекционированием рукописей; с 1556 г. также городской библиотекарь Аугсбурга; с 1557 г. ректор городской гимназии. В 50-х гг. получил из Стамбула греч. рукописи визант. историков и начал готовить их к изданию с лат. переводом. В 1557 г. изданы 2 тома произведений визант. историографии: «Хроника» Иоанна Зонары и «История» Никиты Хониата. Затем выходят исторические сочинения Никифора Григоры (1561) и Лаоника Халкокондила (1566; только лат. перевод). Во введении к одному из томов В. опубликовал общий очерк истории Византийской империи, ставший первой попыткой описания этого исторического феномена в западноевроп. науке. Главной целью очерка было показать, как можно избежать ошибок «слабой» империи и как возможно использовать ее наследие в идеологическом противостоянии экспансии Османской империи в Европе. В. стремился создать корпус визант. авторов, к-рый охватил бы всю историю империи, но обстоятельства помешали этому. Деятельность В. способствовала пробуждению широкого общественного интереса к истории Византии как неотъемлемой части европ. истории и ее связи с проблемами XVI в. Труды его получили признание в Европе, перепечатывались во Франции и Италии. В 1575 г. В. издал каталог рукописей собрания Фуггеров (в наст. время часть коллекции рукописей Баварской гос. б-ки в Мюнхене).

Собрание книг, принадлежавших В. (700 томов), в наст. время хранится в б-ке г. Нойбург-ан-дер-Донау.

Лит.: Васильевский В. Г. Обзорение трудов по визант. истории. СПб., 1890; Husner F. Die editio princeps des Corpus historiae byzantinae // FS K. Schwarber. Basel, 1949. S. 143–162; Beck H.-G. Der Vater der deutschen Byzantinistik: Das Leben d. H. Wolf von ihm selbst erzählt. Münch., 1984.

П. И. Жаворонков

ВОЛЬФ [нем. Wolff] Христиан (Кристиан) (24.01.1679, Бреслау (ныне Вроцлав, Польша) — 9.04.1754, Галле), нем. философ, просветитель, рационалист.

Жизнь. Сочинения. В. изучал математику, физику и философию в ун-тах Йены и Лейпцига; в 1703 г. в Лейпциге защитил дис. «Всеобщая практическая философия», к-рая привлекла внимание Г. В. Лейбница. В 1706 г. В. по рекомендации Лейбница получил профессию в Галле; здесь после неск. лет преподавания математики и физики он одним из первых в Германии читал ряд курсов по философии на нем. языке вместо принятого лат. Особое недоволь-



Христиан Вольф.
Гравюра. XVIII в.

ство среди теологов вызвали лекции В. по рациональной теологии. Его обвиняли в рационализации основных положений христ. веры, ошибочном их толковании и безбожии. Многочисленные комиссии не подтвердили этих мнений. Однако в 1723 г. после абсурдного обвинения в оправдании дезертирства и распоряжения короля о немедленном изгнании В. из Пруссии и запрещении его книг он вынужден был срочно покинуть пределы королевства. Воспользовавшись старым приглашением, В. едет в Марбург, где получает должность профессора в ун-те, и здесь на протяжении мн. лет читает свои курсы.

Несмотря на относительно быстрый и полный пересмотр дела В. и настойчивые попытки вернуть его в Пруссию, только в 1740 г. по личному указу нового прусского кор. Фридриха Великого, считавшего В. своим учителем, он возвращается в Пруссию, в ун-т Галле, с к-рым оказалась связанной его последующая жизнь.

Основные сочинения В. на нем. языке: по логике — «Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit» (Разумные мысли о силах человеческого рассудка и правильном применении их к познанию истины, 1713); по метафизике и онтологии — «Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt» (Разумные мысли о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще, 1719); по этике и практической философии — «Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun...» (Разумные мысли о деяниях человека... 1720); по социологии — «Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen» (Разумные мысли об общественной жизни людей, 1721); на лат. языке: по теологии — «Theologia naturalis» (Естественная теология, в 2 т., 1736–1737); по космологии — «Cosmologia generalis» (Общая космология, 1731) и др. Кроме этих сочинений В. были написаны работы по натурфилософии, праву, математике, естественным наукам, физиологии, архитектуре, военному искусству и др.

В., крупнейшему представителю нем. Просвещения, принадлежит особое место в становлении национального самосознания немцев. Его попытка построения целостного мировоззрения, охватывающего все науки и ориентированного на практическую цель — достижение блага людей, при всей утопичности замысла и несовершенстве исполнения оказала положительное влияние на развитие не только нем. философии как самостоятельной ветви европ. философии, но и нем. образования и педагогики. Огромное количество работ, написанных В., принесло ему широкую известность и славу в Германии, где в одно время почти все университетские кафедры были заняты его учениками и последователями, а учащиеся занимались по его учебникам. Среди по-

следователей В., составивших вольфианскую школу, были известные философы Ф. Х. Баумейстер, А. Г. Баумгартен, И. Г. Винклер, И. К. Готшед и др. Учения В., относящиеся к пониманию философии как систематической науки, разделению вещей в себе и вещей для нас, чистого рассудка и разума, природной и метафизической (или нравственной) необходимости, априорного и апостериорного познания, нашли глубокую разработку в нем. классической философии. В. получил известность и в Европе, он был избран членом ряда европ. академий, в т. ч. и Российской, с к-рой его связывали тесные узы. По поручению имп. Петра I Алексеича, а впосл. имп. Екатерины I Алексеевны В. занимался приглашением иностранных ученых в Петербургскую Академию наук.

Однако слава В. оказалась недолговечной. Он не был оригинальным и глубоким философом и уже при жизни был забыт.

Мировоззрение В. складывалось под влиянием учений Аристотеля, схоластики, философов Нового времени — Ф. Бэкона, Р. Декарта, Б. Спинозы и др. Определяющее значение для формирования его философии имел Лейбниц, учение к-рого, известное по немногочисленным публикациям и переписке, было систематизировано В. и подвергнуто логической схематизации в духе схоластики. Закрепившееся за этой философией имя «лейбнице-вольфианская» к великому предшественнику имеет весьма отдаленное отношение; наиболее сложные концепции Лейбница — учение о монадах и предустановленной гармонии — В. были не поняты и вульгарно истолкованы.

Учение. Подобно мн. представителям европ. Просвещения, В. рассматривал развитие знания в качестве необходимого условия человеческого прогресса, а философию как универсальную науку о сущем, призванную обеспечить разработку и развитие наук посредством исследования оснований знания и самого бытия. Склонный ко всякого рода логическим делениям и классификациям, В. примыкает к традиц. разделению наук по способностям познания и желания (*vis repraesentativa* и *vis appetitiva*), соответственно различает теоретические и практические науки и воспроизводит характерную для схоластики (в особенности для Ф. Суареса) схе-

му деления теоретических наук на общую метафизику (*methaphysica generalis*) и специальную метафизику (*methaphysica specialis*) с последующим разделением последней на рациональную психологию, рациональную теологию и рациональную космологию (*psychologia rationalis*, *theologia rationalis*, *cosmologia rationalis*); все эти науки В. относит к высшей познавательной способности человека — разуму и считает их априорными (внеопытными). К ним же, но уже в качестве практических наук принадлежат этика, политика, экономика. В свою очередь науки теоретические а priori, в частности рациональная психология и рациональная космология, у В. дополняются науками практическими а posteriori, т. е. опирающимися на опытное знание, — эмпирической психологией и естественными науками, а науки практические а priori — этика, политика и экономика — связаны с технологией (или эмпирической деятельностью) как с наукой практической а posteriori.

В системе философского знания В. особое место отводил логике, соблюдение требований к-рой обязательно для всех наук, теоретических и практических. Фундамент логики В. составляют 2 ее закона — закон противоречия, известный со времен античности, и закон достаточного основания, обоснованный Лейбницем, — а также логическая дедукция, правильное использование к-рой является необходимой предпосылкой знания. Теория познания у В. носит декларативный характер и изложена лишь в общих чертах; он различал познание философское (внеопытное), историческое (опытное) и математическое (доказательное). Хотя к общим принципам познания вещей у В. наряду с законами логики имеют отношение учения о *возможности и действительности*, ясности и отчетливости истины, доказательности и последовательного выведения одних положений из др., однако эти принципы В. применял не столько для познания вещей, сколько для изложения уже готовых результатов геометрическим способом (подражая в изложении материала Спинозе). К тому же В., с одной стороны, пользуется законами логики и логическими категориями как уже известными при описании бытия, с др. — выводит их из самого бытия.

К важнейшим метафизическим постулатам в философии В. принадлежит восходящее к философии Декарта понимание души в связи с проблемой сознания. В. исходит из понимания души как бессмертной и нематериальной сущности, способной представлять мир, и близок к отождествлению души и сознания. Свою «Метафизику» В. начинает с опирающегося на самосознание души доказательства «нашего существования»; он пишет: «Кто сознает себя в качестве отрицающего или подвергающего сомнению — тот существует (*ist*)» (С. 238); вместе с тем не «я», а сознанию души отводится основная роль, оно полагается в качестве необходимого условия логики и познания. В. не дает самостоятельного анализа сознания, он рассматривает сознание, не проводя принципиальных различий между логическими и психологическими аспектами познания; не разделяя учение Лейбница о монадах как представляющих субстанциях, он возвращается к учению о дуализме души и тела; отличает (по Декарту) ясные и отчетливые мысли (понятия) от темных, но сам процесс образования понятий сводит к внешним телесным воздействиям на наше тело, т. е. ощущениям, и относит их к мыслям.

Источником истинного знания В. считал внутренний опыт, к-рый понимался им как «внимание» к собственным ощущениям; многократно удостоверяемое соответствие между суждениями о вещах и самими вещами определялось им как достоверность опыта. В. различал следующие способности души: чувственность, воображение, рассудок (*Verstand*) и разум (*Vernunft*), однако связь между способностями души намечена в его философии только в общих чертах. Рассматривая рассудок как способность «представлять возможное» (С. 264), В. специфику рассудка видел в отчетливости получаемых знаний, а разума — в «искусстве делать выводы» (С. 269), понимать связь между истинами и продвигаться вперед, заключая от известных истин к неизвестным. В самом сознании В. устанавливал границу между внешним и внутренним миром, вещами в себе и вещами для нас, но не приводил убедительных оснований для подобного разделения; он считал вполне достаточным указание на то, что

вещи вне нас сознаются всегда нашей душой как находящиеся вне нас. В конечном счете сознание В. понимал упрощенно, всего лишь как средство воспроизведения онтологических понятий и категорий.

Исходным пунктом философского исследования сущего у В. была вещь (Ding), к-рую он трактовал как то, «что возможно, — существует ли оно действительно или нет» (С. 241). Понимая пространственно-временной мир механистически, как совокупность вещей («машину»), подчиненную строгой необходимости и целесообразности, В. из причинно-следственных связей, существующих между вещами мира, выводил следующие категории сущего: основание (Grund), причину (Ursache), сущность (Wesen) и далее весьма искусственно — необходимое и возможное, пространство и время, конечное и бесконечное, субстанцию, силу и действующую причину и др.

Учение В. о Боге, несмотря на ссылки на Свящ. Писание и попытки его толкования, имеет крайне отвлеченный схоластический характер и представляет собой наиболее уязвимую часть его системы. Применительно к задачам собственной философии В. приводит космологическое, телеологическое и онтологическое доказательства бытия Бога, к-рые позволяют ему видеть в Боге беспредпосылочное начало всех вещей, основание природного и нравственного миропорядка. В общем учении о Боге, конструируемом В. из логических понятий, Бог рассматривается как «всесовершеннейший дух» (allervollkommenste Geist) и «мировой мудрец» (Welt-Weiser), к-рый обладает способностью представления, рассудком, наивысшим разумом, свободной волей и «высшей степенью удовольствия» (Vergnügen), сознает и познает Себя. Хотя В. понимает Бога в качестве Творца мира, полное отождествление законов мира с Божественными целями и намерениями делает Бога зависимым от мира, ограничивает Его свободу и всемогущество, подчиняет Его господствующей в мире необходимости. В. принципиально не отвергает возможность чуда в мире, но в его целесообразно устроенном мире («машине») для чуда не остается места. В стремлении рационализировать христ. веру, как и все области жизни, В. доходит до убеждения, что Свящ. Писание не содер-

жит ничего такого, что не может быть познано самостоятельными усилиями человеческого ума.

В. в России. Философия В. получила широкое распространение в России. В нояб. 1736 г. в Марбург на учебу к В. прибыли из России 3 студента, в их числе М. В. Ломоносов, к-рый с похвалой отзывался о лекциях В. по философии, физике и механике. В. в письме к барону И. А. Корфу писал об «успехах в науках» Ломоносова (*Менишуткин*. С. 21). По возвращении в Россию Ломоносов издал переведенную им «Вольфианскую Экспериментальную физику» (СПб., 1746), после к-рой были опубликованы еще неск. работ В., среди них единственная философская (до нач. XXI в.) — «Логика» (СПб., 1765).

С сер. XVIII до 1-й четв. XIX в. по учебникам и книгам вольфианцев Баумейстера, И. Я. Бруккера, Винклера велось преподавание в семинариях и Духовных академиях, а затем и в ун-тах России (см. работы прот. Владимира Мустафина, О. Е. Кошелевой, Б. Н. Морозова), при этом только «Метафизика» Баумейстера в период с 1764 по 1830 г. была напечатана не менее 8 раз. Вольфианство не могло не оказать влияние на развитие рус. философии. Положительные и отрицательные аспекты этого влияния рассматривались в работах А. И. Галича, С. С. Гогоцкого, Ал-др. И. Введенского, Э. Л. Радлова, Г. Г. Шпет в кн. «История как проблема логики» отказывается от традиц. критики рационализма В., обсуждает проблему отношения философии В. и Канта. Вехой в изучении вольфианства стал коллективный труд «Вольф и философия в России», изданный в 2001 г. (А. В. Панибратцев, В. А. Жучков, А. И. Абрамов, В. Ф. Пустарнаков, И. П. Фарман).

Соч.: *Gesammelte Werke* / Hrsg. und bearb. v. J. Ecole u. a. Abt. I (Deutsche Schriften. Bde 1–23; соч. на нем. яз.), Abt. II (Lateinische Schriften. Bde 1–37; соч. на лат. яз.). Hildesheim: N. Y., 1962–1997; *Разумные мысли о силах человеческого разума и их исправном употреблении в познании правды*. СПб., 1765; *Метафизика* / Пер. В. А. Жучкова // *Христиан Вольф и философия в России*. СПб., 2001. С. 227–358; *Онтология: (Введ. и пролегомены)* / Пер. А. В. Панибратцева // Там же. С. 359–374. Лит.: *Герье В. И.* Лейбниц и его век. СПб., 1868–1871. 2 т.; *Heilemann P. A.* Die Gotteslehre des Chr. Wolff. Lpz., 1907; *Менишуткин Б. Н.* М. В. Ломоносов: Жизнеописание. СПб., 1911; *Шпет Г.* История как проблема логики. М., 1916. Т. 1. С. 200–215; *он же.* Очерк раз-

вития русской философии. Пг., 1922. Ч. 1; *Радлов Э.* Очерк рус. филос. лит-ры XVIII в. // *Мысль*. 1922. № 2. Ч. 1; *Wundt M.* Chr. Wolff und die deutsche Aufklärung. Stuttgart, 1941; *Bissinger A.* Die Struktur der Gotteserkenntnis: Stud. z. Philosophie Chr. Wolffs. Bonn, 1970; *Freising W.* Metaphysik und Vernunft: Das Weltbild von Leibnitz und Wolff. Lüneburg, 1986; *Мустафин В., прот.* Философские дисциплины в СПбДА // БТ. 1986. Юбил. сб.: 175-летие ЛДА. С. 269–280; *Arndt H.-W.* Chr. Wolff's Verhältnis zu Leibnitz. Weimar; Hdlb., 1987; Chr. Wolff: 1679–1754: Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung: mit einer Bibliogr. d. Wolff-Literatur / Hrsg. W. Schneiders. Hamburg, 1990; *Кошелева О. Е., Морозов Б. Н.* Незвестные рус. учеб. курсы философии сер. XVIII в. // *Ист.-филос. ежег. М.*, 1991. С. 53–74; *Жучков В. А.* Метафизика Вольфа и ее место в истории Новой философии // *Христиан Вольф и философия в России*. СПб., 2001. С. 8–106.

А. А. Т.

ВОЛЬФГАНГ [нем. Wolfgang; лат. Wolfkangus] (ок. 920, Пфуллинген?, Сев. Швабия — 31 окт. 994,



Вольфганг, еп. Регенсбургский.
Гравюра (Shedel H. Libes
chronicarum. 1493)

Пупшинг, близ Линца), св. (пам. зап. 31 окт.), еп. Регенсбургский. Источниками сведений о жизни В. являются 2-я кн. сочинений Арнольда Санкт-Эммерамского († до 1050) о св. *Эммераме* и *Житие Вольфганга*, написанное до 1062 г. *Отлохом Санкт-Эммерамским*.

В 7 лет В. был отдан на воспитание в монастырскую школу Райхенау. Там он познакомился с Генрихом, младшим братом еп. Вюрцбургского Поппона. Свое обучение В. продолжил в школе при Вюрцбургском соборе, где преподавал известный в то время грамматик Стефан из Новары. После назначения Генриха архиепископом Трира (956) В. последовал за ним и получил должность капеллана, Генрих видел в нем своего преемника. Однако после смерти наставника В. удалился в



мон-рь Айнзидельн (965) и был рукоположен во пресвитера св. *Ульрихом* (Удальрихом), еп. Аугсбургским. После рукоположения В. с позволения аббата отправился с миссионерской поездкой в Венгрию (971).

25 дек. 972 г. герм. имп. *Оттон I* по совету *Пильгрима*, еп. Пассау, назначил В. на вакантную епископскую кафедру в Регенсбурге. Став епископом, В. активно выступал за строгое соблюдение аскетических норм общежития монахов и каноников в духе постановлений Ахенского Собора 816 г. В. основал жен. бенедиктинский мон-рь св. Павла (Миттельмюнстер) в Регенсбурге, поставил во главе мон-ря св. Эммерама Рамвольда из мон-ря св. Максимиана в Трире, сторонника монастырской реформы, предпринятой по образцу аббатства *Горце*. В. отменил практику одновременного замещения епископской кафедры и должности аббата мон-ря. Он пытался разделить земельные владения между соборной церковью и мон-рем, дал согласие на выделение чеш. земель из Регенсбургского еп-ства в самостоятельное еп-ство Пражское (973).

Во время восстания баварского герц. Генриха против имп. *Оттона II* В. выступил на стороне императора. В 978 г. он принял участие в походе императора против западнофранк. кор. Лотаря, а в 980–983 гг. участвовал в Итальянском походе *Оттона II*. Был воспитателем буд. герм. имп. *Генриха II*.

В. похоронен в ц. св. Эммерама в Регенсбурге. В 1052 г. канонизирован папой *Львом IX*, особо почитается на юге Германии, в частности в Баварии. В наст. время наиболее популярным местом паломничества является мест. Санкт-Вольфганг в В. Австрии.

Ист.: *Arnold Emmeramensis. De miraculis beati Emmerami liber unus. De memoria beati Emmerami et eius cultorum alter liber* // BHL, N 2541; MGH. SS. Vol. 4. P. 543–574; ActaSS. Nov. Vol. 2. Pt. 1. P. 558–565; *Otloh Emmeramensis. Vita Wolfkangi* // BHL, N 8990; PL. 146. Col. 391–422; MGH. SS. Vol. 4. P. 525–542; ActaSS. Nov. Vol. 2. Pt. 1. P. 565–583.

Лит.: St. Wolfgang: 1000 Jahre Bischof von Regensburg. Regensburg, 1972; *Zinnhobler R., Pfarl P., Pfarl W.* Der hl. Wolfgang. Linz, 1975; Das Sakramentar-Pontifikale des Bischofs Wolfgang von Regensburg / Hrsg. K. Gamber, S. Rehle. Regensburg, 1985; *Schweiger G.* Der hl. Wolfgang. Regensburg, 1989. S. 93–107.

А. В. Цурасов

ВОЛЬФРЕД [Вольквард, Ульффрид; лат. *Wolfrerus, Wolwardus, Ulfridus*] († 1029), сцмч. (пам. зап.

18 янв.), один из просветителей Швеции, продолживший дело христианизации страны после не вполне удачной миссии св. *Ансгара* в 1-й пол. IX в. В. происходил из Англии, но ради проповеди Евангелия отправился в Сев. Германию. Унван, архиеп. Гамбургский (1013–1029), рукоположил В. во епископа и направил к полабским славянам. Оттуда В. перешел в Швецию, где был радушно встречен кор. Олавом Шётконунгом, к-рый содействовал святому в его миссии. Проповедь В. вызывала сопротивление язычников, и однажды, после того как В. изрубил секирой идола бога *Тора*, местные жители набросились на В. От полученных ранений В. скончался, его тело было сброшено в болото.

Ист.: ActaSS. Ian. T. 2. P. 210; *Adamus Bremensis. Gesta pontificum Amburgensis ecclesiae.* 44 // PL. 146. Col. 533.

Лит.: *Caraffa F.* Ulfrid // BiblSS. Vol. 12. Col. 793–794.

Д. В. Зайцев

ВОЛЬФСИНДА [лат., нем. *Wolfsindis*] (кон. VII — нач. VIII в.), мц. (пам. зап. 2 сент.), св. дева из Райсбаха (близ Дингольфинга, Бавария). Имя В. встречается в поминальном списке мон-ря Вессобрунн 935 г. в мартирологе *Ноткера Зауки* из того же мон-ря. Сохранилось неск. житий В., но их сведения носят по преимуществу легендарный характер и во многом противоречат друг другу. Согласно одному житию, В., дочь маркграфа Варта, была сожжена своим отцом-язычником за то, что исповедовала христ. веру. В др. житии рассказывается, что В., желая жить в целомудрии, отказалась от брака с неким полководцем баварских герцогов, к-рый из мести умертвил ее. Поиски мощей В. в Райсбахе, предпринимавшиеся в 1827 и 1893 гг., не увенчались успехом, скорее всего мощи были утрачены во время *Тридцатилетней войны* 1618–1648 гг.

В. является одной из самых почитаемых святых в Баварии. Ежегодно в воскресный день, предшествующий дню ее памяти, устраиваются торжественные религ. процессии в честь В. В Райсбахе, на месте, где, по преданию, она пострадала, находится целебный источник, вода к-рого излечивает болезни глаз. В 1816 г. над источником была построена капелла, заменившая находившуюся здесь прежде колонну.

В иконографии атрибутами В. являются пальмовая ветвь, символ

мученичества, и корона на голове — символ девства. Известна деревянная статуя В. из Дирнайха (близ Райсбаха), созданная в 1510–1520 гг.

Лит.: *Rosenthal-Dühr A., Markmiller F.* Die hl. Wolfsindis in Reischach: Fakten, Legende, Kult. [Münch.], 1951. Dingolfing, 1991 [с указ. ист.]; *Kunze K.* Wolfsinde a Reischach // BiblSS. Vol. 12. Col. 1344–1345.

Д. В. Зайцев

ВОЛЯ [греч. θέλημα, θέλησις; лат. *voluntas, velle*], сила, неотъемлемо присущая природе разумного существа, благодаря к-рой оно стремится достигнуть желаемого.

В Свящ. Писании понятие В. имело следующие основные смыслы: В. Божия, выражающаяся в промышленности о всем творении и приведении его ко спасению (Пс 32. 11; 39. 9; 142. 10; Ис 53. 10; Прем 9. 13; Мф 6. 10; 12. 50; 26. 39, 42; Мк 3. 35; 14. 36; Лк 11. 2; 22. 42; Ин 4. 34; 5. 30; 6. 38–40; Деян 13. 22; Рим 9. 19; 12. 2; Евр 10. 7, 9); В. как сила или свойство человеческой души (Пс 1. 2; Ис 58. 3; Дан 11. 3; 2 Петр 1. 21; Рим 8. 20; 1 Кор 7. 37). У отцов Церкви слово «В.» употреблялось преимущественно в библейском смысле, т. е. для обозначения заповедей и Промысла Божия (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 20; *Ign. Eph.* 1; *Clem. Alex.* Protrept. XII 120. 4–5 и др.): из послушания В. Отца Сын Божий стал человеком и претерпел страдания (*Meliton.* Pasch. 551; *Iust. Martyr.* I Apol. 63; *Clem. Alex.* Paed. I 2. 4); В. наделен и человек. Для сцмч. *Иринея*, еп. Лионского, человеческая В. (θέλησις) тождественна способности человеческой души к самоопределению (ἀντεξούσιος) (*Fragmenta deperditorum operum.* 5 // *Iren.* Adv. haer. Vol. 2), а для *Дидима Слепца* она предшествует всякому действию (*Fragn. in Ep. ad Rom. (in catenis).* 5 // *Staab K.* Pauluskommentar aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt. Münster, 1932).

В ходе арианских споров категория В. стала ключевой в полемике свт. *Афанасия I Великого* с *Арием* (*A. Dihle.* P. 116). Последний ставил на один уровень такие действия Отца, как создание мира и рождение Сына, что приводило его к ложному заключению, что Сын сотворен подобно остальному миру. Свт. Афанасий, проводя различие между творением и рождением, привлекал с этой целью категорию В. Сотворение Отцом мира отличалось от предвечного рождения Сына тем,



что в 1-м задействована В. Отца, а 2-е осуществляется без участия Его В. (*Athanas. Alex. Or. contr. arian. // PG. 26. Col. 72*). Свт. Григорий, еп. Нисский, рассматривал В. в связи с учением о стремлении человека к совершенству и полному познанию истины. Хотя совершенство и истина в своей полноте остаются для человека недостижимыми, его не оставляет неутолимое желание достигнуть их. Это желание есть самостоятельная волевая сила. В. для свт. Григория, т. о., является свободным движением (*κίνησις — Greg. Nyss. Quod non sint tres dei // PG. 45. Col. 128; Adv. Maced. // Ibid. Col. 1317; αὐτεξούσιος κίνησις — In Eccl. 6 // Ibid. 44. Col. 725*).

Наибольшее развитие христ. учение о В. получило в ходе богословских споров о волях Христа, протекавших в VII в. Тогда возникло противостояние между 2 догматическими партиями: сторонников одной В. во Христе (монофелиты) и двух В. (дифелиты). Наибольший вклад в богословское осмысление категории В. в этот период внес самый яркий представитель дифелитской партии, прп. Максим Исповедник. Он предложил неск. определений, относящихся к понятию В., в частности провел различие между В. как свойством природы (*θέλησις* или *θέλημα*) и объектом воления (*θελητόν* или *θεληθέν*). Прп. Максим иллюстрировал данное различие на примере Бога и святых, к-рые хотя и имеют один и тот же объект воления — спасение мира, при этом сохраняют свои В. различными. Различие это состоит в том, что божественная В. является по своей природе спасающей, а человеческие В. — спасаемыми (*Maximus Conf. Opusc. // PG. 91. Col. 21–28*). Прп. Максим развил данное различие с целью показать, что направленность человеческой и божественной В. Христа на одну и ту же цель не смешивает их в единую В.

Вместе с прп. Максимом Исповедником значительный вклад в осмысление категории В. с богословской т. зр. внес прп. Анастасий Синаит. В. для него есть устремленность разумной сущности к тому, что для нее желательно (*Anast. Sin. Nodagos // PG. 89. Col. 61*). Этимологически слово «В.» (*θέ-λημα*) означает, что природы стремятся (*θέ-ειν*) к тому, что для них желательно (*Ibidem*). Прп. Анастасий, как и проч.

дифелиты, приписывал В. природе. Единую В. разумной природы он при этом рассматривал как совокупность «вторичных» В., также принадлежащих природе и ассоциированных с различными ее свойствами. В частности, среди таких вторичных В. божественной природы он различал провиденциальные (*προνοητικά — Anast. Sin. Opusc. P. 118; ср.: Aegor. CH. XIII 3, 4; DN. IX 9*), духовные (*νοερά — Opusc. P. 118; ср.: Aegor. DN. I 4, 5; II 7*), обучающие и наказующие (*παιδευτικά — Opusc. P. 118*), повелевающие (*προστακτικά*), превозносящие (*παρινετικά*) и утешающие В. (*παρακλητικά θελήματα — Ibidem*). Все эти вторичные В. охватываются общей В. естества, к-рую прп. Анастасий называет «охватывающей» (*περικεκτικὴ θέλησις*), «всеохватывающей» (*παρικεκτικώτατον θέλημα*), «самой общей» (*γενικώτατον*) и «самой главной» (*κυριώτατον — Ibidem*).

Споры о волях Христа велись преимущественно в терминах аристотелевской логики, среди к-рых главное место занимали категории частного и общего бытия. В христ. богословии данные категории назывались ипостасью и сущностью (или природой, хотя сущность и природа не всегда рассматривались как синонимы) соответственно. Прп. Максим Исповедник наряду с термином «ипостась» применял по отношению к частному бытию также выражение «способ существования» (*τρόπος ὑπάρξεως*), т. е. конкретный, частный способ реализации природы; а к общему бытию — наименование «логос», т. е. принцип, значение или определение, природы, общий для всех частных сущностей, участвующих в одной природе (см.: *Louth. Maximus. P. 51*). Для прп. Максима категории частного и общего бытия имели универсальный характер и были применимы к волям. Он проводил различие между общей В. (*ἀπλῶς θέλειν — Maximus Conf. Disp. Prg. 292* или *πεφωκέναι θέλειν — Opusc. // PG. 91. Col. 48; Disp. Prg. 293*) и частной В. (*πῶς θέλειν — Disp. Prg. 292–293*), относя 1-й вид к природе, а 2-й — к ипостаси. 2-й вид В. — частный — не был для него В. в собственном смысле, но лишь способом осуществления общей (природной) В.

Основной вопрос монофелитских споров состоял в том, считать ли частную (ипостасную) В. Христа

реально существующей. Монофелиты, т. е. сторонники учения о единой В. Христа, полагали, что Христос имел частную ипостасную В. (см., напр., исповедание осужденного VI Вселенским Собором Антиохийского патриарха Макария: «Исповедую... единую ипостасную волю единого Господа нашего Иисуса Христа (*ἐν θέλημα ὑποστατικὸν ἐπὶ τοῦ ἐνὸς κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*)» — *АСО II. Vol. 2 (1). P. 216; ДВС. Т. 4. С. 86*), к-рая и была Его единой В. При этом они иногда признавали во Христе две природные В., к-рые подчинялись ипостасной В. Тезис их правосл. оппонентов — дифелитов — состоял в том, что частной (ипостасной) В. как таковой Христос не имел — у Него были лишь две природные В., к-рые имели единый образ существования. Православные отрицали также т. н. гномическую В. (*γνομικὸν θέλημα*) во Христе — понятие, введенное изначально монофелитами, к-рые отождествляли его с ипостасной В. Христа. Правосл. полемистам против монофелитства, и прежде всего прп. Максиму Исповеднику, в опровержение этой теории довелось развивать правосл. интерпретацию гномической В.

Прп. Максим отвергал наличие во Христе гномической В., господствующей над Его природными В. В доказательство этого он выдвигал целый ряд аргументов. Во-первых, ипостасная В. не может быть источником для других — природных — В., поскольку ни одна В. не может происходить из др. В. Во-вторых, она будет отличаться от В. Отца и в таком случае в Св. Троице будет не одна, но две, три или даже четыре В. Наконец, наличие гномической В. во Христе делало бы Его обыкновенным человеком в несторианском смысле, поскольку Христос тогда был бы способен ошибаться, ибо гномическая В., т. е. основывающаяся на «мнении» (*γνώμη*) — выборе того, что представляется лучшим, — часто сопровождается неведением, сомнениями и исключаящими друг друга оценками. По этой причине она не может приписываться Христу, Который в отличие от простых людей не имел необходимости выбирать между добром и злом, ибо его природная В. была всегда устремлена к добру. Христос не сомневался, но всегда знал, желал и делал то, что является благом. Од-

нако в ранних произведениях прп. Максим признавал во Христе наличие «мнения», при условии что оно является бесстрастным и не противоречит природе (*Orationis dominicae expositio* // PG. 90. Col. 877; см. также: *Quaest. ad Thalas.* 313).

Отвергая во Христе наличие особой ипостасной, или гномической, В., правосл. богословы одновременно считали единого Христа, т. е. прежде всего Его Ипостась, единым субъектом обеих природных В. Так, прп. *Иоанн Дамаскин*, суммируя предыдущую традицию по данному вопросу, пишет: «Один и тот же (Христос), будучи единосущным Отцу, вольно (αὐτεξουσίως) желает и действует как Бог, будучи же единосущным также нам, желает и действует как человек» (*Ioan. Damasc. De fide orth.* III 13). Он говорит о Христе как о едином волящем субъекте (εἰς ὁ θεῶν — *Ibid.* II 22; III 14; ср.: АСО II. Vol. 2 (1). P. 442; ДВС. Т. 4. С. 149; АСО II. Vol. 1. P. 344; ДВС. Т. 4. С. 123; *Maximus Conf. Disp. Pуг.* 289).

Саму же В., а также тесно связанную с ней энергию (действие) правосл. богословы относили к природе и рассматривали их в качестве природных свойств, как об этом писал прп. Максим Исповедник: «Отцы утверждали, что... один и тот же (Христос) является видимым и невидимым, смертным и бессмертным, тленным и нетленным, осязаемым и неосязаемым, сотворенным и несотворенным. Согласно такому же благочестивому образу понимания, они также верно учили, что один и тот же имеет две воли» (*Maximus Conf. Disp. Pуг.* 300). Прп. Анастасий Синаит иногда называл В. и действия «волевыми» (θελητικόν) и «энергийными» (ἐνεργητικόν) свойствами души (*Anast. Sin. De creat. hom.* III 4). Он также говорил о волевой силе (θελητικὴ δύναμις) и существенной и животворящей энергии (οὐσιώδης, ζωτικὴ, ζωποιοῦς ἐνέργεια) как о разумных свойствах (λογικὰ ἰδιότητες) человеческого естества (*Opusc.* P. 121). Для него человеческая В. и энергия были небесными свойствами души, данными Богом (*Ibid.* P. 155).

Будучи природным свойством, В. для дифелитов была неразрывно связана с др. природным свойством — действием (ἐνέργεια). Так, свт. *Софроний I*, патриарх Иерусалимский, утверждал, что Христос действовал тогда только, когда Сам этого хотел,

но не по природной необходимости (АСО II. Vol. 2 (1). P. 450; ДВС. Т. 4. С. 150), что указывает на неразрывную связь между Его действиями и волями. Также Максим Аквилийский на Латеранском Соборе 649 г. рассматривал действие и В. в тесной связи друг с другом, называя действия «волевыми» (θελητικῆ — АСО II. Vol. 1. P. 334).

Поскольку В. является одним из природных свойств, к ней относится «общение свойств» (*communicatio idiomatum*) двух природ Христа. Как и проч. природные свойства, воли двух природ Христа также имеют общение между собой (*communicatio voluntatum*). Подобно природным свойствам, *communicatio voluntatum* не предполагает, что В. претерпевают к.-л. изменения или смешение (*Maximus Conf. Disp. Pуг.* 297).

Две В. Христа как свойства Его природ относятся друг к другу таким же образом, что и природы, и образ их соединения отражает образ соединения природ. Поэтому человеческая и божественная В. соединены во Христе «нераздельно, неизменно, неотделимо, неслиянно», — согласно оросу VI Вселенского Собора (АСО II. Vol. 2 (2). P. 774; ДВС. Т. 4. С. 221), к-рый в данном случае воспроизводит формулировку ороса Халкидонского Собора.

В отличие от дифелитов монофелиты верили, что Христос имеет только одну В., к-рая для них исключительно божественна и лишена какого бы то ни было человеческого элемента. Они не рассматривали В. как смешение или синтез божественного и человеческого элементов и никогда в отличие, напр., от энергии не называли ее богомужной (см. ст. *Богомужное действие*). Единая В. для них оставалась простой и несмешанной и всецело относилась к божеству.

Монофелиты, как и дифелиты, были последователями Халкидонского Собора и безоговорочно принимали две природы во Христе. При этом человеческая природа Христа для них не имела своей собственной — человеческой — В. По этой причине монофелиты предпочитали называть человеческое естество Христа «одушевленной плотью» (ἐψυχωμένη σὰρξ), подчеркивая тем самым, что оно лишено собственной В., к-рая была замещена божественной В. (см. письмо

К-польского патриарха Павла — АСО II. Vol. 1. P. 200; ср. *Anast. Sin. Opusc.* P. 146).

Человеческая природа Христа для монофелитов, будучи лишенной собственной В., направлялась и управлялась божественной В. или «мановением» (νεῦμα — АСО II. Vol. 1. P. 160; ср.: *Ibid.* P. 200; Vol. 2 (1). P. 224; ДВС. Т. 4. С. 88; ср. *Maximus Conf. Disp. Pуг.* 297; ср. *Anast. Sin. Opusc.* P. 106). Дифелиты также соглашались с тем, что человечество Христа направлялось божественной В. В частности, прп. Максим Исповедник использовал картину тела, к-рое движется душой, с тем чтобы проиллюстрировать человечество Христа, движимое божеством (*Ambigua* // PG. 91. Col. 1049, 1056). При этом православные делали существенную оговорку, что человечество не лишалось собственной В., к-рая была полностью подчинена В. божественной (*Maximus Conf. Disp. Pуг.* 297).

Для монофелитов факт, что человеческая природа направлялась божественным «мановением», исключал любую возможность конфликта между человечеством и божеством во Христе. Если бы во Христе, по их мнению, сосуществовали божественная и человеческая В., тогда такой конфликт был бы неизбежен. В этом состоял наиболее распространенный аргумент в защиту единой В., приводимый практически во всех монофелитских текстах (*Ibidem*). Исходя из этого, монофелиты интерпретировали Гефсиманскую молитву Христа, в к-рой проявилась Его человеческая В. «Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты» (Мф 26. 36–46; Мк 14. 32–42): борение Христа в Гефсиманском саду для них представлялось иллюзорным (АСО II. Vol. 1. P. 200–202) и воспринималось как нравственный урок и образец для подражания (*Ibid.* Vol. 2 (2). P. 552; ДВС. Т. 4. С. 177).

Для православных, однако, такое истолкование было неприемлемым. Максим Аквилийский заявлял на Латеранском Соборе, что один и тот же Христос таинственным образом соединял в Себе желание пострадать и избежать страданий. Эти желания, одно из к-рых принадлежало божеству, а др. — человечеству, не противоречили друг другу, но таинственным образом сосуществовали

во Христе (АСО II. Vol. 1. P. 346–348). Согласно прп. Максиму Исповеднику, для сотворенных вещей естественным является стремиться к жизни и избегать смерти. Поэтому во Христе Его человеческая В. естественным образом пыталась избежать смерти. Такое стремление было проявлением не непослушания В. Божией, но полного соответствия человеческой В. Христа естественному порядку вещей, заложенному Богом. Страх (δειλία), к-рый испытывал Христос, отличался от греховного страха, обитающего в падшей человеческой природе. Это естественный страх (κατὰ φύσιν), направленный против всего, что угрожает целостности и жизни естества, тогда как греховный страх является противоестественным (παρὰ φύσιν) (*Maximus Conf. Disp. Pуг. 297*; см. также: *Anast. Sin. Opusc. P. 99*). В Гефсиманской молитве Христос показал, что Его человеческая В. находилась в полном послушании божественной В., несмотря на естественный страх, вызванный отвращением к смерти (*Maximus Conf. Opusc. // PG. 91. Col. 65–69*).

По убеждению монофелитов, Христос не мог иметь человеческой В., поскольку такая В. была бы подвержена греху и тлению (ар. *Anast. Sin. Opusc. P. 74*). Монофелиты считали человеческую В. «плотской» (σαρκικόν — АСО II. Vol. 2 (1). P. 216; ДВС. Т. 4. С. 86), «злой» (πονηρά) и даже «бесовской» (διαβολικόν — ар. *Anast. Sin. Opusc. P. 62*).

Дифелиты не отрицали того, что поврежденная человеческая природа вместе с ее В. направлена против божественной природы и соответственно В. Во Христе, однако, ни человеческая природа, ни Его В. не повреждены грехом. В своем естественном состоянии (κατὰ φύσιν), свободном от действия греха, человеческая В. не может быть противоположна божественной В.; по прп. Максиму Исповеднику, «что естественно и безукоризненно, то не противостоит одно другому» (*Opusc. // PG. 91. Col. 236*). Только то, что противно природе (παρὰ φύσιν), противостоит В. Божией. Поэтому Христос, Который как человек желал и действовал в согласии с природой, не мог иметь никакого противостояния воле.

Христос, приняв падшую и направленную против естества и В. Божией человеческую В., исцелил

ее от греха. Если бы Христос не имел человеческой В., как утверждали монофелиты, тогда на нее не распространялось бы спасение. Без восприятия Христом человеческой В. спасение человеческой природы, согласно прп. Максиму Исповеднику, становится иллюзорным (*Maximus Conf. Disp. Pуг. 305*). В. является тем свойством человеческого естества, к-рое должно было быть воспринято и спасено Христом в первую очередь, поскольку именно через В. грех проник в природу Адама, когда тот ослушался Бога, нарушив Его запрет. Поэтому, если Христос не воспринял В. Адама, тогда люди остаются под властью греха (*Maximus Conf. Disp. Pуг. 325*; см. также выступление папы Римского свт. Мартина на Латеранском Соборе — АСО II. Vol. 1. P. 360, 361; *Ioan. Damasc. De fide orth. III 14*).

Монофелиты, отождествляя природную В. с «плотскими пожеланиями», отказывались признать у первого Адама до грехопадения его собственную В. По их мнению, В., к-рую Адам имел в раю, была божественной, поэтому он был «со-волителем» Бога (συνθελητής τῷ Θεῷ) (АСО II. Vol. 2 (1). P. 244; ДВС. Т. 4. С. 94). Свою собственную В. он приобрел лишь после грехопадения (*Ibidem*). Монофелитская идея отсутствия у Адама собственной В. до грехопадения была отвергнута правосл. богословами. VI Вселенский Собор отметил, что если бы Адам был «со-волителем» Бога, тогда он был бы также «со-творцом» и единосущным Богу (АСО II. Vol. 2 (1). P. 244; ДВС. Т. 4. С. 94).

В. для правосл. богословов была неотъемлемой частью души. Поэтому не принимать человеческую В. во Христе означало для них отрицать в Нем человеческую душу, как об этом, в частности, пишет папа Римский свт. Агафон: «Человеческая воля природна, и кто отвергает безгрешную человеческую волю во Христе, тот не признает, что Христос имеет человеческую душу» (*Ibid. P. 77*; ДВС. Т. 4. С. 40). Для прп. Анастасия Синаита душа, лишенная В., не имела бы ни разума (ἄλογος), ни ведения (ἄγνοια — *Anast. Sin. Opusc. P. 79*). В. для него также является украшением естества (*Ibid. P. 155*), к-рая обязана ей своей высочайшей ценностью, честью и красотой. Благодаря В. человек отличается от животных, просвещается Богом, полу-

чая божественное и человеческое познание. В. делает его царем и властью творения, наслаждающимся честью, к-рую имеет Бог. Благодаря В. душа имеет свой особый характер, форму и красоту, а также радуется даже после отделения от нее тела, т. е. после смерти. В буд. жизни душа посредством В. будет поклоняться Богу. После всеобщего воскресения люди будут следовать божественным заповедям и наслаждаться духовным совершенствованием посредством В. (*Ibidem*).

Правосл. богословы подчеркивали не только сотериологическую необходимость принятия Христом человеческой В., но также и то, что она, будучи воспринята Христом, была обожена (АСО II. Vol. 1. P. 350; Vol. 2 (1). P. 84; ДВС. Т. 4. С. 42; *Maximus Conf. Opusc. // PG. 91. Col. 48, 61, 65–68, 81, 160–161, 233–237*; *Maximus Conf. Disp. Pуг. 316*; Орос VI Вселенского Собора // АСО II. Vol. 2 (2). P. 774; ДВС. Т. 4. С. 222; послесоборный эдикт — АСО II. Vol. 2(2). P. 844; ДВС. Т. 4. С. 251; *Ioan. Damasc. De fide orth. III 17*).

Среди препятствий, к-рые не позволяли монофелитам принять природные В. во Христе, было то, что, по их мнению, все относящееся к природе подчинено необходимости (ар. *Maximus Conf. Disp. Pуг. 293*; АСО II. Vol. 1. P. 348, 349). Поэтому, если В. относится к природе, а не к ипостаси, тогда она должна быть подчинена закону необходимости. Это в свою очередь означало бы, что все действия и желания Христа происходили бы не свободно, но по принуждению со стороны природы. Эти рассуждения были опровергнуты правосл. богословами. В частности, по мысли прп. Максима Исповедника, если природная В. Христа подчинена необходимости, тогда природная В. Бога, к-рую признавали и монофелиты, также подчинена необходимости. В таком случае все относящееся к природе Бога не было бы свободным и Бог был бы благим, создателем и даже Богом по необходимости. Разумные способности сотворенных разумных существ, будучи тесно связанными с В. и природой, также были бы подчинены закону необходимости (*Maximus Conf. Disp. Pуг. 293*; см. также рассуждения Максима Аквилейского на Латеранском Соборе — АСО II. Vol. 1. P. 348, 349). Прп. Иоанн Дамаскин продолжил эту

мысль, говоря, что В. есть свободное движение ума (αὐτεξούσιος ὀρεκτικὴ τοῦ νοῦ κίνησις — Inst. element. X 3). Животные, не имеющие разума, не имеют свободной В., но их В. подчинена необходимости естества (не αὐτεξούσια, но ὑπεξούσια, как замечает прп. Иоанн Дамаскин — Ibid. 7–8).

В святоотеческом понимании, т. о., В. представляет собой врожденную силу природы (естества), неразрывно связанную с последней и составляющую одно из ее качеств или свойств. У людей признается также ипостасная, или гномическая, В., однако она рассматривается как возникшая вслед грехопадения. Во Христе наличие такой В. отвергается. Природная В., как и все человеческое естество, нуждалась в исцелении от греха и была воспринята Христом. Христос поэтому, имея две природы, обладал двумя В.

С. Н. Говорун

Представление о В. в раннем и средневековом западном богословии. Понятие В., как правило, использовалось в 4 областях: в учении о Боге, ангелологии, антропологии и христологии. Соответственно выделяются 4 аспекта этого понятия: В. Божия, В. ангельская, В. человеческая и две В. Богочеловека Иисуса Христа. В. ангельская представляет собой разновидность тварной В., к ней может быть приравнена В. человеческая в состоянии святости. В целом эти учения сформировались под влиянием библейской (богословской) и античной (философской) традиций.

В. Божия. I. Ранний период (II–VII вв.). 1. Определение В. Божией и ее основные свойства. Для учения о В. Божией у зап. богословов раннего периода характерна некая незавершенность и отсутствие четких определений. Как правило, В. Божия рассматривалась в качестве необходимого божественного свойства, общего для всех Лиц Св. Троицы и тесно связанного с творением мира и промыслом о нем (*Tertull. Adv. Prax. 10; Novat. De Trinit. 31; Hilar. Pict. De Trinit. IX 71–74; In Matth. XI 12; Ambros. Mediol. De fide. I 10; II 50; IV 74; Mar. Vict. In Ephes. I 4 и др.*). Согласно блж. Августина, В. Божия есть первая и высшая причина всего сущего; сама же она не имеет причины (*Aug. De Gen. I // PL. 34. Col. 175; De Trinit. III 4; De divers. quaest. 28*). Поэтому В. Божия распространяется на все,

и не бывает ничего, чего Бог не желал бы, или попуская этому быть, или непосредственно творя это; Бог творит добро и допускает зло, совершая это по Своему справедливому суду, а все, что справедливо, то благо (*Aug. Enchirid. XXIV 95–96, 100; De divers. quaest. 68*). Само действие Божие есть Его В. (*Mar. Vict. De gen. Div. Verbi. 22. 8–10*); оно следует за В. Божией без всякого промедления (*Novat. De Trinit. 4*). В. Божия всемогуща и всегда устремлена к благу (*Tertull. Adv. Prax. 10; Adv. Marcion. II 5; Aug. Enchirid. XXIV 96*). При этом В. Божия совершенно свободна, поскольку Богу подобает свобода, а не необходимость (*Tertull. Adv. Herm. 14, 15; Boetius. De fide cathol. // PL. 64. Col. 1334A*). Хотя Бог и не может грешить, Он обладает свободой выбора (*liberum arbitrium — Aug. De civ. Dei. XXII 30; Ambros. Mediol. De fide. II 6*). С др. стороны, блж. Иероним Стридонский замечает, что в Боге, Который не может грешить, свободу выбора следует понимать иначе, чем в разумных тварях, могущих склонять свою В. как к добродетели, так и к пороку (*Hieron. Ep. 21. 40*).

2. Понятие В. в тринитарном учении. Большинство ранних зап. богословов полагали, что В. едина у всех Лиц Св. Троицы (*Hilar. Pict. De Trinit. IX 71–74; In Matth. XI 12; Ambros. Mediol. De fide. I 10, 13, 17, 23; II 50, 85; IV 74*), хотя встречается мнение, что у Сына как Служителя Отчей В. иная В., чем у Отца (*Novat. De Trinit. 31*). В IV в. *Викторин Марпий* впервые ввел понятие В. в триадологию, отождествив В. Божию с Сыном: «Бог — это Отец, а Сын — это Его Воля, которая произошла в деятельную силу и в своем движении не отделилась от сущности... И Сущность — это Отец, а вместе с ней даны ее Движение и Воля» (*Mar. Vict. Adv. Ar. I 32. 4–15; ср.: I 31. 30; De gen. Div. Verbi. 27. 13*). За ним последовал блж. Августин, отождествивший абсолютную божественную В. со Св. Духом, Который наряду с Памятью (или Бытием, т. е. Отцом) и Мышлением (т. е. Сыном) занимает 3-е место в его психологической конструкции тринитарного догмата (*Aug. Confess. XIII 12; De Trinit. IV 2; X 13; X 17; XV 7; Ep. 169*). Эту вечную божественную В. блж. Августин отождествлял также с Любовью (*amor, dilectio, caritas*), к-рой любят Друг Друга Отец

и Сын и к-рая связывает Их воедино (*Aug. De civ. Dei. XI 26, 28; De Trinit. IX 3; XIV 15; XV 7*). Как в человеке В. рождается из глубин его памяти и обеспечивает необходимую связь памяти с мышлением, так и в Боге, по мнению блж. Августина, Св. Дух происходит от Обоих — от рождающего Ума (Отца) и от рожденного Знания (Сына — *De Trinit. XV 47*). Это учение блж. Августина, оказавшее сильное влияние на последующую зап. богословскую традицию, отличается от правосл. учения, не признающего исхождения Св. Духа «и от Сына» (*Filioque*).

II. Средневек. период (VIII–XIV вв.). 1. Доказательства наличия у Бога В. и ее соотношение с божественной сущностью. Зап. средневек. учение о В. Божией основывается, с одной стороны, на раннехрист. богословской традиции, а с др. — в гораздо большей степени, чем в ранний период, на античной философской традиции (прежде всего на Аристотеле), что придает этому учению порой слишком формальный характер. Так, *Фома Аквинский* начинает изложение своего учения о В. Божией с доказательства самого ее существования. По его мнению, это следует из того, что Бог обладает мышлением, первый предмет к-рого — Он Сам как Высшее Благо, составляющее цель и предмет Его разумного стремления (*appetitus intellectualis*), к-рое и есть В. Божия (*Thom. Aquin. Sum. contr. gent. I 72; Sum. Th. I 19. 10*). Иоанн Дунс Скот в своем доказательстве наличия В. Бога исходит из того, что если в мире существует контингентная (т. е. случайная) причинность, но не существует иного начала контингентного действия, кроме В. или того, что сопутствует В., значит, Бог как Первопричина обладает В. (*Ioan. D. Scott. Ordinatio. I d. 2, pars 1, q. 2, n. 79–81; De primo princ. IV 86*). Согласно *Альберту Великому*, божественная В. есть свободная движущая сила божественного ума (*Albert. Magn. Sum. Th. I 132a; ср.: Thom. Aquin. Sum. contr. gent. I 72*); но и божественный ум как целевая причина приводит В. в движение (*Ibidem*). Исходя из августиновского учения об абсолютной простоте Бога, в к-рой совпадают субстанция и акциденции, богословы-схоласты согласно учили, что В. Божия есть не какое-то привходящее свойство или движение, но сама сущность Божия (*essentia Dei*);

иначе говоря, В. сказывается о Боге по сущности (*secundum essentiam*), поскольку в Боге нет различия между «быть» и «хотеть», вслед. чего у Лиц Св. Троицы как одна сущность, так и одна В. (*Petr. Lomb. Sent. I 6. 2; 45. 1; Bernard. Clar. In Cant. 71. 8; Thom. Aquin. Sum. contr. gent. I 73; Sum. Th. I 19. 2. 1; Ioan. D. Scott. Ordinatio. I d. 2, pars 1, q. 2, n. 89–94*). Кроме того, В. по природе стремится к благу; поскольку же все благо заключено в самой сущности волящего, т. е. в Боге, ясно, что сущность и В. в Нем тождественны (*Thom. Aquin. Sum. Th. I 59. 2*). Первым и главным предметом божественной В. является сама божественная сущность (*Thom. Aquin. Sum. contr. gent. I 74; Ioan. D. Scott. Ordinatio. I d. 42, q. un., n. 1*).

2. В. Божия в ее отношении к творению. По определению большинства схоластов, к-рые следуют здесь за блж. Августином, В. Божия есть первая причина всех вещей, сама не имеющая причины; ее не приводит в действие никакая предшествующая причина, поскольку она вечна, и не утверждает никакая последующая причина, поскольку она справедлива сама по себе (*Hugo Vict. Sum. sent. I 13; De sacr. I 4. 1; ср.: Petr. Lomb. Sent. I 45. 4–5; Thom. Aquin. Sum. Th. I 19. 4–5; Sum. contr. gent. I 87; Ioan. D. Scott. Ordinatio. I d. 2, pars 1, q. 2, n. 94*). Природа В. такова, что она, насколько возможно, сообщает другому то благо, к-рым обладает сама, что в первую очередь относится к божественной В.: ей свойственно сообщать подобие собственного блага всему остальному (*Thom. Aquin. Sum. Th. I 19. 2*). Хотя Бог в первую очередь желает Самого Себя, но, обращаясь Своей В. к Себе, Он желает и всего остального, к-рое предсуществует в Боге согласно соответствующим замыслам (*per proprias rationes — Thom. Aquin. Sum. contr. gent. I 75*). При этом Бог желает и Самого Себя, и проч. вещи единым актом В., поскольку не могут одновременно совершаться 2 действия одной простой способности, каковая и есть божественная В. (*Ibid. I 76*).

3. Первичная В. Божия и множество божественных волений и волеизъявлений. Хотя В. Божия едина, но в виду ее различных результатов (*propter effectus diversos*) схоласты говорят о множестве волений Божиих (*plures voluntates Dei — Hugo*

Vict. Sum. sent. I 13; Petr. Lomb. Sent. I 45. 7). Др. словами, различие заключается не в самой В. Божией, но в различном способе высказывания о ней в Свящ. Писании (*Petr. Lomb. Sent. I 45. 6*). В связи с этим Ансельм, архиеп. Кентерберийский, выделяет 4 вида В. Божией: творящую (*efficiens*), одобряющую (*approbans*), уступающую (*concedens*) и попускающую (*permittens — De volunt. Dei. 5; De volunt. // PL. 158. Col. 487–488*). Своей творящей В. Бог непосредственно творит все, что хочет. Своей одобряющей В. Он одобряет то, что есть, и то, что Ему хотелось, чтобы было, напр. благо, добродетель, спасение. Своей уступающей В. Бог уступает нечто допустимое, напр. жениться мужчине, не стремящемуся к более совершенному. Наконец, Своей попускающей В. Бог попускает произойти даже тому, что Ему не угодно, напр. злу и греху.

Мн. схоласты проводят различие, с одной стороны, между первичной, изначальной, В. Божией (*primum et principaliter voluntas Dei*), к-рая едина и вечно есть в Боге (она называется также «благоволением Божиим» (*beneplacitum Dei*) — ср.: Рим 12. 2), а с др. — между способами божественного волеизъявления (*signa divinae voluntatis*), к-рых одни насчитывают 4: действие, попушение, предписание и запрет (*Hugo Vict. Sum. sent. I 13; De sacr. I 4. 2–4; 9–11*), а другие — 5, добавляя к этому совет (*Petr. Lomb. Sent. I 45. 8–11; Thom. Aquin. Sum. Th. I 19. 12*). Действие и попушение суть как бы следствия, выражения и результаты (*effectus*) высшей В. Божией, равные ей, но не совечные; в соответствии с ними Бог творит только благо, а злу лишь попускает быть (*Hugo Vict. De sacr. I 4. 4–5; ср.: Petr. Lomb. Sent. I 45. 11; Thom. Aquin. Sum. Th. I 19. 12*). Предписание и запрет суть также временные способы проявления изначальной В. Божией; посредством того, чему Бог предписывает быть, Он показывает, чего хочет; а посредством того, чему Бог воспрещает быть, Он показывает, чего не хочет (*Hugo Vict. De sacr. I 4. 9; ср.: Petr. Lomb. Sent. I 45. 8–10; Thom. Aquin. Sum. Th. I 19. 12*).

4. Соотношение В. Божией с могуществом Божиим. Божественная В. соотносится с божественным могуществом (*potestas*) т. о., что в Боге они едины во внутреннем расположении и действии (*affectu et effectu*),

но различаются во внешнем отношении (*respectu*). Действительно, в Самом Боге ни В. не существует без могущества, ни могущество без В., так что могущество в Нем всегда вольное, а В. — могущественная (*Hugo Vict. De potest. et volunt. Dei // PL. 176. Col. 840*). Точно так же и в действии Божиим ни В. не может быть отделена от могущества, ни могущество — от В.; и то, что не разделяется в результате действия, не разделено и в действующем (*Ibidem*). Однако при внешнем взгляде В. и могущество Божие проявляют себя различно, поскольку Бог желает не все то, что может, ведь Он может сделать и много того, чего не хочет. Поэтому могущество Божие может относиться и к тому, к чему не относится Его В.; но ко всему, к чему относится В. Божия, относится также и Его могущество (*Ibidem*).

5. Свобода божественной В. Большинство схоластов отмечают, что В. Бога совершенно свободна и Ему присуща свобода выбора (*liberum arbitrium divinum*), хотя ее и нельзя понимать по аналогии с тварной свободой выбора (*Anselmus. De lib. arb. 1; 14; Petr. Lomb. Sent. II 25. 4; Thom. Aquin. Sum. contr. gent. I 88*). По мнению Фомы Аквинского, хотя Бог хочет Своего бытия и Своей благодати по необходимости, ведь Он хочет их как Своей последней цели (*Sum. contr. gent. I 80; Sum. Th. I 19. 3*), но там, где Его В. не определена Его природой, Он склоняется к тому или иному решению разумом (*Sum. contr. gent. I 88*). Иначе говоря, Бог обладает свободой выбора относительно того, что Он желает не необходимым образом (*Sum. Th. I 19. 10*). При этом божественная свобода В., или свобода выбора, намного превосходит всякую тварную свободу, поскольку она существует сама от себя, не сотворена и не получена от другого (*Anselmus. De lib. arb. 14*). Можно сказать, что в Боге свобода выбора означает Его премудрую и всемогущую В., поскольку Он делает все, что захочет, не по необходимости, а по свободной В. (*Petr. Lomb. Sent. II 25. 4*). Хотя Бог по Своей свободной В. и не может совершить грех, тем не менее Он более свободен, чем все остальные разумные существа, поскольку Он никогда не может уклониться от правильности несогласия, что и есть, согласно Ансельму Кентерберийскому, подлинная свобода (*Anselmus. De lib. arb. 1*).

6. Понятие В. в тринитарном учении. В тринитарном аспекте большинство схоластов вслед за блж. Августином отождествляют божественную В. со Св. Духом, Который есть также Любовь, связывающая Отца и Сына и исходящая от Них Обоих (*Anselmus. Monolog. 49–55; Hugo Vict. Sum. sent. I 6; De sacr. I 3. 21; Petr. Lomb. Sent. I 3. 7–21; I 10. 6–7; Thom. Aquin. Sum. Th. I 27. 3–4; Bonav. Itin. III 1–5; Breviloq. I 2–3; Ioan. D. Scott. Ordinatio. I d. 42, q. un., п. 1*). Это «двойное исхождение» Св. Духа есть «исхождение любви» (*processio amoris – Thom. Aquin. Sum. Th. I 27. 3–4; 36 1–2; 37. 1*), происходящее «по образу воли» (*per modum voluntatis – Bonav. Breviloq. I 3; Itin. VI 2*), или «согласно действию воли» (*secundum operationem voluntatis*), или «согласно понятию воли» (*secundum rationem voluntatis – Thom. Aquin. Sum. Th. I 27. 3–4*). Само имя «Дух» в этом отношении означает «некое живое движение и влечение» (*vitalis motio et impulsio*) Любящего к Любимому (*Ibid. I 27. 4; 36. 1*).

В. человеческая. I. Ранний период (II–VII вв.). 1. Определение человеческой В. и ее основные свойства. В ранний период зап. богословы уделяли большее внимание проблемам человеческой В., чем божественной. Особый вклад в разработку учения о человеческой В. внес блж. Августин. Большинство ранних зап. богословов рассматривают В. как одну из основных сил человеческой души. По определению блж. Августина, В. есть «никем не принуждаемое движение духа (*animi motus*) к тому, чего или не следует терять, или следует достигать» (*Aug. De duab. anim. X 14; ср.: motus mentis (движение ума) – Hilar. Pict. De Trinit. VIII 12*). В наиболее общей форме это движение духа проявляется в том, что все люди, без исключения, стремятся к блаженству (*Aug. De lib. arb. II 14*). Хотя В. присуща равным образом всем людям, обладающим единой природой, но у разных людей – различные воления (*voluntates*); ведь от различных представлений происходят различные стремления души (*appetitus animarum*), от различных стремлений – различный способ достижения желаемого, от различного способа достижения – различные привычки, а от различных привычек – различные воления (*Aug. De divers. quaest. 40*). По мне-

нию блж. Августина, можно сказать даже, что «все люди суть не что иное, как воления» (*Aug. De civ. Dei. XIV 6*).

2. Место В. в психологическом учении блж. Августина. Размышляя над вопросом, в чем заключается образ Св. Троицы в человеке, блж. Августин обратил внимание на то, что в жизни человеческого ума (*mens*) В. тождественна любви (*amor*), посредством которой ум любит самого себя, ибо, по словам блж. Августина, «любить себя – это не что иное, как желать быть готовым к наслаждению собой» (*Aug. De Trinit. IX 2*). Поскольку ум желает самого себя настолько, насколько он есть, В. равна уму, а любовь тождественна любящему; и любовь и ум – это один дух и одна сущность (*Ibidem*). Различаются же эти способности только потому, что ум и любовь сказываются относительно друг друга (*relative ad invicem – Ibidem*). Кроме того, блж. Августин замечает, что ум изначально не столько познаваем для самого себя (*sibi noscibilis*), сколько любим самим собой (*amabilis sibi*), и эта любовь есть влечение (*appetitus*), к-рое побуждает ум к исканию самого себя (*inquisitio*) и открытию себя в сознании (*notitia sui – Ibid. IX 12*). Это влечение также может быть названо В., поскольку всякий, кто ищет, желает найти (*Ibidem*). И то же самое влечение, к-рое сначала устремляет ум к тому, что еще только нужно познать, затем становится любовью к тому, что уже познано, когда обращается к порождению ума и связывает воедино сознание и породивший его ум (*Ibidem*). Поэтому, согласно блж. Августину, В. первоначально происходит из человеческого ума, когда побуждает его к самопознанию; а после того, когда оно уже возникло и родилось, В. достигает совершенства и на этом успокаивается, так что то, что ранее было побудительной силой исследования (*appetitus quaerentis*), становится наслаждающейся любовью (*amor fruētis*), к-рая происходит уже от обоих, т. е. от рождающего ума и от рожденного знания, как бы от отца и сына (*Ibid. XV 47*). Кроме того, по мнению блж. Августина, В. тесно связана с такой деятельностью человеческого ума, как произнесение внутреннего слова (*verbum intus editum*), ведь «никто желающий не делает чего-либо прежде, чем не произнесет это в

своем сердце» (*Ibid. IX 7*). Поэтому слово в человеке «зачинается любовью» (*Ibidem*), а любовь является «средним термином (*quasi medius*), который связывает наше слово и ум друг с другом и без какого бы то ни было смешения сочетает себя с ними бестелесной связью» (*Ibid. IX 8*). Эту же мысль блж. Августин подтверждает аналогией с актом чувственного восприятия и воображения, где В. принадлежит связующая роль (*copulatio, conjunctio, communitio*) между объектом и субъектом познания (*Ibid. XI 2–9*). Т. о., В., рассматриваемая блж. Августином в рамках его психологической аналогии Св. Троицы в составе таких триад, как «быть, знать, хотеть» (*Confess. XIII 11–12; 19*), «существование, знание, любовь» (*De civ. Dei. XI 26*), «ум, знание, любовь» (*De Trinit. IX 3; 19*), «память, мышление, воля» (*Ibid. X 17*) и др., является образом Св. Духа.

3. Свобода человеческой В. Большинство ранних зап. богословов согласны с тем, что В. человека от природы свободна (*velle naturae libertas est; libera voluntas*) и не зависит от естественной необходимости (*Hilar. Pict. De Trinit. VII 19; Aug. De lib. arb. II 1; De divers. quaest. 2*). По словам блж. Августина, «нет ничего в такой степени находящегося в нашей власти, как сама воля» (*De lib. arb. III 3*). В этом отношении В. часто отождествляют со свободным выбором, или свободным произволением (*liberum arbitrium, liberum arbitrium voluntatis, libertas arbitrii, voluntas arbitrii, libera arbitrii potestas – см.: Tertull. De anima. 21; Adv. Marcion. II 4–9; De exhort. cast. 2; Novat. De Trinit. 1; Hilar. Pict. De Trinit. VII 19; Mar. Vict. In Ephes. 4; Aug. De quant. animae. XXXVI 80; De ver. relig. 14; De lib. arb. II 1; De divers. quaest. 2; De grat. et lib. arb. II 2–4; Ioan. Cassian. Collat. 13. 10–12; Boetius. Consol. V 3–6*). По определению Проспера Аквитанского, свободное произволение человека – это «произвольное стремление (*spontaneus appetitus*) к тому, что ему угодно» (*Prosper. Contr. Collat. IX 3*). Бог, будучи Сам свободным, создав человека по Своему образу и подобию, наделил его свободной В., т. о. свобода – это драгоценнейший дар Творца (*Tertull. Adv. Marcion. II 5, 7; Hieron. Dial. contr. Pelag. I 1; Ep. 21. 40*). Поскольку человек, будучи неким благом, может поступать как правильно, так



и неправильно, если захочет этого, значит, он должен обладать свободной В., без к-рой не может поступать правильно (*Aug. De lib. arb. II 1; De ver. relig. 14*). С др. стороны, если бы человек не имел свободной В., то несправедливы были бы подаваемые ему наказания и награды (*Aug. De lib. arb. II 1; ср.: Boetius. Consol. V 3, 6*). Впрочем, нек-рые относят способность свободного выбора не к В., а к разуму (*Lact. De ira Dei. 13; De orif. Dei. 19*). Каждый, кто наделен разумом, обладает способностью рассуждать и отличать одно от др.: чего следует избегать и чего следует желать, т. е. он обладает свободой желать или не желать (*Boetius. Consol. V 2*).

Человеческая В. относится к «средним благам» (*medium bonum*), поскольку находится между высшим — неизменным и вечным — Благам и низшими — изменчивыми и временными — материальными благами и может свободно устремляться к тому или др., откуда проистекают для человека добродетели и пороки (*Aug. De lib. arb. II 19; Contr. Faust. II 5*). Свобода выбора дает человеку возможность пребывать в добре, свободно следуя ему, и противостоять злу, свободно избегая его (*Tertull. Adv. Marcion. II 6; Hieron. Dial. contr. Pelag. I 1*). Как свободный, человек полностью несет ответственность за свои поступки (*Tertull. Adv. Marcion. II 9–10*). При этом подавляющее большинство ранних зап. богословов полагают, что в нашей В. стремиться к добру или злу; в этом отношении мы подобны Адаму (*Tertull. De exhort. cast. 2; Adv. Marcion. II 5; Cypr. Carth. De unit. Eccl. 10; De habitu virginum. 33; De op. et elem. 26; Ep. 55. 7; Hilar. Pict. In Ps. 118. 14; De Trinit. II 35; Ambros. Mediol. Exam. I 31; De Jacob I 10*). Вместе с тем большинство богословов признают, что после грехопадения человеческая В. изменилась: она стала немощной и даже превратной, так что из-за неведения блага или из-за услаждения страстями легко склоняется к порокам и поэтому нуждается в постоянной помощи божественной благодати (*Cypr. Carth. De orat. Dom. 16; Hilar. Pict. In Ps. 118. 6; Mar. Vict. In Philip. 2; In Ephes. 2; Ambros. Mediol. De fuga sec. I 2–9; Expl. Ps. 36. 64; Ioan. Cassian. Collat. 13. 3, 10, 12; De inst. coenob. 12. 9–10; Boetius. Consol. V 2*). При этом В. Божия несколько не подавляет и не устраняет свободный

выбор человека (*Tertull. De monog. 14; Cypr. Carth. De habitu virginum. 33; Hilar. Pict. In Ps. 118. 14; Hieron. In Ezech. IV; Dial. contr. Pelag. I 5; Ioan. Cassian. Collat. 1. 17; 7. 4; 13. 10–12*).

4. Учение блж. Августина о свободе В. и его трансформация в последующий период. Совершенно иную т. зр. по этому вопросу занимал блж. Августин, учение к-рого стало определяющим для большинства последующих зап. богословов. Как отмечает А. А. Столяров, августиновская «концепция свободы воли, переросшая затем в концепцию предопределения, прошла в своем развитии три периода: 1) с 386 до 395 г.— когда развивалась преимущественно концепция свободы воли в ее хорошо известном «классическом» варианте; 2) с 395 до 410 г.— в этот период возникла и в основном оформилась концепция благодати и предопределения; 3) с 411 до 430 г.— когда эта концепция нашла свое окончательное завершение в антипелагианской полемике» (*Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. М., 1999. С. 115–116*). Переломным этапом в учении блж. Августина о свободе В. принято считать трактат «О различных вопросах к Симплициану» (396), в к-ром блж. Августин под влиянием богословия ап. Павла пришел к убеждению в абсолютной независимости действия божественной благодати на человеческую В. и к связанной с этим идее предопределения, к-рую он продолжал развивать вплоть до самой смерти в многочисленных сочинениях, посвященных полемике с пелагианами. Основные положения учения блж. Августина, касающиеся вопроса человеческой В. и ее свободы, сводятся к следующему. В результате грехопадения человек, дурно воспользовавшийся свободой выбора, к-рую имел в первоначальном состоянии, погубил и себя, и свою свободу (*Aug. Enchirid. IX 30; De corrept. et grat. XI 31; De dono persev. VII 13; Ep. 145. 2*). Так он попал в рабство греху и уже не может не грешить (*De civ. Dei. XIV 15; XXII 30; De nat. et grat. XLVIII–XLIX*), эта тяжкая необходимость грешить подавляет его свободу (*De perfect. just. hom. 4*). С утратой свободы люди стали неспособными самостоятельно не только совершать добро, но даже желать его; если у них и сохранилась свобода выбора (что блж. Августин ино-

гда допускает — *De grat. et lib. arb. II 2–4; IV 7; Ep. 214. 7*), то только по отношению к греховным действиям (*Contr. Pelag. I 2. 5; 3. 7*). Для восстановления этой свободы человеку требуется божественная благодать (*gratia Dei*) — особая «внутренняя и сокрытая, чудесная и невыразимая сила Божия, непосредственно действующая в сердце человека» (*De grat. Christi. I 24*). Именно божественная благодать освобождает человеческую В. от рабства греху и плотским вожделениям (*Ep. 145. 2; 175. 2; De grat. et lib. arb. XIV 27; De perfect. just. hom. 4. 9; Contr. Pelag. I 3. 7; Enchirid. IX 30*). Она непосредственно производит в сердцах людей благие воления (*bonas voluntates — De gratia Christi. I 24; XI 32; XII 38; De civ. Dei XXII 2; Enchirid. IX 30–32; 106*). Бог сначала как бы извне уготовляет благу В., полагает начало ее Своим непосредственным действием, а затем совершенствует ее изнутри Своим содействием (*De grat. et lib. arb. XVII 33; De praedest. sanct. III 10; см. также: Patout Burns J. The Development of Augustine's Doctrine of Operative Grace. P., 1980. P. 166–186*). Это действие божественной благодати должно продолжаться до самого конца человеческой жизни, что блж. Августин называет «даром постоянного пребывания в добре» (*donum perseverantiae*), к-рый дается только святым (*De corrept. et grat. X 26; XII 34; De dono persev. I 1*). Кто не получил этого дара, тот не является избранным и неизбежно влечется собственной злой В. к гибели, несмотря на все предыдущие успехи (*De dono persev. VIII 19; De corrept. et grat. VI 10; VII 16; IX 20*). Сила благодати как проявление всемогущей В. Божией оказывает на людей непреодолимое воздействие (*De corrept. et grat. II 4*). Однако блж. Августин полагает, что такое воздействие благодати не уничтожает свободную В. человека, но восстанавливает ее и из злой делает доброй, разрешая лишь узы греха, к-рыми человек в падшем состоянии связан (*De grat. et lib. arb. XX 41; De corrept. et grat. XII 35; Confess. VII 27; VIII 10–12; De civ. Dei. XXI 12; Enchirid. 99–107*). С учением о непреодолимом действии божественной благодати на человеческую В. непосредственно связано и учение блж. Августина о «предопределении святых» (*praedes-*



tinatio sanctorum) — особом «предведении и предуготовлении благоденний Божиих, благодаря которым поистине освобождаются все те, кто освобождается» (De dono persev. XIV 5). Это учение, поднявшее бурю протестов среди совр. блж. Августи-ну африкан. и галльского монашества и оказавшее огромное влияние на развитие зап. христианства, по мнению мн. исследователей, напоминает античный фатализм, облаченный в христ. одежды (см.: Столяров. Свобода воли... С. 165–169; Weaver R. H. Divine Grace and Human Agency: A Study of the Semi-Pelagian Controversy. Macon (Georgia), 1996. P. 20 sqq.). В ходе полемики с т. н. полупелагианами (прп. Иоанном Кассианом Римлянином, Викентием Леринским, Фавстом Регийским и др.) усилиями таких богословов, как свт. Лев I Великий, Проспер Аквитанский и Кесарий Арелатский, крайности августиновского учения были смягчены, так что в кон. V — нач. VI в. на Западе был разработан умеренный, или средне-век., вариант августинизма, с Аравсионского Собора (529) ставший офици. учением Зап. Церкви (Weaver. Divine Grace... P. 117–152; 199–233).

II. Средневековый период (VIII–XIV вв.). 1. Доказательства наличия у человека В. Для зап. средневек. учения о человеческой В. характерны те же черты, что и для учения о В. Божией. Доказательство наличия у человека В. имеется у Фомы Аквинского. Общепринято, что всем присуще стремление к благу (appetitus boni). Это стремление в существах, лишенных сознания, называется естественным стремлением; в существах, обладающих чувственным сознанием, оно называется животным, или чувственным, стремлением; а в существах, наделенных интеллектом и имеющих склонность к благу в познании, благодаря к-рому они постигают сам смысл блага (ipsam boni rationem), такая склонность наиболее совершенна и называется интеллектуальным или разумным стремлением (appetitus intellectualis seu rationalis; appetitus intellectivus), что и есть В. (voluntas — Thom. Aquin. Sum. contr. gent. II 47; Sum. Th. I 59. 1). При этом главный объект, или конечная цель (ultimus finis), человеческой В. есть не какое-то частное благо, но благо вообще, благо как таковое (bonum in communi, universale bonum — Sum. Th.

I 59. 1), что для человека означает блаженство (beatitudo — Sum. contr. gent. III 26; ср.: Ioan. D. Scott. Ordinatio. IV d. 49, q. 10, n. 3).

2. Определение человеческой В., соотношение ее с разумом и чувством. Так же как и ранние зап. богословы, большинство схоластов рассматривают В. как одну из главных сил (potentia, potestas, vis, virtus) человеческой души, тесно связанную с разумом (Anselmus. De concor. praedest. 11; Thom. Aquin. Sum. Th. I 82. 1; Sum. contr. gent. III 26 и др.). В связи с этим можно встретить такие определения человеческой В., как «естественное орудие души» (instrumentum naturale animae — Anselmus. De volunt. // PL. 158. Col. 487A); «орудие, движущее само себя» (instrumentum se ipsum movens — Bonav. Breviloq. III 10); «движение ума» (motus mentis) и «произвольное стремление» (voluntarius appetitus — Hugo Vict. De sacr. I 6. 4); «разумное движение, начальствующее над чувством и стремлением» (motus rationalis, et sensui praesidens et appetitui — Bernard. Clar. De grat. et de lib. arb. 3); «расположение разума или расположение чувственности» (affectus rationis vel affectus sensualitatis — Petr. Lomb. Sent. III 17. 2); «интеллектуальное, или разумное, стремление» (Thom. Aquin. Sum. contr. gent. II 47; III 25; Sum. Th. I 80. 2; 82. 5; II 20. 1. 1); «разумное и свободное стремление» (appetitus cum ratione liber — Ioan. D. Scott. Ordinatio. III d. 17, q. un., n. 2) и др. При этом одни относят В. к рациональным способностям, другие — к чувственным, третьи считают, что это особая способность, лишь связанная с разумом и чувством. Так, Бернад Клервоский полагает, что хотя В. и есть разумное движение, это не означает, что она всегда исходит из разума; разум постоянно сопровождает ее, и без него В. никогда не движется, так что даже зло она совершает и посредством разума, и вопреки ему, т. е. с его помощью, но вопреки его совету и решению (Bernard. Clar. De grat. et de lib. arb. 3). Гуго Сен-Викторский называет В. движением ума, к-рый движется свободно (voluntarie) и сам собой (per se — Hugo Vict. De sacr. I 6. 4). Петр Ломбардский полагает, что человеческая В. есть расположение разума или расположение чувственности; и одно есть расположение души согласно разуму, а др. — со-

гласно чувственности, однако и то и др. называются человеческой В. (Petr. Lomb. Sent. III 17. 2). Бонавентура относит В. к чувственной способности души (potentia affectiva — Bonav. Breviloq. II 9). По мнению Фомы Аквинского, В. в целом связана со способностью стремления (potentia appetitiva — Sum. Th. I 80. 1); поскольку же последняя разделяется на мыслящее и чувственное стремление, В. скорее относится к мыслящему стремлению (appetitus intellectivus — Ibid. I 80. 2). Действительно, В. тесно связана с познавательными способностями, скорее с интеллектом, постигающим природные начала, чем с рассудком, направленным на противоположности; поэтому она скорее интеллектуальная, чем рациональная, способность (Ibid. I 82. 1). Касаясь вопроса о соотношении интеллекта и В. (Ibid. I 82. 3), Фома говорит, что, с одной стороны, если их рассматривать сами по себе и безусловно, то интеллект окажется превосходнее В., поскольку объект, на к-рый он направлен, есть смысл желаемого блага (ratio boni appetibilis), т. е. он более прост и безусловен, чем объект В., к-рый есть само это желаемое благо. Насколько же нечто есть более простое и безусловное, настолько оно само по себе превосходнее и выше. С др. стороны, если рассматривать интеллект и В. не безусловно, но в сравнении с другим, то В. окажется превосходнее интеллекта, поскольку ее объект может находиться среди вещей более высокого порядка (in altiori re), чем объект интеллекта. Ведь действие интеллекта состоит в том, чтобы смысл мыслимой вещи находился в мыслящем, а действие В. заключается в том, что В. склоняется к самой вещи как она есть. И когда вещь, в к-рой заключено благо и к к-рой стремится В., превосходнее самой души, в к-рой находится познанный смысл, тогда В. окажется превосходнее интеллекта. Но когда вещь, в к-рой заключено благо, хуже самой души, тогда интеллект окажется превосходнее воли. Отсюда следует, что любовь к Богу (amor Dei) лучше, чем Его познание; и наоборот, познание телесных вещей лучше, чем любовь к ним. Кроме того, с одной стороны, интеллект предшествует В. как движущее движимому и активное пассивному, поскольку познание интеллектном благом приводит В.



в движение как конечная цель (Ibid. I 82. 3–4; Sum. contr. gent. I 72). Но с др. стороны, В. предшествует интеллекту, поскольку она приводит в движение его и все остальные силы души как деятель (per modum agentis). Действительно, среди всех действующих сил души та сила, к-рая обращена к наиболее общей цели, движет те силы, к-рые обращены к частным целям. Объект В.— это благо и цель вообще (bonum et finis in communi), а остальные силы обращены к своим собственным благам, напр., зрение — к восприятию света, а интеллект — к познанию истины. Т. о., В. как деятель движет все подчиняющиеся ей силы души к их соответствующим целям и переводит всякую потенцию в соответствующий акт. Ведь мы мыслим, потому что хотим мыслить, и воображаем, потому что хотим воображать и т. д. Значит, в этом отношении В. предшествует интеллекту и приводит его в движение (Sum. Th. I 82. 4; Sum. contr. gent. I 72). Из всего этого следует, что интеллект и В. в своих действиях взаимно объедают друг друга: и интеллект познает, что В. желает, и В. желает, чтобы интеллект познавал; равным образом и благо (объект В.) подходит под понятие истины, насколько оно есть нечто истинно познанное; и истина (объект интеллекта) подходит под понятие блага, насколько она есть некое желанное благо (Sum. Th. I 82. 4).

Иную позицию в этом вопросе занимает Иоанн Дунс Скот. Он признает интеллект и В. благороднейшими способностями, но особенно выделяет В. (Ioan. D. Scott. Ordinatio. II 25, q. un., n. 3) и отстаивает ее приоритет по отношению к интеллекту, поскольку, по его мнению, интеллект не может властвовать над собой и над В., но только В. способна властвовать над собой и над интеллектом (Ibid. VI d. 14, q. 2, n. 5). Акт В. есть одновременно действующая причина по отношению к интеллекту (Ibid. IV, d. 6, q. 11, n. 3). Акт интеллекта является не всецелой, но частичной причиной акта воления; В. также не является всецелой причиной акта мышления, а если и является частичной причиной, то причиной более высокого порядка, т. е. причиной более высокой по отношению к акту мышления (Ibid. IV, d. 49, q. ex latere, n. 10). Кроме того, интеллект движим объектом в силу природной необхо-

димости, а В. движет себя свободно (Quaest. quodlib. 16. 6). Вместе с тем Дунс Скот утверждает, что В. по природе необходимо и неизменно всеми силами стремится к блаженству (Ordinatio. IV d. 49, q. 10, n. 3); это ее стремление предшествует акту мышления и поэтому является бессознательным; оно нацелено не на общую идею блага, к-рую В. может представить только интеллект, но на первое благо как конечную цель, так что все другое В. хочет в порядке соотношения с этой целью (Ibid. III d. 15, q. un., n. 22).

3. В. как способность (potentia) и В. как действие (actus). Средневек. богословы проводят различие между В. вообще и В. конкретной, направленной к каким-то определенным целям. Так, Фома Аквинский различает В. как стремление к благу вообще (appetitiva boni communis) и В. как определенную способность души (determinata animae potentia), имеющую свое определенное действие (Thom. Aquin. Sum. Th. I 82. 4. 1; ср.: Ioan. D. Scott. Ordinatio. IV d. 49, q. 10, n. 3). По мнению Петра Ломбардского, эта В., благодаря к-рой человек желает блага, есть природная В. (Petr. Lomb. Sent. II 24. 5). Бонавентура, относя В. к аффективной способности души, полагает, что она разделяется на 2 части: В. природную (voluntas naturalis) и В. избирательную (voluntas electiva), к-рая в собственном смысле и называется В.; ведь желание (appetitus) может устремляться к чему-нибудь двояким образом: следуя или природному инстинкту, или рассуждению и выбору. Поскольку же такой выбор может совершаться безразлично в 2 противоположных направлениях, он свободен (Bonav. Breviloq. II 9). Согласно Ансельму Кентерберийскому, В. имеет 3 основных значения (Anselmus. De volunt. // PL. 158. Col. 487; De lib. arb. 7; De concor. praedest. III 11). Во-первых, В. называется сама способность, или орудие, воления (instrumentum volendi); это есть сила души, к-рой мы пользуемся для воления. Такая В. природна и присуща человеку всегда, хотя он и не всегда ей пользуется. Кроме того, эта В. едина, поскольку в человеке только одна способность воления. Она движет все остальные способности, к-рыми человек произвольно пользуется, и движет саму себя своими стремлениями, поэтому она мо-

жет называться орудием, движущим само себя (instrumentum se ipsum movens). Во-вторых, В. называется склонность (aptitudo), или настрой (affectio), способности воления, посредством к-рого волевая способность побуждается к желанию чего-либо даже тогда, когда человек не думает о том, чего он желает. Таких склонностей, или настрой, В.— 2: склонность к полезному (affectio volendi commodum, или voluntas commodi) и склонность к праведности (affectio volendi iustitiam, или voluntas iusti), так что все, чего человек желает, он желает или ради пользы, или ради праведности. Благодаря стремлению к полезному человек всегда желает блаженства, а благодаря стремлению к праведности человек желает быть правильным и праведным. Стремление к полезному всегда и нераздельно присуще волевой способности; а стремление к праведности присутствует в ней не всегда, но может и отсутствовать, как в случае с несправедливым человеком. Кроме того, даже тогда, когда оно присутствует, оно не всегда неотделимо, как в случае с праведными людьми в этой жизни; но иногда оно бывает неотделимо, как в случае с добрыми ангелами и со святыми людьми после земной жизни. Из этих 2 стремлений В. лучше и предпочтительнее стремление к праведности, поскольку без праведности никто не может стать истинно блаженным; а одно стремление к полезному без праведности может привести к несчастью. В-третьих, В. называется определенное употребление, или действие, способности воления (usus vel opus instrumenti), к-рое мы имеем только тогда, когда мыслим о том, чего мы желаем. Эта В. столь же многообразна, сколь часто и много мы желаем; она есть действие одновременно и способности воления, и ее склонностей, но в отличие от них она индивидуальна. Эта В. может быть направлена или на саму цель желанная (propter rem), или на средство, желаемое ради достижения этой цели. Гуго Сен-Викторский различает в человеке 3 В. (Hugo Vict. De arca Noe morali. I 4): плотскую, душевную и духовную. Плотская В. (voluntas carnis) необузданно стремится к плотским наслаждениям. Ей противоположна духовная, разумная В. (voluntas rationis), к-рая устремлена к духовным благам, так



что порой даже отказывается от самого необходимого для тела. Между ними находится душевная, более умеренная, милосердная, человеколюбивая В. (*voluntas pietatis*), к-рая не услаждается постыдными пороками, но и не стремится идти скорбным путем добродетелей (*De quat. volunt. in Christo // PL. 176. Col. 841*).

4. Свобода человеческой В. По общему мнению средневек. богословов, В. человека свободна. Она есть нечто активное, к-рое само себя детерминирует в действии (*Ioan. D. Scott. Quaest. quodlib. 16. 15*); и ни одно действие не происходит в такой мере от нас самих, как воление В. (*Ordinatio. II d. 23, q. un., n. 9*). Это касается не общей В., стремящейся к благу или полезному (*voluntas commodi*), к-рая имеет необходимый характер, ибо все желают блага или полезного для себя, но только В., стремящейся к праведности (*voluntas iusti*), к-рая не необходима, — лишь она может быть свободной. Такую свободу В. многие отождествляют со свободой выбора (*libertas arbitrii, liberum arbitrium*). Доказательство того, что человек обладает свободой выбора, дает Фома Аквинский (*Sum. Th. I 83. 1*), к-рый выводит его из факта разумности человека. Человек действует, руководствуясь суждением (*iudicium*), поскольку благодаря своей познавательной способности он судит о том, чего следует избегать, а к чему стремиться. Но поскольку это суждение в случае частного объекта действия происходит не от природного побуждения, а из некоего сравнения в разуме, то он действует посредством свободного суждения, имея возможность склоняться к различному и противоположному. Значит, человек обладает свободным выбором, собственное действие к-рого есть избирание (*electio*). Кроме того, Фома доказывает это от противного: если бы человек не обладал свободой выбора, то были бы тщетны все советы, увещевания, заповеди, запрещения, награды и наказания (*Ibidem*). Мн. схоласты полагают, что свобода выбора есть способность и разума и В. (*facultas/habilitas rationis et voluntatis*), посредством к-рой человек избирает или благо при содействии благодати, или зло при оставлении ею (*Hugo Vict. Sum. sent. III 8; Petr. Lomb. Sent. II 24. 5; II 25. 1; Bonav. Breviloq. II 9*). Иначе, свобода вы-

бора есть способность разумной души (*rationalis animae potentia*), посредством к-рой она может различать благо или зло и желать его (*Petr. Lomb. Sent. II 24. 3*). Как следует из 1-го определения, свобода выбора основывается на 2 способностях — В. и разуме. Она называется свободой по отношению к В., а выбором по отношению к разуму; ведь разуму свойственно рассматривать, что следует избирать, а что нет, а В. свойственно устремляться (*appetere — Hugo Vict. Sum. sent. III 8; Petr. Lomb. Sent. II 24. 5*). Др. т. зр. придерживается Фома Аквинский. Он обращает внимание на пропорциональное соотношение в человеке познающих способностей (*potentiae apprehensivae*) и желающих способностей (*potentiae appetitivae*): подобно тому как интеллект (*intellectus*) относится к рассудку (*ratio*), так и В. (*voluntas*) относится к избирающей силе (*vis electiva*), т. е. к свободе выбора. Ведь как к одной и той же силе относятся покой и движение, так к одной и той же способности относятся мышление и рассуждение, и точно так же к одной и той же способности относятся желание и выбор, а значит, В. и свобода выбора суть не 2, но 1 способность (*Sum. Th. I 83. 4*).

В. называется свободной, поскольку в ее власти совершить акт, противоположный склонности, равно как и соответствующий склонности (*Ioan. D. Scott. Ordinatio. III d. 17, q. un., n. 3; II, d. 23, n. 7; ср.: Bonav. Breviloq. II 9*). По мнению Ансельма Кентерберийского, свобода выбора не равняется способности грешить или не грешить (т. е. избирать добро или зло), в противном случае ни Бог, ни ангелы не имели бы свободы выбора, поскольку они не могут грешить (*Anselmus. De lib. arb. 1; ср.: Petr. Lomb. Sent. II 25. 3; Ioan. D. Scott. Ordinatio. II d. 44, q. un., n. 1–2*). Поскольку же свобода выбора была дана человеку для того, чтобы обладать полученной от Бога правильной В. и сохранять ее, Ансельм дает следующее весьма оригинальное определение свободы выбора: это «способность (*potestas*) сохранять правильность воли (*rectitudo voluntatis*) ради самой правильности» (*Anselmus. De lib. arb. 13*). Такая способность всегда имеется у человека и не может быть отчуждена от него. При этом та В. более свободна, к-рая не может ук-

лониться от правильности несогрешения, чем та, что может ее покинуть; способность же грешить, будучи добавлена к В., уменьшает ее свободу (*De lib. arb. 1*). Бонавентура отождествляет правильность В. с совестью (*synderesis*), свойство к-рой — негодовать против зла и побуждать к добру (*Bonav. Breviloq. II 11; In II Sent. d. 24. p. 1, a. 2, q. 3*). Особенностью свободного выбора у человека является то, что его власть распространяется только на буд. события, и лишь на те из них, к-рые могут произойти или не произойти (*Hugo Vict. Sum. sent. III 9; Petr. Lomb. Sent. II 25. 2*).

5. Различные состояния человеческой В. По мнению большинства схоластов, после грехопадения человеческая В. подверглась коренному изменению. Она стала порочной и удобопреклонной ко злу (*vitiosa et prona ad malum — Anselmus. De concor. praedest. III 13*). В числе проч. наказаний за первородный грех человека постигла порча и подавление свободы выбора (*corruptio et depressio liberi arbitrii*) и даже ее частичная потеря (*ex parte perdita*), поскольку человек утратил свободу от бедствий и греха, сохранив лишь свободу от необходимости (*Petr. Lomb. Sent. II 25. 7–8*). Тем не менее грех не смог овладеть В. человека до конца и подавить его природную свободу настолько, что она могла бы быть названа несвободной; однако без божественной благодати люди теперь не в состоянии пользоваться свободой выбора; только благодать освобождает В. для желания и совершения блага (*Anselmus. De lib. arb. 2–3; De concor. praedest. III 2–5; Petr. Lomb. Sent. II 25. 9–10; 15*). В связи с этим схоласты, основываясь на блж. Августине, различают 4 состояния человеческого свободного выбора (*Hugo Vict. Sum. sent. III 9; De sacr. I 6. 16; Petr. Lomb. Sent. II 25 6*): до грехопадения (*ante peccatum*), после грехопадения (*post peccatum*), после восстановления (*post reparationem*) и после укрепления (*post confirmationem*). До грехопадения у человека не было никаких препятствий для свободного выбора добра и ничто не вынуждало его ко злу; тогда разум судил безошибочно, а В. без труда устремлялась к благу. После грехопадения свободный выбор подавляется вожделем и сковывается до тех пор, пока не будет восстановлен благодатью.

После восстановления свободный выбор подавляется, но не сковывается до тех пор, пока не будет укреплен в будущем. Наконец, после укрепления он не будет более ни подавляться, ни сковываться.

6. Соотношение человеческой и божественной В. в деле спасения. Мн. средневек. богословы в духе умеренного августинизма настаивают на необходимости для спасения в равной мере и свободного выбора, и божественной благодати. Так, Бернард Клервоский говорит, что если отнять свободный выбор, то не останется того, что спасается; а если устранить благодать, то не останется того, благодаря чему он спасается. Это дело не может совершиться без наличия 2 факторов: одного, от к-рого оно происходит, и др., для кого или в ком оно происходит. Бог — творец спасения, а свободный выбор — Его приемник (сарах). Никто не дает спасения, кроме Бога, но ничто не может принять его, кроме свободного выбора. Следов., это происходит только от Бога, но дается только свободному выбору; спасение не может быть и без согласия воспринимающего, как и без благодати Дающего. Т. о., свободный выбор сорботает благодати, производящей спасение, когда он соглашается, т. е. когда он спасается (*Bernard. Clar. De grat. et lib. arb. I 2*). Подобным образом и Бонавентура считает, что для оправдания человека требуется одновременно наличие 4 факторов: изливание благодати, устранение вины, сердечное сокрушение и движение свободного выбора; при этом благодать Божия изливается на человека только при наличии согласия со стороны свободного выбора (*liberi arbitrii consensus*). Поэтому, хотя вина устраняется по дару Божию, а не по свободному выбору человека, однако не без участия свободного выбора (*Vonau. Vreviloq. V 3*). Благодати свойственно отворачивать свободный выбор человека от зла и побуждать его к добру, а свободному выбору свойственно соглашаться или не соглашаться на это, при согласии же принимать благодать, а при принятии благодати сорботать (*cooperari*) ей, чтобы, наконец, достичь спасения (*Ibid. V 3*).

Две В. Богочеловека Иисуса Христа. I. Ранний период (II–VI вв.). Учение о двух В. Иисуса Христа — божественной и человеческой — и их взаимодействии в домострои-

тельстве спасения встречается у лат. богословов, начиная с Тертуллиана, к-рый в полемике с гностиками настойчиво проводит мысль, что Сын Божий, оставаясь Богом, стал целым человеком, — плотью и душой, ибо воспринял не только человеческую плоть, но и душу (*Tertull. De carn. Chr. 10, 14*), к-рая включала все 3 составные части, имеющиеся в душе каждого человека, — разумную, гневную и вожделеющую (*concupiscentivum*), благодаря к-рой Он сильно желал (*concupiscit*) есть Пасху со Своими учениками (*De anima. 16*). Душа Христа имела все природные действия, свойственные человеческой душе, в т. ч. и волевые (*Adv. Prax. 27; De carn. Chr. 13; De resurr. 18*). Подобным образом Марий Викторин полагал, что Бог Слово, восприняв всего человека (*homo totus*) — дух, душу и плоть (*Mar. Vict. Adv. Ar. IV 7. 10–20*), — имел и человеческую В., к-рой Он желал иного (*aliud vellet*), нежели Отец (*Ibid. III 15. 52*), и душевные эмоции, такие как гнев и сильное желание (*Ibid. III 3. 41, 43*). Свт. Амвросий Медиоланский наряду с двумя природами Христа считает необходимым признать в Нем и два соответствующих действия, и две В., поскольку «где есть различные сущности, там не может быть одно действие», т. е. во Христе одно действие человеческое, а др. — божественное (*Ambros. Mediol. De fide. II 70*), но там, «где нет одного действия, нет и одной воли, то есть во Христе одна воля человеческая, а другая божественная» (*alia voluntas hominis, alia Dei — Ibid. II 52*). Свт. Амвросий смотрит на необходимость восприятия Богом человеческой воли с сотериологической т. зр.: «Он воспринял мою волю и мою скорбь... Мою волю Он назвал Своею, поскольку Он как Человек воспринял мою скорбь и как Человек говорил: Не как Я хочу, но как Ты... Он мне сострадает, обо мне печалится, обо мне скорбит. Значит, ради меня и во мне скорбел Тот, Кто в Себе не имел ничего, о чем следовало скорбеть» (*Ibid. II 53*). Вместе с тем свт. Амвросий полагает, что во Христе два действия и две В. проявлялись различно, почти без взаимодействия (*Ep. 29. 8*). Согласно блж. Августину, Христос ясно проявил человеческую В. (*voluntas humana, humanus affectus*), когда отказывался от чаши страданий (*Мф 26. 39, 42*); хотя, будучи всемогущим Бо-

гом, единым со Отцом, Он Своей божественной В. мог сделать так, чтобы эта чаша миновала, однако Он знал, что она не может миновать, ибо Он должен был испить ее ради нашего спасения по В., а не по необходимости (*voluntate, non necessitate — Sermo 344 // PL. 39. Col. 1513; ср.: Beda. In Marc. IV 14*). Впрочем, блж. Августин полагает, что из двух В. Христос сделал одну, подчинив Свою человеческую В. божественной (*ex duabus voluntatibus unam factam — In Ps. 93. 19*). Свт. Лев Великий в ходе полемики с монофизитами обосновал принцип не только неслитного и нераздельного соединения двух природ Христа, но и их взаимодействия, в т. ч. и в волевой сфере, так что «каждая природа делает то, что ей свойственно, в единстве с другой, то есть Слово действует так, как свойственно Слову, а плоть исполняет то, что свойственно плоти» (*Leo Magn. Ep. 28. 4; ср.: Paschas. Radb. In Matth. XII // PL. 120. Col. 908*).

II. Период монофелитских споров (VII в.). Несмотря на уже сложившуюся на Западе традицию в учении о двух В. Христа, в VII в. в ходе монофелитского спора папа Гонорий поддался на уловку К-польского патриарха Сергия и занял промонофелитскую позицию. В ответном послании Сергию (*PL. 80. Col. 470–474*) Гонорий, отклоняя вопрос о двух действиях во Христе как вопрос нераскрытый, соглашается с патриархом в том, что лучше исповедовать «одного действующего в божественной и человеческой природе»; далее, стараясь отрешиться, подобно патриарху Сергию, от понятия «действие» и заменяя его понятием «В.», папа Гонорий, увлеченный полемикой Сергия против возможности допущения двух взаимно противоположных В. во Христе, утверждает, что вслед. неизреченного соединения божественной и человеческой природ должно «исповедовать одну волю Господа нашего Иисуса Христа (*unam voluntatem fatemur Domini nostri Jesu Christi*), поскольку божеством была воспринята наша природа, а не вина; и та природа, которая была сотворена до первородного греха, а не та, которая была искажена после грехопадения» (*Ibid. Col. 472*). Одновременно с написанием послания патриарху Сергию папа Гонорий как третейский судья написал послания к свт. Софронию

Иерусалимскому и Киру Александрийскому. В обоих посланиях Гонорий убеждает их, не употребляя нового, спорного выражения «одно или двойное действие», проповедовать вместе с ним, что «Один Христос Господь совершал и божественные и человеческие дела в той и другой природе» (ДВС. Т. 4. С. 415). Все 3 послания были написаны папой для того, чтобы примирить спорящие партии, поскольку он, подобно патриарху Сергию, думал, что, поступаясь выражениями «одно действие» и «два действия», спорящие партии сойдутся в исповедании «Одного действующего в обеих природах». Однако это выражение, в сущности безразличное, было моноэнергийным по духу и могло служить лишь средством к уничтожению повода к спорам; между тем требовалось положительное средство к примирению. Таким средством и должна была служить, по мысли Гонория, формула «одна воля», употребленная им в послании к Сергию. Однако примирение на таких условиях не состоялось. Более того, разгорелся ожесточенный спор. В др. послании к патриарху Сергию, написанном вскоре после первого, папа Гонорий умалчивает о выражении «одна воля»; кроме того, он предлагает вместо одного действия признавать «Одного действующего в обеих природах», а вместо двух действий — две природы, делающие при соединении в одном Лице то, что им свойственно (Там же. С. 414–415). В результате папа Гонорий своими посланиями фактически поддержал монофелитство. Вскоре папа св. Мартин подтвердил традиц. для Запада учение о двух В. во Христе. По этому поводу в окт. 649 г. в Латеранской базилике в Риме он созвал Собор, к-рый добавил к Халкидонскому оросу определение о двух В. и 20 канонов с анафематизмами на монофелитское учение и его вождей (Болотов. Лекции. Т. 4. С. 484). В окружном послании папы св. Мартина говорится, что Христос, согласно двум Своим природам, обладающим своими особыми природными свойствами, был совершенен во всем, в т. ч. в В. и действии. Поэтому сколько во Христе было природ, столько следует исповедовать и волю, т. е. две (*duas Christi voluntates*): одну — Нетварную, др. — тварную, одну — божественную, др. — человеческую (Ер. 1 // PL. 87. Col. 124–125).

III. Средневековый период (VIII–XIV вв.). После Латеранского Собора (649) и VI Вселенского Собора (680–681) дифелитство на Западе окончательно утвердилось. Так, в VIII в. св. Беда Достопочтенный ясно учил, что во Христе было две В. (*duas voluntates*): человеческая, к-рая свойственна плоти, и божественная, к-рая свойственна божеству. Его человеческая В. из-за немощи плоти отказывалась от страдания, а Его божественная В. была готова на него, поскольку устрашаться страдания свойственно человеческой слабости, а осуществить домостроительство страдания свойственно божественной В. и могуществу (*Beda. In Marc. IV 14*; ср.: *Athanas. Alex. De incarn. et contr. arian. 21*; *Paschas. Radb. In Matth. XII // PL. 120. Col. 908*). На это также ясно указывают слова Христа: «Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня» (Ин 6. 38); здесь, по толкованию св. Беды, «Своей волей Он назвал ту, которую воспринял от Девы во времени; а волей пославшего Его — ту, которую Он как вечный вне времени имел общей со Отцом» (*In Marc. IV 14*). В эпоху схоластики учение о двух В. Христа было раскрыто во всей полноте. Гуго Сен-Викторский учил, что во Христе было не две, а четыре В.: поскольку Христос был Бог, значит, у Него была божественная В. Поскольку же Он был и Человек, значит, в Нем была и человеческая В., конечно, не та, к-рую производит вина и порок человека, но та, к-рую требует человеческая природа. Поскольку же человеческая В. понимается тройко, значит, во Христе кроме божественной В., к-рая творила чудеса и давала справедливые заповеди, была и человеческая разумная В., доказывавшая истину, и милосердная В., к-рая сострадала чужому горю, и плотская В., к-рая отказывалась от своего страдания (*Hugo Vict. De quat. volunt. in Christo // PL. 176. Col. 841–842*). Согласно Петру Ломбардскому, не подлежит никакому сомнению, что во Христе были две различные В., соответствующие двум Его природам, т. е. В. божественная и человеческая. Поскольку же человеческая В. двойка и есть расположение разума или расположение чувственности, а Христос воспринял человеческую природу со всем, что ей свойственно, значит, в Нем

были и два расположения человеческой В., так что расположением Своего человеческого ума Он, движимый любовью к людям, хотел умереть, т. е. того, что было угодно и Его божественной В., а расположением чувственности, тесно соединенным с немощной плотью, отказывался от смерти, ведь человеческой В. свойственно любить жизнь и ненавидеть смерть. При этом во Христе не было той борьбы между плотью и духом, к-рая свойственна человеческой природе, поскольку в Нем не было плотского вождения (*Petr. Lomb. Sent. III 17. 2*). Фома Аквинский специально посвящает 18-й вопрос 3-й ч. «Суммы богословия» теме двух В. во Христе. Прежде всего он замечает, что, согласно учению библейских пророков, Христа и св. отцов, мы исповедуем в Нем две природные В. (*duas voluntates naturales*) и два природных действия (*Sum. theol. III 18. 1*). Это необходимо следует из того факта, что Сын Божий воспринял совершенную человеческую природу, к совершенству к-рой принадлежит и В., наряду с интеллектом она есть ее естественная способность. Поэтому Сын Божий в составе человеческой природы воспринял и человеческую В. Но поскольку вслед. восприятия человеческой природы Он не претерпел никакого умаления в том, что касается Его божественной природы, к-рой также свойственно иметь соответствующую В., необходимо признать, что во Христе суть две В.: одна — божественная, а др. — человеческая (*Ibidem*; ср.: *Sum. contr. gent. IV 36. 3*). Далее, Фома, подобно Петру Ломбардскому, защищает мнение, что в человеческой природе Христа была не только разумная В. (*voluntas rationalis*), но и чувственная В. (*voluntas sensualitatis*), поскольку в Нем было не только разумное стремление, к-рое называется В. в собственном смысле, но и чувственное стремление (*sensualis appetitus*), или чувственность (*sensualitas*), к-рая может быть названа В. лишь по причастию (*Sum. Th. III 18. 2*). Кроме того, Фома замечает, что если говорить о В. как потенции, то во Христе есть одна человеческая В., к-рая называется так по сущности, а не по причастию. Если же говорить о В. как акте, тогда следует различать во Христе две человеческие В.: В. как природу, к-рая называется по-гречески *θέλησις*,

т. е. простой В. (*simplex voluntas*), безусловно и абсолютно направленной на цель как на то, что есть благо само по себе; и В. как разум, к-рая называется по-гречески *βούλησις*, т. е. совещательной В. (*consiliativa voluntas*), направленной на средства для достижения цели (*Ibid.* III 18. 3). С этим непосредственно связан вопрос о том, было ли у Христа свободное произволение (*liberum arbitrium*, отождествляемый воображаемым оппонентом Фома с греч. *ὑπόμνη*). Основываясь на предыдущем рассуждении, Фома утверждает, что свободный выбор (*electio*, отождествляемый оппонентом Фома с греч. *προαίρεσις*) отличается от В. тем, что В. сама по себе относится к цели, а выбор — к тому, что ведет к цели. И простая В. есть то же, что В. как природа, а выбор есть то же, что В. как разум, и есть собственный акт свободного произволения. Т. о., поскольку во Христе полагается В. как разум, необходимо предположить у Него и наличие выбора, а следов., и свободного произволения, актом к-рого является выбор (*Sum. Th.* III 18. 4; ср.: *Sum. contr. gent.* IV 36. 6). Далее, Фома полагает, что Христос согласно Своей чувственной и разумной человеческой В., рассматриваемой по образу природы, мог желать иного, чем Бог. Однако согласно разумной человеческой В., рассматриваемой по образу разума, Он всегда хотел того же, что и Бог. В самом деле, чувственная В. Христа естественно избегала чувственных страданий и телесного вреда. Подобным образом и Его разумная В., как природная, отвергала то, что противно природе и что само по себе есть зло, напр. страдания и смерть. Однако В. Христа по образу разума иногда могла избирать это как средство для определенной цели, и тогда она соответствовала Божией В., к-рая заключалась в том, чтобы Христос претерпел страдания и смерть, но не потому, что Бог хотел этого самого по себе, а лишь как средство для цели — спасения человека (*Sum. Th.* III 18. 5). Вместе с тем, хотя во Христе человеческая природная и чувственная В. хотели нечто иное, чем Его божественная В. и разумная человеческая В., в Нем не было никакой противоположности воли. Это ясно из следующего. Во-первых, ни человеческая природная В. Христа, ни Его чувственная В. не противи-

лись самому тому замыслу (*ratiopnem*), согласно к-рому божественная В. Христа и Его разумная человеческая В. хотели страдания. В самом деле, простая природная В. Христа также хотела спасения рода человеческого, однако ей не было свойственно хотеть этого в порядке отношения к иному. Движение же чувственности вообще не могло простирается до этого. Во-вторых, ни божественной, ни разумной человеческой В. Христа не препятствовали и не мешали ни природная человеческая В., ни чувственное стремление, равно как и наоборот. Но Христу было угодно, согласно Его божественной В. и разумной человеческой В., чтобы Его природная и чувственная человеческая В. действовали в порядке своей природы. Отсюда следует, что во Христе не было никакого противоборства или противоположности воли (*Ibid.* III 18. 5).

А. Р. Фокин

Лит.: Орлов И. А. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. СПб., 1888; *Епифанович С. Л.* Прп. Максим Исповедник и визант. богословие. К., 1915. М., 1996; *Grumel V.* Les textes monothélites d'Aetius // *EO.* 1928. Vol. 28; *idem.* Recherches sur l'histoire de monothélisme // *Ibid.* 1928–1930. Vol. 28–30; *Rissberger J.* Das Glaubensbekenntnis des Patriarchen Makarius von Antiochien, des Hauptes der Monotheleten auf dem sechsten allgemeinen Konzil. Offenbach am Main, 1940; *Richard M.* Anastase le Sinaïte, l'Hodégos et le monothélisme // *REB.* 1958. Vol. 16. P. 29–42; *Balthasar H. U., von.* Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus des Bekenner. Einsiedeln, 1961; *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. L., 1975². 2 vol.; *Kenny A.* Aristotle's Theory of the Will. New Haven, 1979; *Léthel F. M.* Théologie de l'agonie du Christ: La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par St. Maxime le Confesseur. P., 1979. (Théologie hist.: 52); *Dihle A.* The Theory of Will in Classical Antiquity. Berkeley, 1982. (Sather classical lectures; Vol. 48); *Maximus Confessor: Actes du Symp. sur Maxime le Confesseur / Ed. F. Heinzer, Chr. von Schönborn.* Fribourg, 1982; *O'Daly G.* Augustin's Philosophy of Mind. Berkeley, 1987; *Larchet J.-C.* La divinisation de l'homme selon St. Maxime le Confesseur. P., 1996; *Uthemann K.-H.* Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus: Ein Beitr. z. eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus // *StPatr.* 1997. Bd. 29. S. 373–413; *Мейендорф И., протопр.* Исус Христос в восточном правосл. богословии. М., 2000; *Bathrellos D.* The Byzantine Christ: Person, Nature and Will in Ancient Christology with Special Reference to St. Maximus the Confessor. Oxf., 2004; *idem.* The Relationship between the Divine Will and the Human Will of Jesus Christ according to St. Maximus the Confessor // *StPatr.* 2001. Bd. 37. S. 346–352; *Давыденков О., свщ.* Велия благочестия тайна: Бог явился во плоти. М., 2002; Диспут с Пирром: Прп. Максим Исповедник и христологичес-

кие споры VII ст. М., 2004; *Jugie M.* Monothélisme // *DTC.* Vol. 10. N 2. P. 2307–2323.

С. Н. Гворун

Понятие В. в философии. Религиозно-исторические предпосылки постановки проблемы человеческой В. в Европе обусловили 3 основные эпохи в ее филос. исследовании: 1-я связана с язычеством и античностью, 2-я — с христианством, изменившим коренные представления о Боге и человеке, 3-я представляет борьбу двух начал, двух мировоззрений и жизнепониманий, с одной стороны, христианства, с др. — безбожия, выступающего в различных философских, социальных и культурных формах.

В античной философии круг вопросов, имеющих отношение к В., становится предметом обсуждения начиная с критики сократовской этики, центральным пунктом к-рой было отождествление знания и добродетели (*ἀρετή*). Согласно учению *Сократа*, осуществление в жизни добра (*ἀγαθόν*) предполагает в качестве необходимого условия знание добра. Зло, считал Сократ, совершается человеком не по своей В., а по неведению. Такое отношение между знанием добра и нравственностью если и оставляло место для В. в философии Сократа, то лишь в качестве В. к познанию, и нашло выражение в словах «познай самого себя», не принадлежащих Сократу, но ставших девизом его учения о нравственном совершенствовании на путях самопознания. Этот «субъективный» принцип нравственности, предвосхищающий *автономную этику И. Канта*, не только не отвергал веру в бога и существование общеобязательных истин, но и опирался на убеждение Сократа, что познание добро и добрая жизнь согласуются с общеобязательной истиной и угодны богу.

Ни *Платон*, ни *Аристотель* не разделяли т. зр. Сократа, однако в полной мере им не удалось преодолеть интеллектуалистическое понимание нравственности и В. Платон в диалоге «Кратил» этимологию слова «В.» объясняет, ссылаясь на образ стрельбы или охоты: ««воля» (*βούλη*) некоторым образом означает полет стрелы (*βολή*)» (*Plat.* *Cratyl.* 420c), и связывает В., с одной стороны, с представлением и «советом» (*βουλευέσθαι*), иначе говоря, с решением, с др. — с практическим действием, исполнением или неисполнением

желания. В диалоге «Протагор» Платон отмечает, что «человек, зная, что зло есть зло, все-таки его совершает» (Prot. 355c), и тем самым, казалось бы, он отрицает непосредственную зависимость нравственности от знания добра. Однако, оставляя за В. самостоятельность в вопросе об исполнении или неисполнении желаний, Платон подчиняет ее разуму. В диалоге «Тимей» (69b–70c), исходя из разделения души на бессмертную (разумную) и смертную (неразумную) части и последующего деления смертной части на «благородную» и вожделяющую (ср.: Resp. 439b – 443a3), Платон располагает В. среди стремлений и рассматривает ее в качестве инстанции, действующей по отношению к каждой из смертных частей души на основании «способности рассуждать». В сложном механизме взаимоотношений между «началами», или «частями», души Платон различает стремления телесные и душевные («божественные»), последние соотносятся с разумной частью души. Телесные стремления Платон делит на естественные и низменные; в отношении естественных стремлений разум и В. требуют соблюдения меры, низменные либо душой отвергаются, либо она безвольно подчиняется им, и свободный человек превращается в раба удовольствий. Воспрепятствовать этому могут, по Платону, только воспитание и упражнение в добродетели с малолетства. Платон писал, что «никто не порочен по доброй воле, но лишь дурные свойства тела или неудавшееся воспитание делают порочного человека порочным, притом всегда к его же несчастью и против его воли» (Tim. 86d–e; пер. С. С. Аверинцева). Полагая бессмертной только разумную часть души, Платон считал В. человека смертной; этому отчасти противоречит мифологическое описание Платоном возвращения души к богу, в котором души порочных людей противятся провожатым и насильно ведутся ими. Вопреки своим предположениям о возможном существовании у бога души и тела Платон всегда отрицал существование В. в боге. Согласно Платону, природа бога проста и неизменна, бог есть благо и в своих действиях не руководствуется выбором между лучшим и худшим.

Учение Аристотеля о В. достигает высшей точки в развитии античных

исследований этой проблемы. В трактате «О душе», в этических и политических сочинениях Аристотеля подвергнуты анализу основные проблемы В., ее отношение к разуму, знанию, желаниям, свободе, поступкам и закону. Общая основа понимания В. у Аристотеля включает концепцию души как способностей, учение о человеке как существе свободном в нравственном и политическом отношении, принципиальное положение о различии между теоретическими и практическими аспектами нравственности, между знанием добродетели и поступком. В зависимости от целей исследования Аристотель пользуется разными классификациями души и делит ее: 1) на ощущения, воображение, стремления, В. и разум (в связи с учением о способностях человеческой души) (De anima. 432a15–b6); 2) на растительную, животную и разумную (в связи с общим учением о душе и специальным о душе человека); 3) на разумную и неразумную (в связи с проблемой бессмертия человеческой души).

По учению Аристотеля о способностях человеческой души, В. связана как с умом, так и со стремлениями (к ним относятся желания, страсти, вожделения); В. «зарождается» в разумной части души (Ibid. 432b5), а вместе с тем «есть стремление»; при этом Аристотель отличал стремление, «когда движение совершается сообразно размышлению... и... воле» (Ibid. 433a23), от того, к-рое «движет вопреки размышлению». Это разделение стремлений у Аристотеля обусловлено, с одной стороны, намерением рассматривать В. в качестве разумного желания (совпадающего со стремлением), с др.— необходимостью объяснить место В. при осуществлении тех стремлений и желаний, к-рые противоречат уму и совершаются «вопреки размышлению».

Аристотель считал, что к существенным определениям В. относится ее понимание в качестве способности (δύναμις) или возможности. В. как способность одушевленного существа предполагает деятельность (ἐνέργεια) «согласно [своему] выбору» (Met. 1019a20–25), а также цель в смысле «осуществленности» (πρὸς τὴν ἐντελέθειαν) деятельности (Ibid. 1050a22). С выбором цели на основе воображения и ума Аристотель связывает понимание человека как

разумного существа, обладающего свободной В., способного самостоятельно, независимо от чувственных склонностей, совершать поступки и отвечать за них.

Проблема соотношения В. и разума рассматривалась в греч. стоицизме, в частности в учениях Зенона, Хрисиппа и др., в связи с главным и определяющим положением этой философии — «жить согласно природе» или судьбе. Это согласие с природой в качестве идеала добродетельной жизни, независимо от того, имелась в виду природа человека или божественный закон, воплощенный в мироздании, требовало приведения мыслей и поступков человека (в широком смысле собственного образа жизни) в соответствие с «законами» этой «природы», а в качестве необходимого условия — познания этой «природы». Идеалом стоицизма становится мудрец, постигший с помощью разума закон этой «природы» и способный сообразовать свою В., или то, «что от нас зависит» (τὸ ἐφ' ἡμῖν) с ней. Т. о., вопрос о свободе В. с т. зр. стоицизма приобрел характер проблемы: возможна ли свобода В. на основе необходимости, нравственной или физической. Свобода В. в качестве разумного желания понималась стоиками в плане личного самоусовершенствования как средство для преодоления искаженной «природы» и борьбы со страстями души и с решением этой задачи теряла к.-л. значение.

М. Поленц полагал, что понятие В. впервые появляется в рим. стоицизме (Pohlenz M. Die Stoa. Gött., 1959². Bd. 1. S. 307–308). Цицерон в трактате «О судьбе», обсуждая учение об атомах Демокрита — Эпикура в связи с полемикой со стоиками по вопросу необходимости и случайности, затрагивал проблему свободы В. и отмечал обусловленную природой В. самопроизвольность (voluntarii) движений души. Цицерон считал, что В. не беспричинна, но вместе с тем она «не нуждается во внешних и предшествующих причинах» (Cicero. De fato. 23). В «Тускуланских беседах», говоря о стоиках, к-рые считали, что люди влекутся к благу, и называли это влечение В. (boulesis), Цицерон соглашался с определением В. как «разумного желания» (Tusc. disp. IV 12). Сенека в «Нравственных письмах к Луцилию» отмечал, что залогом спокойствия

является величие духа, достижение к-рого означает «постичь истину целиком, соблюдать во всех поступках порядок, меру, приличие и добрую волю, благожелательную, неизменно послушную разуму» (*Seneca*. Ep. 92. 3). В разуме Сенека видел основание свободной В. человека, а в мудреце — существо, едва ли уступающее богу по своему отношению к внешним благам этого мира. Сенека писал: «Что нужды в молитвах? Сделай сам себя счастливым! Это тебе по силам, если поймешь одно: благо лишь то, в чем присутствует добродетель...» (Ep. 31. 5).

На формирование учения *Плотина* о В. наряду с философскими источниками, Платоном и Аристотелем оказало влияние и христианство, с к-рым он был знаком. Ко времени создания трактата Плотина «О воле и свободе Первоединого» уже были написаны сочинения сщмч. Иринея Лионского «Против ересей», Тертуллиана «О душе», «О поощрении целомудрия» и др. Плотину принадлежит первая в истории европ. философии метафизическая трактовка В., к-рая неразрывно связана с основоположениями его философии. Для Плотина Бог, или Единое, Благо, есть первое и вечное начало Ума, Мировой души и всего сущего. Это нераздельное Единое, по мнению Плотина, сосредоточено на самом себе как Благое, может и хочет быть тем, что оно есть, — Благом «в самом существе» (ἐν τῇ ὁυστάσει — *Plot.* Enn. VI 8. 13). Отличая невыразимое и непостижимое Единое от сущности и энергии, присущих Уму (как единству во множестве), Плотин тем не менее считал возможным говорить о Едином как об абсолютном мышлении, к-рое есть «первая энергия», тождественная ипостаси (*Ibid.* 20), и определял Бога как энергию, к-рая и есть В. Плотин писал: «Воля есть Бог, который существует, потому что хочет этого и существует так, как хочет» (*Ibid.* 21). Эта В. Бога, по мнению Плотина, проявляется как в Уме, так и в жизни всего сущего в качестве мирового плана.

В учении о В. человека Плотин рассматривал вопросы об отношении В. к душе и разуму, желаниям, действиям, случайности и др. Полагая необходимой предпосылкой свободы В. освобождение души от телесных страстей, Плотин саму свободу В. ставил в зависимость от ее

отношения к уму; он писал, что «свобода принадлежит воле, насколько воля совпадает с разумом» (*Ibid.* 2). Вслед за Аристотелем Плотин считал, что в человеке является свободным только теоретический (созерцательный) ум, деятельность к-рого сосредоточена на себе, к-рый, «почивая на благе... живет такой жизнью, какая для него желательна» (*Ibid.* 6). Поэтому В. человека свободна лишь в силу причастности и соразмерности этому уму, оказываясь же вне ума, она вступает в мир необходимости и делает душу человека несвободной. Плотин отмечал, что ум свободен сам по себе, В. же и душа свободны не сами по себе, а только по причине присутствия в уме «благоподобного света» Бога (*Ibid.* 15).

Для эпохи Возрождения с ее практическим и теоретическим интересом к вопросу о свободе В. и критическим отношением к схоластике характерны неск. основных течений, в той или иной мере обращаясь к древности: одно — к раннехрист. наследию, пониманию свободы В. преимущественно у блж. Августина, другие — к античной языческой парадигме судьбы, фатума. Срединное положение занимают мистические учения, вдохновляемые возрожденчески понятым христианством и тесно связанные с традициями античного герметизма, каббалистическими и магическими учениями эпохи; здесь тема В. обсуждалась, начиная с Пико делла Мирандола и Парацельса и кончая Я. Бёме.

Николай Кузанский, наследник христ. философской традиции, разделял т. зр. блж. Августина, учившего в трактате «О Троице» о наличии у человека волящей способности ума (О вершине созерцания. С. 430), признавал наличие свободного выбора у человека и считал, что в исполнении доброй В. человеку помогает Бог. В «Апологии ученого незнания» Николай Кузанский развивал философское учение о любви сотворенной В. и интеллекта (т. е. человека) к Богу Отцу и возможности по всемиростивой благодати соединения с Ним в интеллектуальной интуиции через Сына Божия Иисуса Христа (С. 74–78).

Лоренцо *Валла* в работе «О свободе воли» проблему соотношения В. божественной и человеческой рассматривал в связи с критикой учения Боэция, к-рый, по его изло-

жению, хотя и признавал свободу В. Бога и человека, но в вопросе о провидении Божиим склонялся к философскому толкованию, считал возможным познание В. Бога и ставил на первый план свободу человека. Рассматривая историю предательства Иуды, Валла следующим образом формулировал проблему: если Бог предвидел предательство Иуды, не означало ли это для последнего стать по необходимости предателем? Валла полагал, что в решении вопроса о свободе В. следует различать, во-первых, предведение Бога от непосредственной причины явления, во-вторых, различать необходимость, существующую в природе, от той, к-рой подчиняются одушевленные существа. Соглашаясь с Боэцием относительно существования свободы В. у человека, Валла свое понимание проблемы связывал с происхождением В. Божией из божественной мудрости (С. 285), из непостижимости В. Божией для людей и для ангелов (С. 288–289), из необходимости для человека спасающей благодати Божией, веры в Бога и любви, а не из отвлеченного знания.

Эразм Роттердамский решение проблемы свободы В. у Валлы считал в целом правильным. В работе «Диатриба, или Рассуждение о свободе воли» Эразм (вслед за Фомой Аквинским) различал первые причины сущего, к-рые связывал с Богом, от вторичных (человеческих), на к-рые Бог, если пожелает, может воздействовать. Согласно Эразму, свободная В. не всегда исключает необходимость: «Бог Отец по необходимости рождает Сына, однако Он рождает по желанию и свободно, а не по принуждению» (С. 254).

В развернувшимся богословском споре Эразма и М. *Лютера* проблема свободы В., рассматриваемая по отношению к первородному греху, божественной благодати и спасению, сделала этих мыслителей и почитателей блж. Августина и Л. Валлы противниками. Хотя Эразм считал, что в результате грехопадения «природная» свобода В. была «испорчена» (Гипераспистес–1. С. 573), он все же выступал сторонником свободной В., полагая, что эта оставшаяся свобода в случае совершения «благих поступков» может заслужить «побуждающую» благодать Бога, без к-рой спасение невозможно. Однако, по Эразму, сила благодати, возвращающая человека к пер-

воначальной свободе (к свободе «первого человека» — Там же), ставит его перед выбором — принять «завершающую» благодать или отклонить ее, идти навстречу благодати или отвращаться от нее. Эразм настаивал на признании свободы В. как на необходимой предпосылке религиозно-нравственной природы человека и его ответственности перед Богом; вместе с тем, понимая сложность вопроса и недостаточность собственного ответа, он ссылался на «непостижимое величие божественной премудрости и немощь человеческого разума» (С. 220).

Лютер в полемическом соч. «О рабстве воли», написанном после кн. «О свободе христианина», в к-рой он защищал свободу христианина от церковных предписаний, уверял в неизблемости истины, что «все совершается по необходимости» (С. 310), и считал, что после грехопадения признание свободной В. человека означало бы, что человек способен самостоятельно не только обрести путь спасения, но спасти себя благими делами без В. Божией. Односторонне толкуя слова ап. Павла: «Но если по благодати, то не по делам; иначе благодать не была бы уже благодатью» (Рим 11. 6) — в смысле принципиальной противоположности благодати и благих дел, Лютер пытался представить апостола противником свободной В. и упрекал «древних отцов» в ложном понимании его слов (С. 521). По мнению Лютера, свобода В. присуща Богу, но не человеку. «...Надо,— писал Лютер,— дойти до крайности, отвергнув всю свободную волю и свести все к Богу. Так в Писаниях не станет противоречий...» (С. 498).

В новоевропейской философии тема В. разрабатывалась в неск. основных направлениях: в связи с учением о познании и нравственности, в качестве метафизической концепции бытия, с т. зр. социологии, права, философской антропологии, теории ценностей и психологии. Начиная с Нового времени широкое распространение в философии получили концепции *деизма*, «культу разума» и др., ведущие к *нигилизму* и *атеизму*, отрицанию Бога и божественной В.

Ф. Бэкон в кн. «О достоинстве и приумножении наук» рассматривал проблему В. в контексте учения о характере человека (характерологии) и науки о воспитании души. По

воззрениям Бэкона, волю направляет разум, а приводят в действие аффекты (С. 408). Если разум может ошибаться в выборе между относительным и безусловным благом, то аффекты и страсти почти неизбежно ведут к ошибкам и заблуждениям. Единственное исключение составляет причисляемая Бэконом к аффектам любовь, но в ее высшем выражении — в качестве христ. любви к Богу и людям (С. 415). Эта определяющая В. любовь, считал Бэкон, никогда не может быть избыточной.

Т. Гоббсу удалось создать подробно разработанную теорию В. В работе «О теле» он дает свое понимание психофизиологических механизмов В., сводя их, с одной стороны, к работе головного мозга и сердца, с др. — к размышлениям и представлениям, в основе к-рых лежит чередование ощущений влечения и отвращения (удовольствия и неудовольствия). Ощущения (*sensio*) Гоббс объяснял воздействием внешних предметов и возникновением «образов» (впечатлений), к воображению же, к-рое имеет непосредственное отношение к желаниям и В., он относил образы, возникающие в душе при отсутствии внешних предметов (Т. 1. С. 197). Опираясь на эти положения, Гоббс сформулировал следующее определение В.: «...если действию предшествует размышление, то последнее из сменяющих друг друга побуждений называется желанием, или волей, в том случае, когда этим побуждением является влечение, и нежеланием, когда этим побуждением является отвращение» (Т. 1. С. 206). Согласно Гоббсу, желания человека представляют собой стремление к личному благу, но желания «не порождены волей, а сами составляют эту волю» (Т. 1. С. 567). Поскольку у каждого желания имеется своя причина, Гоббс считал, что В. человека обусловлена побуждениями, имеющими необходимый характер. Т. о., Гоббс пришел к выводу, что о свободе В. можно говорить лишь в отношении ее исполнения, а не «способности хотеть» (*volendi*) (Т. 1. С. 207), полагая свободными только действия произвольные, совершаемые беспрепятственно и без принуждения.

Гоббс признавал наличие В. у Бога, однако «воля Бога не аналогична нашей воле, чего, однако, понять мы не можем» (Т. 1. С. 436). В соч. «Левиафан...» Гоббс утверждал, что

акты В. человека конечной причиной имеют Бога, поэтому «свобода человека сопровождается необходимостью делать не больше и не меньше того, что желает Бог» (Т. 2. С. 164). Однако деистическое понятие Бога, характерное для Гоббса, искажило суть вопроса об отношении человека к Богу. Особое место проблематика В. занимает в теории политического общества Гоббса. В соответствии с разделением права на естественное (или природное) и гражданское Гоббс различал В. естественную и политическую. В 1-м случае имелось в виду осуществление принадлежащего человеку истинного права на «собственную жизнь и тело» (Т. 1. С. 289), во 2-м — подчинение единой В. гос-ва, предписывающей посредством законов нормы и правила поведения, с к-рыми должна сообразоваться В. подданного (Т. 2. С. 205).

Г. Гроций в соч. «О праве войны и мира» придерживался концепции свободной В. человека и объяснял происхождение права и гос-ва из природного стремления (В.) людей к устройству общества и миру.

Р. Декарт в философских построениях уделял большое внимание исследованию В. Круг вопросов, обсуждаемых Декартом, не только охватывал традиц. проблематику В., связанную с ее религиозно-нравственными аспектами и темой свободы, но и был расширен и включал вопросы теории познания и психофизическую проблему, требующую специальных знаний в области биологии и анатомии человека. Декарт различал В. Бога и В. человека, и в вопросе о взаимоотношении воли придерживался сложившегося уже в раннем христианстве взгляда о необходимости подчинения человеческой В. Богу и об исполнении В. Божией, однако в «Размышлениях о первой философии...» он высказывал мысль, к-рая неоднократно вызывала возражения как у противников, так и у сторонников его философии. Декарт утверждал, что с «формальной точки зрения» различия между В. человека и Бога невелики, в то время как разница между бесконечным и совершенным интеллектом Бога и ограниченным и несовершенным интеллектом человека неизмерима. Именно разница в интеллекте и особый характер познания человеком мира, предполагающий непосредственную связь с объектами



познания, по мнению Декарта, обуславливают различия в способности выбора у человека и у Бога (Т. 2. С. 47; см. также: С. 462). При этом Декарт писал, что свобода выбора (*libertas arbitrii*), или В., человека «не имеет никаких пределов» (Там же), но с выхождением человеческой В. за пределы собственного интеллекта Декарт связывал человеческие заблуждения (Т. 1. С. 327–328).

Божественная В., по мнению Декарта, в отличие от человеческой, склонной к заблуждениям и грехам, не только не стоит перед выбором добра и зла, но и тождественна божественной мудрости (или интеллекту), а потому всегда истинна, в то время как для человека правильное соединение В. с интеллектом остается насущной жизненной задачей. Др. аспект божественной В., обсуждаемый Декартом в связи с проблемой существования в мире зла и теодицеей, предполагал разделение на абсолютную В. Божию, определяющую общий ход течения вещей и событий, и относительную В. Божию, принимающую во внимание заслуги и провинности человека (Т. 2. С. 532). В свободе В. Декарт видел «высшее совершенство человека». Понимая В. как способность принимать решения относительно вещей, «представляемых интеллектом» в поле сознания, и связывая с нею истину и заблуждения, нравственные и безнравственные поступки человека, Декарт рассматривал различные стороны В.: свободу человека в действиях В. до их выполнения и в исполнении, а также вопрос о безразличии В. (Т. 1. С. 612). Обсуждая тему божественного предопределения и свободы В., Декарт полагал, что «нашего понимания недостаточно для усмотрения того, каким образом Он оставил свободные поступки человека непредопределенными» (Т. 1. С. 330), и ссылался на всемогущество Бога, для Которого все возможно.

В теории познания Декарт исходил из положения, что действия В. человека (*operatio voluntatis*) наряду с восприятием или действием разума (*perceptio intellectus*) являются одним из 2 модусов мышления, и тем самым ставил В. в зависимость от мышления. Заблуждения в познании, считал Декарт, в первую очередь обусловлены ошибками В. (Т. 1 С. 326); хотя причиной ошибок

может быть и интеллект. В вопросе об отношении В. к страстям души Декарт считал, что в отличие от обычных восприятий, действующих на душу и оставляющих В. в состоянии покоя, страсти вызывают ответную реакцию В. Сводя причину страстей к телесным побуждениям, Декарт рассматривал отношение страстей и В. в качестве общей проблемы взаимоотношения тела и души, необходимости и свободы. Декарт был убежден в возможности подчинения телесного начала духовному, страстей В., к-рая способна не только противостоять им, но и давать им др., благоприятное для жизни человеческого духа, направление; только свобода В. человека, побуждения к-рой «известны одному Богу» (Т. 2. С. 531), позволяет человеку властвовать над собственными желаниями и делает его угодным Богу. Декарт полагал природу человеческой В. единой и неделимой, выводил ее из единства человека и пытался разрешить вставшую перед ним сложную проблему отношения души и тела («вещи мыслящей» и «вещи протяженной») (Т. 1. С. 502–503).

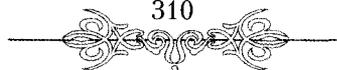
Б. Паскаль в «Мыслях» считал В. «одной из главных пружин любого верования» (С. 217). Полагая, что вера как дар Божий опирается не на разум, а на чувства человека, Паскаль утверждал, что в общей структуре человеческих способностей В., непосредственно связанная с чувствами, среди к-рых основное место занимает чувство Бога, позволяет отвергнуть ложные пути человеческого рассудка в нравственных и религ. вопросах в случае, когда она руководствуется этим чувством.

Н. Мальбранш в кн. «Разыскание истины», обсуждая проблему В., разрабатывал учения: 1) о божественной В., силой к-рой сотворен мир и соединены 2 субстанции — дух (мышление, душа) и материя (протяженность, тело) (С. 287); 2) о сотворении волей Божией человеческой В. и изначальном стремлении ее к Богу и абсолютному благу; 3) о поврежденности человеческой природы и В. в результате грехопадения, искажении человеческих представлений о благе и привязанности к телесным благам (удовольствиям) (С. 411); 4) о противоречиях, возникающих между человеческой В. и разумом по причине несоответствия между вечно «тревожной»

(или «беспокойной») В. и разумом и возможности преодолеть стремления и В. к телесным удовольствиям только одной благодатью Иисуса Христа (С. 411).

Б. Спиноза разрабатывал учение об абсолютной субстанции, отождествляемой им с «Богом или природой» (*Deus sive natura*). Отрицание Боговоплощения, неприятие Иисуса Христа как воплотившегося Слова (Т. 2. С. 629–631) и натуралистическое понимание Бога у Спинозы стали причиной отрицания им В. Божией. В «Этике» Спиноза писал, что «в природе Бога не имеют места ни ум, ни воля» (Т. 1. С. 378). Сводя В. человека к «модусу мышления» и в итоге отождествляя В. и разум (Там же. С. 447), свободу и необходимость, Спиноза отрицал свободу В., мотивируя это тем, что каждый акт В. обусловлен цепью необходимых причин, уходящих в бесконечность. На этом основании Спиноза утверждал, что «воля не может быть названа причиной свободной, но только необходимой» (Там же. С. 389).

Дж. Локк в соч. «Опыт о человеческом разумении» в разделе о способностях пришел к выводу, что постоянно обсуждаемый в философии вопрос о свободе В. поставлен неправильно и что необходимо различать свободу и В. По мнению Локка, свободу невозможно приписывать В., потому что и В., и свобода суть силы (или способности), поэтому «спрашивать, имеет ли воля свободу,— значит спрашивать, имеет ли одна сила другую силу, одна способность — другую способность» (Т. 1. С. 293). Локк определял В. как «беспокойство», к-рое побуждает действовать человека, и считал, что в основании В. лежат желания, но нельзя отождествлять В. с желаниями. Рассматривая проблему отношения В. и разума, он, с одной стороны, признавал возможность действия В. на разум и разума на В., с др.— весьма категорично утверждал, что В. никогда не выходит из повиновения велениям разума (Т. 2. С. 202). Локк использовал понятие В. в политической философии, употребляя его по отношению к законодателю, высшей власти, правителю и т. д. В работе «Два трактата о правлении» он писал: «Если сущность и единство общества состоит в том, чтобы иметь одну волю, то законодательный



орган, будучи однажды учрежден большинством, обладает правом провозглашать и осуществлять эту волю» (Т. 3. С. 386).

Г. В. Лейбниц, создатель одного из сложных учений о В., рассматривал ее в сочинениях «Трактат о метафизике», «Новые опыты о человеческом разуме», «Исповедь философа», «Теодицея», «Оправдание Бога...» и др. Хотя Лейбниц оставлял в стороне как христологические аспекты учения о В., так и вопрос об отношении природной и ипостасной В., его исследования охватывают широкий круг проблем и выходят за рамки обычного философского обсуждения темы В. Общая структура учения Лейбница о В. включала: 1) учение об общей В. Бога; 2) учение об ипостасной В. Бога в отношении к творению мира и человека и Промыслу; 3) учение о В. человека (свободе В., доброй и злой В., разуме и В. и др.). Учение Лейбница о В. Бога складывалось под влиянием зап. богословия, в первую очередь блж. Августина, схоластики и Реформации, и представляет традиц. сущностный подход. В учении об общей В. Бога Лейбниц подчеркивал важность признания безусловной свободы В. Бога (Т. 4. С. 269) и закона достаточного основания (Т. 1. С. 127), как божественного закона, к-рым руководствуется Бог, независимо от того, имеется ли Им в виду мир мыслимый (т. е. возможный) или творимый (действительный). В «Рассуждении о метафизике» Лейбниц различал общую В. Бога от частной, или волений, под к-рыми подразумевались частные определения В., не затрагивающие общих правил, по к-рым устроен и управляем мир. В «Теодицее» Лейбниц развивает учение о В. предшествующей, средней и окончательной (Т. 4. С. 202), связав его с учением о предустановленной гармонии, к-рое должно было объяснить, каким образом благость Бога совместима с существованием в мире зла. Лейбниц отмечал, что «допущенное Богом зло не было ни объектом Его воли, ни целью, ни средством» (Т. 4. С. 352).

Вслед за блж. Августином Лейбниц писал о Св. Троице как о единстве «трех начал» — всемогущества (Бог Отец), разума (Сын Божий) и В. (Св. Дух) (Т. 4. С. 259). Рассуждая об участии Лиц Св. Троицы в творении и промыслении мира, он усваивал божественной (ипостас-

ной) В. значение силы, осуществляющей божественное всемогущество, он считал, что «область Его воли простирается только на осуществление Его могущества» (Т. 4. С. 259) и что эта область распространяется «на бытие созданий... но не на их сущности» (Там же); относительно Второй ипостаси Лейбниц утверждал, что «Божественный разум сообщает реальность вечным истинам, хотя воля Его и не принимает в этом участия» (Т. 4. С. 261). С этим учением было связано положение, развинутое Лейбницем и в работе «Оправдание Бога...», в к-рой он отмечал, что Христос-Богочеловек был «главным основанием для выбора» нашего совершенного мира, сотворенного по благодати Божией (Т. 4. С. 476).

В концепции В. человека Лейбниц опирался на принцип аналогии, приписывая Богу могущество, разум (знание) и В., он обнаруживал подобные свойства, но взятые уже не в безусловном смысле, у человека — основание, способность восприятия и способность стремления (В.) (Т. 1. С. 421). Лейбниц определял В. как способность начинать, продолжать и кончать действия (Т. 2. С. 172) по собственному желанию. В учении о свободе В. Лейбниц исходил из положения, что она дарована человеку Богом вместе со средствами ее правильного употребления (Т. 4. С. 204–205), поэтому человек способен властвовать над собственной В.; разум как «ясное познание определяет волю, но не принуждает» (Т. 4. С. 337). По Лейбницу, свободная В. всегда стремится к добру, но не всегда правильно его понимает. Злая В. есть злоупотребление разумом (Т. 4. С. 62). Основную ошибку критиков свободы В. Лейбниц видел в неумении различать метафизическую и моральную необходимость.

Вольтер отрицал промысл Божий; в понимании свободы В. человека он исходил из положений Локка и А. Коллинза, считал, что мотивы, к-рыми руководствуется В., имеют необходимый характер, а исполнение самих желаний свободно (Несведущий философ. С. 330).

Дж. Беркли доказательство существования человеческой В. выводил из наличия самих действий, предполагающих акт В. и саму В. («Три разговора...». С. 334). Задачу и назначение человека, его нравствен-

ный долг Беркли видел в том, чтобы «открыть Божию волю, или общий замысел Провидения по отношению к человечеству» (Пассивное повиновение. С. 258) и подчинить В. человеческую Его В., «а не каким-либо преходящим мирским выгодам» (Там же).

Д. Юм в «Трактате о человеческой природе...» определял В. как «то внутреннее впечатление, которое мы переживаем и сознаем, когда сознательно даем начало какому-нибудь новому движению нашего тела или новой перцепции нашего духа» (Т. 1. С. 443). В учении о В. Юм стоял на позициях детерминизма и довел до логического конца критику свободной В. у Гоббса и Локка. Связь между мотивами и актами В. Юм рассматривал как связь между причиной и действием и переносил на учение о свободной В. свою теорию причинности, разработанную для исследования физического мира, полагая, что по природе (т. е. с формальной т. зр.) между естественной и моральной необходимостью не существует различий. Истолковав необходимость в виде «существенной части причинности» (Там же. С. 450), Юм на этом основании отрицал свободу В. в человеке, отличая ее от произвольности действий, к-рые, по его представлениям, не имеют никакого отношения к свободе.

Ж. Ж. Руссо, продолжая традицию Гоббса и Локка в политической философии, разработал концепцию гос. устройства на принципах общественного согласия и договора — проект эгалитарной республики, в к-рой В. большинства, выраженная в законах, делает всех носителей частных В. равными перед законом. В кн. «Об общественном договоре» Руссо рассматривал буд. гос-во как «союз разума и воли» (С. 178); под разумом он имел в виду «просвещенный разум» меньшинства, способный понять благо, но отвергающий его, а под В. — общую В. (большинства) народа, стремящегося к благу, но неспособного его правильно понять и выразить. Считая возможным согласование разума и В., Руссо конструировал идеальную республику, в к-рой правит общая В. и «передаваться может власть, но никак не воля» (Там же. С. 168). Сложнейший теоретический вопрос об отношении общей и частной В. Руссо решить удовлетворительно

не удалось. Руссо считал свободу В. необходимым условием нравственности, он писал, что «лишить человека свободы воли — это значит лишить его действия какой бы то ни было нравственности» (Там же. С. 156).

Тема В. в немецкой классической философии. И. Кант рассматривал проблему свободы В. в качестве основной проблемы нравственной (практической) философии. В теоретической философии, основу которой составляет разделение мира на «феномены» (природу) и «ноумены» (умопостигаемый мир), Кант полагал, что природа подчиняется закону необходимости и что правильное применение теоретического разума ограничено рамками природы; с этим обстоятельством он связывал неразрешимую для теоретического разума в его трансцендентальном применении проблему свободы В. (Критика чистого разума // Соч. Т. 3. С. 422, 656) и считал возможным ее решение только с помощью практического разума.

Учение Канта о В. стало логическим продолжением проблемы необходимости и свободы, поставленной в 3-й космологической антиномии. Выводы, следующие из этой антиномии в отношении к человеку, предполагали, что он как физическое тело принадлежит к природному миру и определяется пространственно-временными законами этого мира, в то время как его душа в качестве «вещи в себе» не находится в физическом мире и не определяется его законами — она принадлежит к миру умопостигаемому, нравственному, в котором существует свободная (моральная) причинность. Противопоставляя природной (физической) причинности свободную причинность, Кант строил учение о нравственности на принципе свободной причинности, понимая свободу В. как «способность само собой начинать некоторый ряд следующих друг за другом вещей или состояний» (Т. 3. С. 422), независимо от условий времени и пространства. Соединение свободы и В. у Канта было обусловлено принципиальным положением, согласно которому свобода присуща только разумным существам и является неотъемлемым «свойством воли всех разумных существ» (Т. 4 (1). С. 291). Рассматривая В. «как способность определять самое себя к соверше-

нию поступков» (Там же. С. 268), Кант особое значение придавал «объективному основанию», к-рым руководствуется В. (Там же. Т. 4 (2). С. 120). В «Критике чистого разума» он проводил границу между животной В., к-рая «имеет чисто животную причину (*arbitrium brutum*) и может определяться только чувственными побуждениями, т. е. патологически», и свободной В. (*arbitrium liberum*) разумного существа, к-рая независима от чувственных побуждений и определяется «мотивами, представляемыми разумом» (Т. 3. С. 659).

Отвечая на вопрос, при каких условиях может быть допущена свобода В., Кант писал, что она возможна «как вид причинности, не подчиненный эмпирическим основаниям определения» (Т. 4 (1). С. 377). Чистая В. в отличие от эмпирической представляет собой вневременную чистую априорную форму волеия, к-рая определяется внеэмпирическим основанием — разумом (как высшей способностью желания) и подчиняется основному закону чистого практического разума: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу всеобщего законодательства» (Там же. С. 347). Согласно Канту, «моральный закон есть единственное определяющее основание чистой воли» (Там же. С. 449), а В., к-рая следует моральному закону, — добрая В. Он не усматривал противоречия в том, что, с одной стороны, свободная В. является основой морального закона, с др. — она обусловлена моральным законом как единственной целью чистой В.

Учение о свободной причинности находит продолжение у Канта в концепции умопостигаемого характера человека, к-рый в качестве «вещи в себе» не подчинен условиям природы, а вместе с тем обнаруживается в жизни и поступках человека в качестве его эмпирического характера. В «Метафизике нравов» Кант развивал учение о совести как способности человека, к-рая «коренится (*einverleibt*) в его сущности», «следует за ним как тень», есть «сознание внутреннего судилища в человеке» (Т. 4 (2). С. 376–377) и всегда позволяет отличать добрые поступки от недобрых. Кант считал необходимым условием осуществления высшего блага в мире соответствие В. человека «с волей святого и бла-

гого Творца мира» (Там же. С. 463), однако это соответствие он понимал ошибочно. Исходя из принципов своей автономной этики, Кант полагал, что нравственность независима от веры в Бога, а поступки человека — от заповедей Божиих, однако совершаемые людьми на основе свободы В. и морального закона добрые поступки полностью совпадают с требованиями божественных заповедей (Т. 3. С. 671). Ошибочным было и др. положение: Кант считал, что совершенство божественной В. «мы не можем созерцать, а можем лишь вывести из наших понятий, среди которых понятие нравственности важнейшее» (Т. 4 (1). С. 286). Принципиальное отличие божественной В. от человеческой Кант видел в том, что божественная В. никогда не склоняется к максимуму, к-рые противоречат моральному закону.

И. Г. Фихте в соч. «Опыт критики всякого откровения» был близок к учению Канта, понимал В. как «определение себя сознанием собственной деятельности к порождению некоторого представления» (С. 101); различая материальные и формальные аспекты В., обсуждал вопрос об обусловленности В. чувственной склонностью и сознанием и связывал учение о свободе В. со спонтанностью сознания (разумом). Фихте утверждал, что «определенная моральным законом воля Бога должна быть однозначна с теми законами, которые даны нам тем же самым разумом» (Там же. С. 129). В кн. «Das System der Sittenlehre nach den Principien Wissenschaftslehre» (Система нравственности согласно принципам наукоучения, 1798) Фихте дедуцировал из двойственности «я» (сознающего и познаваемого) субъект и объект, «я» теоретическое (познающее) и практическое (действующее) и рассматривал В. этого практического «я» в качестве способности к свободной деятельности, целью к-рой был нравственный закон. Специальное место в исследованиях Фихте занимали вопросы об отношении индивидуальной и общественной В., В. и права. В кн. «Назначение человека» Фихте объяснял наличие свободной В. у человека только существованием вечной жизни, поскольку, по его мнению, земная жизнь с ее земными интересами сама по себе без отношения к жизни вечной не



нуждается в «доброй воле» и могла бы обойтись людьми, действующими только по необходимости (С. 185). Связь В. с деятельностью Фихте рассматривал как обусловленную жизнью человека в чувственном мире и считал, что в жизни вечной она уступит место созерцанию. Он полагал, что для того, кто возвышается до сверхчувственного мира, законом к-рого является чистая В. Бога (С. 201–202), чувственный мир — ничто, иллюзия, он существует только в Боге, в Едином.

Ф. В. Й. Шеллинг в ранних сочинениях развивал идеи Фихте. В «Системе трансцендентального идеализма» выводил понятие В. из дедукции самосознания, непосредственным следствием к-рой было разделение деятельности на теоретическую (знание) и практическую (В.), а результатом — понимание чистой В. в виде продуцирования самой себя в качестве нравственного закона. Хотя Шеллинг, как и Фихте, связывал самоопределение В. с общечеловеческими и правовыми аспектами жизни, тождество знания и В. он видел в интеллектуальном созерцании. В гностическом трактате «Философские исследования о сущности человеческой свободы», продолжавшем традиции нем. мистики, Шеллинг описывал внутрибожественную жизнь, используя, с одной стороны, вольно истолкованное им христ. учение о Св. Троице, с др. — логические методы собственной философии. Он исходил из учения о Безосновном (Ungrund), Абсолюте (Т. 2. С. 149), к-рый предшествует 2 различным «началам» в Боге — «Богу существующему» и «основе существования Бога», понимаемой в качестве природы, неотделимой от Бога, тем не менее отличной от Бога «сущности» (Там же. С. 107). Шеллинг приписывал «основе существования Бога» несовершенную, лишнюю разуму, бессознательную В. и противопоставлял ей В. «Бога существующего». Из сложного диалектического отношения этих начал он выводил происхождение самих вещей и людей и считал, что эти начала сохраняются в них в превращенной форме («В человеке содержится вся мощь темного начала и в нем же — вся сила света» — Там же. С. 112). С началом «основы существования Бога» Шеллинг связывал зло в человеческой природе и ее склонность к греху, хотя и отмечал,

что «нельзя... утверждать, что зло исходит из основы или что воля основы — источник зла. Ибо зло может возникать лишь в сокровеннейшей воле собственного сердца и никогда не совершается независимо от собственного деяния» (Там же. С. 144). В позднем соч. «Философия Откровения» Шеллинг начинал исследование с добытийной основы — «могущего быть», к-рое как среднюю между бытием и небытием рассматривал в качестве воления (Т. 1. С. 262), а возможность и действительность как В. действующую и бездействующую и писал, что «воля находится повсюду, во всей природе от низшей до высшей ступени» (Там же. С. 265).

Общие принципы учения Г. В. Ф. Гегеля о В. предполагали ее рассмотрение в 2 параллельных направлениях: 1) как процесс формирования В. человека, обусловленный мышлением и понятием свободы; 2) как деятельность В. человека и народов, непосредственно осуществляемая в жизни и исторической действительности. В учении об абсолютной идее в «Энциклопедии философских наук» проблема В. обсуждалась Гегелем только в связи с учением о В. человека, без отношения ее к В. Бога. Гегель не отрицал В. Божией, но считал, что Бог познается и «почитается» в самосознании человека, а через нравственное самосознание человека раскрывается объективный замысел Бога о человеке и мире. В «Лекциях по философии религии», без к-рых понимание учения об абсолютной идее нельзя считать полным, Гегель писал: «Бог есть всеобщее, человек, определяющий себя и свою волю сообразно этому всеобщему, свободен, тем самым полагается всеобщая воля, а не его особенная нравственность» (С. 100).

В «Философии духа», включающей, согласно делению Гегеля, учение о субъективном, объективном и абсолютном духе, В. сначала рассматривалась в связи с учением о субъективном духе как предполагаемом единстве души и сознания. Гегель, опираясь на принцип триады (тезис, антитезис, синтез), последовательно связывал понимание В. 1) с теоретическим духом и мышлением и отмечал, что «мышление само себя определяет к воле, и первое остается субстанцией последней; так что без мышления не может быть никакой воли» (Т. 3. С. 311);

2) с практическим духом в качестве свободной В., развивающейся от неосознанной свободы (через чувство, влечения и счастье) к ее осознанию в качестве «волящей воли»; 3) со свободным духом как единством В. и идеи свободы, появление к-рой в истории Гегель непосредственно соединял с религией свободы — с христианством. Следующий этап развития В., объективный дух, по Гегелю, предполагал переход от внутреннего определения В. в качестве свободы к деятельности и «объективности» (С. 326), к реальному осуществлению свободы; на этом этапе В. выступала в качестве субъекта права, моральности, нравственности и гражданского общества и, наконец, в качестве абсолютной В. обнаруживала свою мощь во всемирной истории, осуществляя ее основную цель — «прогресс в сознании свободы» (Лекции по философии истории. С. 72).

Л. Фейербах проблему В. рассматривал в работе «О спиритуализме и материализме в их отношении к проблеме свободы воли». Суть учения Фейербаха состояла в признании единства В. и стремления к счастью, к-рое он нередко отождествлял со стремлением к свободе. Фейербах утверждал, что «там, где нет стремления, там нет и воли» (Т. 1. С. 460), и считал, что истинной В. является только страстная В., лучшим выражением к-рой является любовь.

Сложившаяся в нем. классической философии идея приоритета практического разума над теоретическим и понимание В. как бессознательной силы нашли метафизическое воплощение в концепциях А. Шопенгауэра, Э. Гартмана, Ф. Ницше и др.

Проблема В. становится центральной темой философии Шопенгауэра и разрабатывается в его основной кн. «Мир как воля и представление», в этических трактатах «Две проблемы этики» и др., в к-рых он развивал нек-рые идеи Канта, в частности учение об умопостигаемом и эмпирическом характере. Шопенгауэр — автор метафизической концепции В., все его философское учение было связано с пониманием В. как бессознательной стихийной силы, обнаруживающей себя в мире. Отличая мир сам по себе от того, каким он является в наших «представлениях» или «идеях», Шопенгауэр





противопоставлял единую, свободную, бесосновную и непостижимую В. («вещь в себе») ее явлению в мире в виде причинно обусловленных вещей и событий, подчиненных закону основания и условиям существования во времени и пространстве (С. 314).

Шопенгауэр рассматривал весь эмпирический мир как объективацию В. и лестницу восходящих В., специально писал о В. в природе, к-рую понимал как развитие от неорганических образований до растительного и животного мира. Однако главное место в его учении занимал человек; в нем соединялись бессознательная В. и сознание, к-рое, по мнению Шопенгауэра, с одной стороны, являлось средством для осуществления желаний бессознательной В., с др. — было ограничено законами пространственно-временного мира. Т. о., драму каждой человеческой жизни Шопенгауэр сводил к противоречиям и вечной борьбе между желаниями бессознательной В. и сознанием. Конец этой драмы в виде отрицания В. самой себя, возможный только у человека, познавшего всю суету преходящих вещей, желаний и удовольствий, никак не вязался с исходными принципами этой философии, тем более что Шопенгауэр самоотрицание В. соединял со свободой В., к-рая, согласно его определениям, невозможна в эмпирическом мире. Угашение В. Шопенгауэр рассматривал как упразднение «представлений» о мире и самого мира и погружение в ничто.

Гартман принимал положения Шеллинга о сущности и существовании, Гегеля об абсолютной идее и Шопенгауэра о В. и создал учение о бессознательном (*das Unbewusste*), к-рое, по его мнению, лежит в основе бытия и определяет его развитие. Бессознательному, считал Гартман, присущи 2 равнозначных атрибута — активная, неразумная и бесконечная В., стремящаяся к самоосознанию, и пассивная идея (представление), к-рая нуждается в В. для осуществления себя в реальности. Взаимодействием В. как «существования» и идеи как «сущности» у Гартмана обусловлены как общее направление мирового процесса со свойственными ему стадиями религ. развития, так и то обстоятельство, что в основе всего сущего в скрытой или явной форме заключена неукротимая в своем стремлении В. В этичес-

ком плане Гартман характеризовал В. как вечную неудовлетворенность и склонность к злу; отсюда обоснованность претензий скептицизма к истине и вера в необходимость возвращения в добытийственное состояние покоя как идеал. Гартман был убежден, что в осуществлении этой конечной задачи главное место принадлежит общей В. и в своей метафизике, далекой от исторического христианства, развивал учение об искуплении Бога и человека.

Ницше испытал влияние Шопенгауэра, однако основные идеи его учения о В. развивались в др. русле и были связаны с философией истории, учением о «воле к власти» и сверхчеловеке. Отрицание Бога, трансцендентных сущностей и целей мира — как общее направление философии Ницше — предопределило характер его основных понятий, таких как «воля к власти» (*der Wille zur Macht*), «пунктуации воли» (*Willens-Punktationen*) и др., понимание к-рых не предполагало традиц. для философии противопоставления метафизической сущности явлению, идеального мира материальному или небесного — земному.

В «воле к власти» Ницше видел характеристику самой жизни в ее космологическом и антропологическом измерении, некий непреложный «факт», очевидность к-рого не требовала объяснений. Ницше писал: «Воля к власти не есть ни бытие, ни становление, а пафос — самый элементарный факт, из которого только и возникает становление, действие» (С. 635). В учении о человеке Ницше критиковал пессимизм Шопенгауэра и его концепцию угашения В., отвергал проблему свободы В., считая ее бессмысленной, полагал, что человек как сосредоточение («пунктуация») В. свободен настолько, насколько он делает себя свободным человеком («сверхчеловеком»).

Основные положения учения Ницше о «воле к власти» нашли выражение в его философии истории, к-рую он рассматривал с т. зр. борьбы воли и осуществления в истории В. сверхчеловека. В безверии и безволии совр. ему эпохи Ницше увидел завершение начавшейся с установления веры в Бога христ. эпохи, обесценивание всех ценностей, наступление эпохи нигилизма и необходимость переоценки всех ценностей. Ошибочно толкуя историю с

т. зр. мифа «о смерти Бога», Ницше считал, что преодоление нигилизма требует господства сверхчеловека с его повышенной волей к власти, к-рая не останавливается перед традиц. (христ.) моралью и может разрешить себе ее «уничтожение» со всеми вытекающими отсюда последствиями (*Der Wille zur Macht*. 4 Buch. 683. S. 107).

У. Джеймс в кн. «Зависимость веры от воли» писал, что «вопрос об обладании или необладании моральными верованиями решается нашей волей» (С. 25). Историк философии Х. Гёффдинг (1843–1931) в «Этике» выделял 6 пониманий свободы В.: 1) свободу от причины; 2) свободу от внешнего принуждения; 3) свободу от внутреннего принуждения; 4) способность, силу и твердость В.; 5) свободу выбора; 6) В., управляемую этическими мотивами (С. 58–62). В. Виндельбанд (1848–1915) в кн. «О свободе воли» считал своей задачей не столько положительное решение проблемы, сколько освобождение ее от ложных подходов, и выдвигал на первый план вопрос о свободе В. и ответственности.

В современной западной философии в большинстве направлений проблема В. утратила свое значение, став второстепенной; одна из причин — разделение учений о В. между философией и психологией. В философии проблема В. оказалась в тени проблемы свободы; в психологии, превратившейся уже во 2-й пол. XIX в. в самостоятельную науку, В. стала предметом исследования в качестве психического образования и функции. В психоанализе учение Шопенгауэра о бессознательной В. было преобразовано З. Фрейдом в учение о бессознательных влечениях — «либидо».

А. Л. Бергсон в кн. «Непосредственные данные сознания» подробно рассматривал постановку проблемы свободы В. с позиций своей концепции времени-длительности. Бергсон трактовал свободу В. как «отношение конкретного «я» к совершаемому им действию» (С. 158) и делал следующие выводы: свобода В. существует; она есть, потому что она неопределима. С метафизической т. зр. свобода В. неопределима, поскольку существует различие между неделимым и непостижимым временем совершаемого действия и атомарным временем заверщенного



действия; с логической — «всякое определение свободы оправдывает детерминизм» (Там же. С. 158–159).

Л. Клагес (1870–1956) обсуждал тему В. в ее отношении к душе и духу в соч. «Der Geist als Widersacher der Seele» (Дух как противник души). А. Швейцер считал, что воля к жизни подвержена раздвоению, может быть направлена к добру и злу, и что в мистике, в соединении с Богом, когда в душе человека открывается В. Творца, обнаруживается истинное назначение воли к жизни как благоговение перед жизнью (С. 201–236). О. Шпенглер в кн. «Закат Европы», посвященной морфологии истории, описанию исторических культур, души как формирующего принципа культуры, рассматривал В. в качестве одной из основополагающих характеристик «фаустовской» западно-европ. культуры (С. 489), отличной от античной «аполлоновской», в к-рой не существовало даже самого термина «В.» (С. 490). Понимая жизнь этой души как осуществление «внутренне возможного», Шпенглер рассматривал фаустовский инстинкт В. в качестве непостижимого разумом символа овладения пространством, «энергии направления», всемогущества и вездесущности.

Н. Гартман в «Этике», продолжая традиции Канта и М. Шелера, формулировал «антиномию долженствования» (Sollensantinomie), согласно к-рой В. детерминирована и не детерминирована. Рассматривая долженствование с т. зр. теории ценностей и в качестве ценности, Гартман считал, что смысл этой антиномии заключается в том, что, с одной стороны, свободная В. должна быть подчинена должному как ценности, с др. — неподчинение должному и есть свобода как ценность. Решение этой антиномии Гартман видел в разделении и соединении ее тезиса и антитезиса: автономии практического разума, связанной с идеальными ценностями, и автономии личности (В.), суть к-рой обнаруживается в реальных актах свободной В., принимающей, или не принимающей эти ценности, или создающей новые ценности.

К. Ясперс обсуждал проблему свободы В., доброй и злой В. в кн. «Philosophie» (Философия) (Bd. 2); в др. работе, «Духовная ситуация времени», он ставил вопрос о «воле

в целом» в ее отношении к устройству мира и положению человека в нем; М. Хайдеггер в концепции нигилизма рассматривал историю европ. философии от Гегеля до Ницше как движение от «воли к знанию» к «воле к власти» и связывал проект бытия как «волю к власти» с превращением человека в субъект и последующим господством «субъективности» (С. 167); Ж. П. Сартр проблематику В. рассматривал в контексте своего учения о свободе и выборе; А. Камю выводил историю «метафизического бунта» в Европе в т. ч. и из «смутной уверенности бунтаря в своей доброй воле» (С. 127).

В русской философии одна из самых значительных трактовок В. принадлежит А. С. Хомякову: несмотря на несистематичность и неразработанность, она отличается редкой пронизательностью и глубиной. В философских, богословских и исторических построениях Хомяков в явной или скрытой форме последовательно проводил принцип триединства разума, В. и веры. Однако к наиболее разработанной проблематике относится только его философское учение о В., на формирование к-рого определенное влияние оказали нем. классическая философия и, по-видимому, Мальбранш.

Для философии Хомякова характерно представление о единстве онтологии и теории познания, поэтому его учение о В. исходит из единства познающего субъекта («субъективности») и познаваемого объекта (мира). Анализ «субъективности» (внутреннего мира человека), по Хомякову, с необходимостью предполагает различие между «до-предметной областью» и «предметной областью» явлений; если в 1-м случае с помощью «разумной воли», к-рая тождественна непосредственной вере, человек различает дологическую реальность (мир) и себя самого и «верит» в их существование, то во 2-м — в логической рефлексии он различает предметный мир, данный ему в качестве явлений, обусловленных понятиями и категориями рассудка, и самого «сознания воли» как условия восприятия предметного мира; но в том и др. случае В., отождествляемая с разумом, является как внутренней основой человеческой «субъективности» и доказательством человеческого бытия, так и средством раскрытия мира, дологического и логически

опосредствованного (Т. 1. С. 276–278, 340–345), а в конечном счете есть тождество бытия и мышления в разуме и В. Бога. Т. о., разум и В., рассматриваемые в своем единстве в качестве «разумной воли» или «волящего разума», по Хомякову, присущи Богу как Логосу и «самосущей реальности», человеку как существу познающему и нравственному и миру физическому; в космологии понимание В. в качестве силы позволило Хомякову рассматривать природу в виде действия сил, обусловленных В. Бога.

В богословии Хомяков исходил из безусловного признания свободы В., и это полностью соответствовало его представлениям о полноте свободы в Церкви и в Господе Иисусе Христе как «тайне свободы человеческой» (Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 190–191). Хомяков отмечал, что «неразумно и едва ли сообразно с христианским смирением брать на себя угадывание мгновений непосредственного действия воли Божией на дела человеческие» (Там же. С. 34–35).

Н. В. Станкевич в кратком очерке своей метафизики основным понятием философии делал природу, рассматриваемую в качестве жизни, исследование к-рой со стороны человека позволяет ему как носителю «всей жизни в себе» выделять в этой природе разум, В., чувства. Станкевич писал о природе-жизни, что «ее воля не определена ничем, следовательно, свободна, но не отступает от вечных законов разумения, следовательно, воля жизни есть вместе и свобода и необходимость» (Моя метафизика. С. 152). К. Д. Кавелин считал, что основные неудачи существующих подходов к проблеме В. связаны с невозможностью доказательства свободы В. при наличии субъективной уверенности в ее существовании (С. 918). Подход самого Кавелина не отличался ни доказательностью, ни убедительностью: полагая, что главная причина ошибок состоит в неправильном понимании необходимости и свободы В. («нет ни безусловной необходимости, ни безусловной самопроизвольности» — С. 926), Кавелин утверждал, что свобода В. есть «явление возможное и необходимое только при известных условиях» (Там же), и связывал ее с сознанием, мотивами и целями.

В среде т. н. революционных демократов, сочетавших в своем



мировоззрении атеизм, натурфилософский материализм и социализм разных оттенков, проблема В. получила различное толкование и стала в непосредственную зависимость от практических задач и целей, обусловленных временем и историческими обстоятельствами. Противником свободы В. был Н. П. Огарёв, к-рый полагал, что *libre arbitre* предполагает «право выбора поступка или убеждения без достаточной или помимо достаточной причины» (Т. 2. С. 170) и потому принятие свободы выбора сопряжено с невозможностью объяснения развития истории и неизбежным признанием христианства и его морали (Там же. С. 171). А. И. Герцен хотя и признавал свободу человека («лица») и даже писал, что «только на ней может вырасти действительная воля народа» (Т. 6. С. 43), однако его отношение к проблеме свободы В. заключало внутреннее противоречие: с одной стороны, он видел в свободе В. наследие религ. метафизики и «обожествление души», с др. — в согласии с Кантом признавал обязательность личной нравственной автономии и свободы. Н. Г. Чернышевский свободу В. объяснял незнанием истинных причин развития природы и нравственного мира. «То явление, — писал Чернышевский, — которое мы называем волею, само является звеном в ряду явлений и фактов, соединенных причинной связью» (Т. 3. С. 205).

Б. Н. Чичерин в соч. «Наука и религия» обсуждал вопрос об обусловленности В. побуждениями и считал, что свобода В. человека заключена уже в воздержании от к.-л. действий, поскольку в этом случае «побуждением может быть чистая идея свободы» (С. 139). По мнению Чичерина, практический разум, к-рый руководствуется идеей свободы, продвигается от отрицания одного частного побуждения к др. и возвышается до сознания «своей независимости от чего бы то ни было, кроме самого себя» (Там же). В самосознании внутренней свободы, соединяющем людей с абсолютным началом, с Богом, получают свои значения все конечные определения В. человека как «полагаемые им самим, в силу свободного акта воли» (Там же).

В. Д. Кудрявцев-Платонов в кн. «Начальные основания философии» рассматривал свободу В. как «условие и основание нравственной

деятельности» (С. 400), обсуждал свободу В. в связи с детерминизмом и индетерминизмом, считал самосознание человека, в к-ром всегда присутствует сознание собственной свободы, основным доказательством существования свободы В.; к числу др. доказательств он относил способность человека к раскаянию и возможность совершения поступков в будущем. Хотя в общем решении проблемы свободы В., в основу к-рой было положено отличие свободной причинности от физической (С. 411), Кудрявцев-Платонов был близок к Канту, однако он подчинял свободу В. человека не чистой форме морального закона, а Богу как первой причине и последней цели нравственных стремлений.

А. А. Козлов считал, что основные трудности решения проблемы свободы В. связаны не с понятием причинности, как полагали мн. философы, а с учениями о времени и «субстанциальном деятеле» (бытии человеческого «я»). По учению Козлова, бытие не обуславливается понятием причинности, напротив, понятие причины предполагает понятие бытия (Свое слово. Вып. 4. С. 157–160).

Вл. С. Соловьёв — один из немногих рус. философов, кто специально занимался историко-философскими исследованиями В. от Канта до Э. Гартмана и Ницше, теоретическим анализом проблемы свободы В. и разработкой своего учения о В. В «Оправдании добра» и ряде др. сочинений Соловьёв рассматривает свободу В. по отношению к 3 видам детерминизма: механическому, психологическому (с нек-рыми элементами нравственности) и идейно-разумному (включающему всю нравственность). Соловьёв устанавливает отсутствие свободы В. в связи с механической необходимостью в мире и психологической необходимостью в животном мире и у людей, несмотря на наличие психики и побуждающих мотивов («психологические состояния не суть свободные акты воли... они не создают телесных движений из себя, а только приводят в действие уже существующие и приспособленные к известным движениям механизмы» — С. 41). Смысл идейно-разумной (или нравственной) необходимости Соловьёв видел в подчинении В. человека этому безусловному требованию нравственной идеи добра. Поэтому в дан-

ном случае, считал он, нет никакого противоречия между свободой человека и детерминизмом, поскольку нравственная необходимость, основанием к-рой является идея добра, освобождает человека от низших мотивов механической и психологической зависимости.

Но «эта разумная свобода, — отмечал Соловьёв, — не имеет ничего общего с так называемой свободой воли, которой точный смысл состоит в том, что воля не определяется ничем, кроме самой себя» (С. 43). Он не отвергал выбора между добром и злом, но если в первом случае при выборе добра речь идет о знании добра, восприимчивости к добру и свободном подчинении В. добру как нравственному закону, то во втором — поскольку «нет объективного основания любить зло, то воля может избирать его только произвольно, — разумеется, под условием полного сознания...» (С. 46). По учению Соловьёва, В. сама по себе в качестве силы не может оцениваться положительно, скорее она должна оцениваться отрицательно; поскольку в качестве пассивной силы она получает положительное значение, подчиняя себя нравственному закону (как объективному основанию), в то время как при выборе зла она руководствуется свободой как произволом. Нравственный закон, считал Соловьёв, в отношении к низшей природе «повелевает» человеку «господствовать над всеми чувственными влечениями»; в отношении к людям требует признания за каждым человеком его безусловного достоинства; в отношении к Богу «утверждает себя как выражение Его законодательной воли и требует ее безусловного признания» (С. 513).

Теме свободы В. были посвящены диспуты в *Московском психологическом обществе* в 1887–1889 гг., активными участниками к-рых были Н. Я. Грот, Н. В. Бугаев, Л. М. Лопатин, Л. Н. Толстой, П. Е. Астафьев, Соловьёв, С. Н. Трубецкой, С. С. Корсаков и др. Лопатин в работе «Вопрос о свободе воли» писал, что без самодеятельности В. невозможна нравственная жизнь человека, основную причину ошибочных толкований свободы В. он видел в отождествлении физической причинности с психической. Собственное решение проблемы у Лопатина основывалось на понимании психической



причинности, предполагающей «субстанциионного деятеля» (души), на различии протекающих во времени психических явлений (актов сознания) от их вневременной основы — души. По мнению Лопатина, многообразные стремления, влечения и склонности в душе человека «получают определенность и сознательность» благодаря усилиям В. (С. 43) и становятся источником действий «творческих», а не механических. Душа, согласно Лопатину, заключает в себе «бесконечные потенции добра и зла», а свобода выбора между добром и злом полностью зависит от В. человека (Там же).

В. И. Несмелов в кн. «Наука о человеке» обращал внимание на метафизическое значение вопроса о свободе В., он писал, что «человеческая воля не может быть безусловной, а деятельность воли в условиях есть то же самое, что и деятельность ее по закону причинности» (Т. 1. С. 147). Парадокс свободной В., по Несмелову, состоит в том, что свободная В. действует по силе убеждения, и тем самым она причинно обусловлена и, следов., несвободна. Выход из этого парадокса Несмелов видел в необходимости различать содержание убеждения, связанного с мышлением, и утверждение этого содержания волей. Несмелов считал, что «свобода не принадлежит воле самой по себе» (С. 166), она может стать целью для В. и может быть осуществлена в жизни человека, но ее осуществление зависит от развития человека и его усилий В.

Л. И. Шестов в работе «В фаларийском быке: Знание и свобода воли», позднее включенной в кн. «Афины и Иерусалим», отмечал неразрывную связь свободы В. с учениями о добре и зле. Полагая, что вся история европ. философии, начиная с Сократа, была не чем иным, как познанием добра и зла, и обернулась подчинением не только человека, но и Бога «необходимостям», установленным человеческим разумом, Шестов писал, что «знание и добродетель парализовали нашу волю и привели нас к тому оцепенению духа, которое в бессилии и покорности видит свое совершенство» (С. 153).

Н. О. Лосский в кн. «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма» анализировал теории воли А. Пфендера, В. Вундта, Г. Мюнстерберга и др., строил уче-

ние о В. в связи с общей концепцией сознания, в к-рой вслед за Козловым различал сознание и знание, «данное мне» в сознании (содержание знания), и «мои элементы» сознания (акты сознания). На этой основе Лосский определял В. как «психическую причинность», активность индивидуального сознания в осуществлении стремлений и «чувствование активности» и выстраивал свою классификацию возможных учений о В. (С. 65–66). В кн. «Свобода воли» он сначала рассматривал различные типы детерминизма, затем в учении о формальной свободе человека утверждал независимость В. от внешних и внутренних условий и «наличность мощи... для иного хотения и поступка» (С. 579). Дополняя это учение понятием материальной положительной свободы, он связывал ее с Богом и Царством Божиим (С. 584–585). В поздних сочинениях под влиянием учений Шелера и Н. Гартмана Лосский соединял свое учение о В. с учением о ценностях. В кн. «Ценность и бытие» он писал о Боге и Царстве Божием как «абсолютных ценностях» (С. 88) и определял отношения человека к Богу и миру волевым выбором между ценностями абсолютными и относительными (С. 129–130).

Прот. Сергей Булгаков в кн. «Агнец Божий» на основе своей софиологии рассматривал проблематику В. Бога и человека в связи с учением о Боговоплощении и Искуплении. В. Н. Лосский полагал, что т. зр. прот. С. Булгакова на Боговоплощение близка к учению Ж. Кальвина, отрицавшего «свободную волю человека» (Богословие и Боговидение. С. 446), и критиковал его кенотическую теорию, источником к-рой было смешение личности с природой (Там же. С. 461–470). Лосский полагал, что у прот. С. Булгакова «отсутствует учение о благодати как природном Божественном начале, даруемом волей св. Троицы и стяжаемом волей человеческой в единстве личности, призванной сочетать в себе тварную природу с нетварным Даром Святого Духа в Церкви, Теле Христовом» (Там же. С. 462).

Н. А. Бердяев в кн. «О назначении человека» утверждал, что учение о свободе В. «покоится на ложных предпосылках» (С. 81). В числе этих предпосылок Бердяев отмечал: 1) ошибочность представлений о В.,

с помощью к-рой якобы совершается выбор между добром и злом; 2) отсутствие выбора самого по себе, поскольку такой выбор изначально ограничен неск. мотивами; 3) связь учений о свободе В., начиная с Аристотеля, с телеологией, подчиняющей свободу В. своим верховным целям. Полагая, что проблема свободы В. далека от подлинной религиозно-этической темы свободы, Бердяев писал: «...настоящее освобождение человека происходило от благодати, а не от свободы воли; человек свободен, когда ему не надо выбирать» (С. 82).

С. Л. Франк в кн. «Реальность и человек» обсуждал вопрос о свободе В. в связи с общей проблемой отношения греха и свободы. Соглашаясь с Бергсоном, к-рый отличал свободу В. от свободы выбора, Франк критиковал «традиционное» воззрение, к-рое объясняло происхождение первородного греха из свободной В. (С. 305). По мнению Франка, свобода не может быть греховной, поскольку она дана человеку Богом и обозначает единство человека с Богом. Хотя В. человека автономна, считал он, ее осуществление есть «выражение свободного выполнения воли Божией», «действия Бога через человека» (С. 333). Вместе с тем Франк признавал, что грех имеет отношение к свободе человека. Возникшую антиномию он излагал следующим образом: «Грех не есть итог свободы... и вместе с тем грех, предполагая ответственность человека, тем самым предполагает в каком-то смысле его свободу» (С. 312). Выход из этой антиномии Франк видел в разработке учения об «иной», или второй, свободе, к-рую он усматривал в «безосновной спонтанности» (С. 318). В отличие от Бердяева, у к-рого «безосновность» имела онтологический характер, Франк связывал ее с антропологией, с силами человеческой души.

Л. П. Карсавин в докладе «О свободе воли», прочитанном в 1921 г. и опубликованном в качестве статьи «О свободе», отмечал, что основные недостатки постановки вопроса о свободе В. связаны с тем, что под свободой В. «подразумевают то свободу единого я... то свободу разума... то свободу собственно воли» (С. 206). Решение проблемы Карсавин связывал с концепцией всеединства Вл. Соловьёва и учением Бергсона о длительности-времени. На этом

основании Карсавин возводил свое учение о душе как относительном всеединстве всевременного и временного, понимая всевременность как открытость душе не только прошлого и настоящего, но и будущего, а временность как ограниченность «я» эмпирическим сознанием и самосознанием. Рассматривая вопрос об отношении В. Бога как абсолютного всеединства к В. человека как всеединства относительного, Карсавин утверждал, что абсолютное всеединство выше различий между свободой и необходимостью и что свобода в нем есть единство стремления и всемогущества, и противопоставлял ей тварную свободу человека; неполноту и относительную истинность последней он объяснял недостаточной В. человека, следствиями к-рой были «вина и кара разъединенности» (С. 247).

И. А. Ильин в кн. «Аксиомы религиозного опыта» рассматривал В. наряду с чувствами, воображением и мыслью в качестве одной из сил человека (С. 104–105). Сама по себе В., считал он, представляет слепую силу, к-рая не может породить истинную любовь и веру и остается вне духа безбожной; такая В., даже в том случае, когда она пытается осуществить религ. цели, оказывается орудием «земной похоти» и «властолюбия» (С. 102). Только В., подчиненная духу, в составе цельного религ. акта, по мнению Ильина, способна изменить жизнь человека и наполнить ее духовным смыслом. О двусоставном характере религ. В. Ильин писал, что «подлинная воля к достоверному видению Бога — еще человекна по субъекту и по эмпирически-земной оболочке, но уже благодатно-божественна по источнику» (С. 197). На вопрос, как возможна свобода В. человека, если она подчинена В. Божией, он отвечал, что нет смысла говорить о свободе в значении индетерминизма (*liberum arbitrium indifferentiae*), такой В. «ни у кого нет и никогда не было» (С. 257). По убеждению Ильина, свобода «не дана» человеку в качестве «абсолютной независимости», но «задана» как сила, освобождающая от зла. Это освобождение непосредственно связано с личной судьбой человека, с его принадлежностью к Церкви, с молитвой, умением читать в жизни «Божии иероглифы» (термин Ясперса) и творить В. Божию, исполнение к-рой обя-

зательно предполагает борьбу с «соблазном само-обожествления» (С. 380–387).

Б. П. Вышеславцев в соч. «Этика преображенного эроса» соединял христ. представления о Боге с совр. этическими (Шелер, Н. Гартман) и психоаналитическими концепциями (Фрейд, К. Г. Юнг) и рассматривал В. в связи с сознанием и подсознанием. Полагая, что христ. понимание разрешения проблемы В. возвышается над противоположностями автономии нравственных ценностей и автономии личной свободы, Вышеславцев, опираясь на понятие «сублимации Эроса» (претворение энергии любви), строил ошибочные с христ. т. зр. конструкции, касающиеся как проблемы отношения В. человека к В. Бога, так и темы «Бого-Сыновства» (С. 106).

С. А. Левицкий в работе «Трагедия свободы» рассматривал свободу В. как свободу действия, выбора и хотения, отмечал, что «проблема не в том, существует ли... свобода выбора, а в том, существует ли свобода хотения, определяющего выбор» (С. 15), представляя этот метафизический вопрос как вопрос отношения свободы В. к материалистическому, психологическому, теологическому и логическому детерминизму. Самой сложной и трудноразрешимой проблемой свободы В. Левицкий считал антиномию божественного всемогущества и человеческой свободы. Особое внимание он уделял «воле к иллюзии» (С. 241–247), к-рую связывал «с рабством у времени».

В. Лосский в ст. «Господство и царство» считал необходимым понимать господство В. Божией над В. человека не в качестве «давления извне», а в смысле благодатного направления человека к его конечной цели, к обожению (С. 585). На этом пути, предполагающем единство В. Бога и человека, Лосский отмечает этапы «внешней согласованности» Бога «с Ноем, с Авраамом, наконец, с Моисеем... дабы совершилось дело Искушения» (С. 586). Особое место Лосский отводит «третьей воле», В. бесовской, и пишет, что «само господство восставшего ангела над падшим творением не чуждо Божественной воле» (С. 587), полагая, что домостроительство спасения, несмотря на свободную В. людей и ангелов, осуществляется по В. Творца.

Ист.: Платон. Соч.: В 4 т. М., 1990–1994; Аристотель. О душе // Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 369–448; он же. Метафизика / Пер. А. В. Кубицкого. М.; Л., 1934; Фрагменты ранних стоиков / Пер. и коммент. А. А. Столярова. М., 1998–2002. Т. 1–2 (Ч. 1–2); Цицерон. О судьбе / Пер. М. И. Рижского // Филос. трактаты. М., 1985. С. 299–316; он же. Тускуланские беседы / Пер. М. Л. Гаспарова // Избр. соч. М., 1975. С. 207–357; Сенека Л. А. Нравственные письма к Луцилию / Пер. С. Ошерова. М., 1977; он же. Философские трактаты / Пер. Т. Ю. Бородай. СПб., 2001; Беседы Эпиктета / Пер. Г. А. Таронова. М., 1997; Марк Аврелий. Размышления. Л., 1975; Плотин. О воле и свободе Перводиноного / Пер. Г. В. Малеванского // Соч. СПб., 1995. С. 246–275; Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986; Николай Кузанский. О вершине созерцания // Соч.: В 2 т. М., 1979–1980. Т. 2. С. 417–430; он же. Апология ученого незнания // Там же. С. 3–32; Валла Л. О свободе воли // Об истинном и ложном благе. О свободе воли. М., 1989. С. 267–290; Эразм Роттердамский. Диатриба, или рассуждение о свободе воли // Филос. произв. М., 1987. С. 218–289; Лютер М. О рабстве воли // Избр. произв. М., 1994. С. 185–382; он же. О свободе христианина // Там же. С. 24–54; Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук // Соч.: В 2 т. М., 1977. Т. 1. С. 83–522; Гоббс Т. Соч.: В 2 т. М., 1989–1991; Гроций Г. О праве войны и мира. М., 1956; Декарт Р. Соч.: В 2 т. М., 1989–1994; Паскаль Б. Мысли. СПб., 1995; Мальбранш Н. Разыскание истины. СПб., 1999; Спиноза Б. Письмо № 73 (к Г. Ольденбургу) // Избр. произв. М., 1957. Т. 2. С. 629–631; Локк Д. Соч.: В 3 т. М., 1985–1988; Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. М., 1982–1989; Вольтер. Несведущий философ // Филос. соч. М., 1988. С. 321–373; Беркли Д. Три разговора между Гиласом и Филонусом // Соч. М., 1978. С. 249–360; он же. Пассивное повиновение // Алкифрон. СПб., 1996. С. 254–280; Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Соч.: В 2 т. М., 1996. Т. 1. С. 53–655; Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или принципы политического права // Трактаты. М., 1969. С. 151–256; Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964–1966; Фихте И. Г. Опыт критики всякого откровения // он же. Соч.: Работы 1792–1801. М., 1995. С. 97–227; он же. Назначение человека // Соч.: В 2 т. СПб., 1993. Т. 2. С. 65–224; Fichte J. G. Das System der Sittenlehre nach den Principien Wissenschaftslehre (1798). Hamb., 1995; Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 86–158; он же. Философия Откровения: В 2 т. СПб., 2000. Т. 1; Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии // Философия религии: В 2 т. М., 1977. Т. 2; он же. Философии духа // Энциклопедия филос. наук. М., 1977. Т. 3; он же. Философия права. М., 1990; он же. Лекции по философии истории. СПб., 1993; Фейербах Л. О спиритуализме и материализме в их отношении к проблеме свободы воли // Избр. филос. произв.: В 2 т. М., 1955. С. 442–577; Шопенгауэр А. Собр. соч.: В 5 т. М., 1992. Т. 1: Мир как воля и представление; Гартман Э. Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного. М., 1873–1875. Вып. 1–2; Hartmann Ed. Die Religion des Geistes.

Breslau, 1907; *Ницше Ф.* Воля к власти // ПСС. М., 1910. Т. 9; *Nietzsche F.* Der Wille zur Macht (Vorsetzung) // Werke: In 10 Bd. Stuttg., 1921. Bd. 10. S. 1–230; *Джемс В.* Зависимость веры от воли. СПб., 1904; *Виндельбаннд В.* О свободе воли // Дух и история: Избр. М., 1995. С. 508–654; *Берзон А.* Собр. соч.: В 5 т. Пг., б. г. Т. 2: Непосредственные данные сознания: (Время и свобода воли); *Швейцер А.* Культура и этика // Благоговение пред жизнью. М., 1992. С. 83–238; *Шпенглер О.* Закат Европы: В 2 т. М., 1993; Т. 1; *Гартман Н.* Этика. СПб., 2002; *Ясперс К.* Духовная ситуация времени // Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 287–418; *Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Время и бытие. М., 1993. С. 63–176; *Камю А.* Бунтующий человек. М., 1990; *Хомяков А. С.* Собр. соч.: В 8 т. [М.], 1886–1906; *он же.* Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 2; *Станкевич Н. В.* Стихотворения. Трагедия. Проза. М., 1890; *Кавелин К. Д.* Задачи этики // Собр. соч.: В 4 т. СПб., 1899. Т. 3. С. 897–1018; *Герцен А. И.* Соч.: В 30 т. М., 1954–1965; *Огарев Н. П.* Избр. соц.-полит. и филос. произв.: В 2 т. М., 1952–1956; *Чернышевский Н. Г.* Избр. филос. соч.: В 3 т. М., 1950–1951; *Чичерин Б. Н.* Наука и религия. М., 1999; *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Начальные основания философии. Серг. П., 1915; *Соловьев В. С.* Оправдание добра // Соч.: В 10 т. СПб., 1911; Т. 8. С. 3–516; *он же.* Свобода воли // ЭС. 1900. Т. 29(57). С. 163–169; *он же.* Свобода воли и причинность // Мысль и слово: Филос. ежег. М., 1918–1921. Вып. 2. Ч. 1. С. 169–183; *он же.* Письмо к С. Н. Трубецкому от 27.12.1894 // De Visu: Ист.-лит. и библиогр. ж-л. 1993. № 8. С. 14; Труды Моск. Психологического об-ва. М., 1889. Вып. 3 [о свободе воли]; *Лопатин Л. М.* Вопрос о свободе воли // *Он же.* Акномы философии. М., 1996. С. 22–83; *Кареев Н. И.* К вопросу о свободе воли с точки зрения теории ист. процесса // ВФил. 1889. Кн. 4. С. 113–142; *Толстой Л. Н.* К вопросу о свободе воли // ВФил. 1894. Кн. 21. С. 1–7; *Трубецкой С. Н.* Психологический детерминизм и нравственная свобода // Собр. соч. М., 1908. Т. 2. С. 111–133; *Несмелов В. И.* Наука о человеке. Каз., 1898. Т. 1; *Козлов А. А.* Свое слово. СПб., 1892–1898. Вып. 4–5; *Антош (Храповицкий), игум. (впосл. митр.).* Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности. СПб., 1888; *Шестов Л. И.* Афины и Иерусалим. П., 1951. С. 79–154; *Лосский Н. О.* Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. СПб., 1911; *он же.* Свобода воли // Избр. М., 1991. С. 481–597; *он же.* Ценность и бытие: Бог и Царство Божие как основа ценности. П., 1931; *Райлов Э. Л.* Учение Соловьева о свободе воли // ЖМНП. 1911. Февр. С. 154–172 (отд. отт.: СПб., 1911); *Булгаков С. Н.* Агнец Божий. П., 1933; *Лосский В. Н.* Богословие и Боговидение. М., 2000; *Бердяев Н. А.* О назначении человека. М., 1993; *Франк С. Л.* Реальность и человек. П., 1956; *Карсавин Л. П.* О свободе // Малые соч. СПб., 1994. С. 204–249; *Ильин И. А.* Акномы религиозного опыта. М., 1993; *Вышеславцев Б. П.* Этика преображенного эроса. М., 1994; *Ланшин И. И.* Спор о свободе воли в совр. философии. Прага, 1941. (Зап. науч.-исслед. объедин. в Праге; Т. 11, № 81); *Левицкий С. А.* Трагедия свободы. Фг./М., 1958; То же // Соч. М., 1995. Т. 1. С. 7–366 [Структура библиогр. списка соответствует расположению материала в статье].

А. Т. Казарян

ВОЛЯВЧА [серб. Волявча], жен. мон-рь во имя арх. Михаила в Шумадийской епархии Сербской Православной Церкви, находится около Страгари, на склоне горы Рудник. Согласно преданию, основан в XI в., но более вероятно в XV – нач. XVI в. Впервые упоминается в купчей 1539 г., по к-рой спахи Мехмед передал Михаилу Кончиновичу из Сребреницы, богатому феодалу, земли мон-ря. В это время игуменом В. был Феодосий (Кончинович). В 1551 г. мон-рь сожгли турки, но вскоре он был обновлен. В XVII – нач. XVIII в. в мон-ре была школа, переписывались рукописи, нек-рые сохранились. Игум. Феодор укрывал в мон-ре рудничских гайдуков, за это в 1759 г. В. была сожжена турками, а игумен был убит. В 60–70-х гг. XVIII в. мон-рь был обновлен, построен братский корпус. В 1788 г., после пожара, братия ушла в Ново-Хопово, а затем в Велика-Ремету. В 1796 г. насельниками близлежащего мон-ря в честь Благовещения Пресв. Богородицы (см. ст. *Шумадийская епархия*) на старом основании церкви в виде триконха, усиленного пилястрами и увенчанного сводом, возвели церковь, повторяющую облик прежней, соорудили братский корпус и трапезную. До 1816 г. В. управлялась настоятелем мон-ря в честь Благовещения. Во дворе В. в 1805 г., во время 1-го Сербского восстания (1804–1813), состоялось заседание Совета правительства во главе с прот. Матфеем Ненадовичем. В 1838 г. была построена колокольня, в 1865 г. – 2-й братский корпус. В мон-ре находится небольшое собрание икон и предметов церковного искусства XVIII–XIX вв.

Церковь не была расписана, иконостас работы Яна Малера 2-й четв. XIX в.

Лит.: *Лубинковић Р.* Манастир Волявча // Археолошки споменици и налазишта у Србији. Београд, 1953. Т. 2. С. 124–133; *Пайкић П.* Опис манастира Епархије Шумадијске // Српска правосл. епархија Шумадијска, 1947–1997. Крагујевац, 1997. С. 170–173.

С. Милеуснић

ВОНДРАК [чеш. Vondrák] Вацлав (22.09.1859, Дуб, близ Прахатице, Чехия – 13.08.1925, Брно), чеш. филолог-славист, доктор философии (с 1884). Изучал романскую, а затем и слав. филологию (последнюю под рук. Ф. К. Миклошича) в Венском ун-те. В 1884–1891 гг. частный учитель. Ассистент (1891), приват-до-

цент (1893), экстраординарный (1903) и ординарный (1910) профессор Венского ун-та. В 1895–1910 гг. одновременно хранитель Венской придворной б-ки. С 1908 г. В. совместно с М. Решетаром руководил кафедрой слав. филологии. Профессор ун-та в г. Брно (с 1920).

В ранний период деятельности В. занимался преимущественно исследова-



Вацлав Вондрак.
Фотография. Нач. XX в.

ованием старослав. памятников и переизданием нек-рых из них (*Фрейзингенские отрывки*, 1896). Так, публикуя *Клоцев сборник* (1893), В. предложил ряд новых прочтений текста (критики отмечали неточности в словоделении) и во введении анализ языка сборника. Авторство *Анонимной гомилии* он приписывал свт. Иоанну Златоусту (позднее *Клименту Охридскому*). В *Пражских листках* (Altslovenische Studien. W., 1890) констатировал (вопреки мнению В. Ягича и И. И. Срезневского) отсутствие русизмов. Язык Супрасльской рукописи (1891) В. изучал по изданию Миклошича, что привело к нек-рым неточностям в выводах, в частности, об употреблении приставки *roz-* и формы *rozvъ* как русизмов. В 1904 г. В. предложил сложную гипотезу происхождения *Киевских листков*. По его мнению, в основе памятника лежал оригинал, возникший (по лексикологическим признакам) в словенско-паннонской диалектной области, позднее переписанный чехом на сербско-хорват. почве и, наконец, скопированный в Юж. Сербии. В одной из монографий (Studie z oboru církevněslovanského písemnictví. Praha, 1903) В. рассматривал участие Климента Охридского в создании ряда текстов, напр. Паннонских житий слав.

первоучителей и чина исповеди в *Синайском Требнике*. По вопросу происхождения старослав. языка В. придерживался взглядов, близких концепции Миклошича, и высказывал мнение о возможной ориентации глаголицы на самаритянский алфавит.

Параллельно в ряде работ В. исследовал отражение кирилло-мефодиевской традиции в старочеш. библейских переводах. На богатом старочеш. материале он выявил и проанализировал не менее 100 слов и значительное число конструкций, отражающих эту связь. В небольшом исследовании (1892) о происхождении первого старослав. Жития страстотерпца Вячеслава Чешского и Жития св. Прокопа Сазавского («Прокоповской легенды») В. писал о том, что после падения Великоморавской державы слав. богослужение сохранялось лишь в Вост. Словакии и в Закарпатье, однако позднее (1903) признал достоверность сведений о Крещении св. архиеп. Мефодием кн. Борживоя и мц. Людмилы, по инициативе к-рой св. Вячеслава обучали слав. языку.

В.— автор фундаментальных исследований в области грамматики церковнослав. языка (1900; часть, посвященная синтаксису, опубли. в 1915 на рус. языке), сравнительной грамматики слав. языков, а также 2 церковнослав. хрестоматий.

Соч.: Über einige orthographische und lexikalische Eigentümlichkeiten des Codex Suprasliensis im Verhältnis zu den anderen altslovenischen Denkmälern. W., 1891; Zur Würdigung der altslovenischen Wenzelslegende und der Legende vom hl. Prokop. W., 1892; Glagolita Clozův. Praha, 1893; Frisinské památky, jejich vznik a význam v slovanském písemnictví. Praha, 1896; Nový text hlaholský církevně-slovanské legendy o sv. Václavu // Časopis Musea Království Českého. Praha, 1903. № 77. S. 145–162, 435–448; O původu Kijevských listů a Pražských zlomků a o bohemismech v starších církevně-slovanských památkách vůbec. Praha, 1904; Altkirchenslavische Grammatik. V., 1910, 1912² (рус. пер.: Древнецерковнослав. синтаксис / Пер. [М. П.] Петровского. Каз., 1915).

Лит.: Ляпунов Б. М. Вацлав Вондрак и его научная деятельность // ИОРЯС. 1927. № 32. С. 243–274; КМЕ. Т. I. С. 452–455 [Библиогр.].

А. А. Турилов

ВОНИФАТИЙ [Винфрид] — см. *Бонифаций*, зап. св., «апостол Германии».

ВОНИФАТИЙ (Виноградский) Дамиан Федорович, 1785, с. Михайловка Александрийского у. Екатери-



Церковь
во имя Всех святых
в скиту Феофания.
Фотография. 2004 г.

нославского наместничества — 27.12. 1871, скит Феофания Киевского у. и губ.), игум., старец. Из семьи гос. крестьян. С детства стремился к монашеству, но по настоянию матери в 1805 г. женился. В 1811 г. поступил в 4-й уланский Малороссийский полк, принимал участие в Отечественной войне 1812–1814 гг. В 1818 г. вернулся в родное село. Владел обширным хозяйством, отличался милосердием и странноприимством. Получив согласие жены, решил принять постриг, перед уходом из дома половину имущества раздал нищим. Покинув семью, Виноградский поселился в соседнем с. Хайновка, собирал пожертвования для восстановления обветшавшей деревянной церкви, посетил *Жаботинский мон-рь*, жил в *киевском в честь Вознесения Господня и Флора и Лавра мон-ре*, затем служил сторожем в Троицкой ц. в Киеве.

Неизвестная киевская старица и прп. *Феофил (Горенковский)* рассказали Виноградскому монашеству, священническое служение, благословили помогать нищим и обездоленным. С 1848 г. вместе с киевским блж. *Иоанном Босым* Виноградский собирал пожертвования, на к-рые в 2 комнатах при киевской Андреевской ц. основал приют для странников и калек, где ежедневно обедали до 500 чел. При поддержке киевского губернатора И. И. Фундукля подвижники в одном из домов недалеко от храма устроили больницу для нищих.

8 июля 1850 г. Киевский митр. Филарет (Амфитеатров) определил Виноградского в заштатный Ржищевский мон-рь, настоятель к-рого позволил подвижнику жить при ос-

нованной им странноприимнице в Киеве. На собранные пожертвования Виноградский заказывал облачения и утварь для киевских хра-

мов и обителей. 14 окт. 1851 г. по благословию Киевского vicария Чигиринского еп. Аполлониария (Вигилянского) Виноградский поступил в *Златоверхий киевский*

во имя арх. Михаила муж. мон-рь, 19 дек. 1854 г. был пострижен в монашество, служил «блюстителем святых частиц угодников Божиих» в храмах обители, 8 дек. 1856 г. рукоположен во диакона, 10 мая 1860 г.— во иерея. На собранные пожертвования (30 тыс. р.) построил в Златоверхом мон-ре каменную 3-этажную гостиницу со Смоленской ц., кухню с трапезной для нищих. По инициативе В. мон-рь кормил ежедневно до 400 странников.

Земляки В., посетившие в 1861 г. Златоверхий мон-рь, просили открыть скит при храме в родном селе. Однако в ответ на это ходатайство Чигиринский еп. Серафим (Аретинский) поручил подвижнику основать скит на монастырском хуторе Феофания близ Киева, устроенном в 1802 г. первым Чигиринским еп. Феофаном (Шияновым).

Вскоре после приезда В. в Феофанию была отремонтирована деревянная Михаило-Архангельская ц., в к-рой возобновились богослужения, в 1863 г. В. установил чтение неусыпаемой Псалтири. К 1864 г. в Феофании жили ок. 30 чел. братии, были построены кельи, в 1867 г.— каменная Всехсвятская ц., деревянная колокольня, новый летний архиерейский дом. В. расчистил св. источник под горой, ранее освященный свт. *Иннокентием (Борисовым)* в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник», и устроил над ним часовню. По благословению настоятеля в скиту появились гостиница для паломников, дом для немущих. В деле нищелюбия старец советовал не «распознавать достойного от недостойного», но подавать всем просящим.



В 1868 г. В. был возведен в сан игумена. Его жизнь, по словам келейника иером. Леонида, была «постоянным подвигом молитвы и богомыслия», каждые сутки В. прочитывал Псалтирь и неск. канонов, особым аскетическим деланием подвижника была продолжавшаяся всю жизнь борьба с бесовскими страхованиями. В последний год жизни В. страдал болезнью ног, молился и принимал посетителей, стоя на коленях, предсказал день своей кончины.

В. был погребен за алтарной стеной Всехсвятской ц. Согласно его завещанию, переданному Чигиринскому еп. Порфирию (Успенскому), 28 дек. 1871 г. управление Феофанией было поручено духовному другу старца иеросхим. Иринарху (Дорогавцеву) «с оставлением того же самого порядка без всякого изменения... и по возможности неоставление и принятие странных и бедных». Ученик В. иером. Евстратий (Голованский) собрал и в 1872 г. опубликовал жизнеописание старца с хранившимися в Феофании его наставлениями и беседами.

Среди учеников подвижника известны буд. настоятель Ильинского скита на Афоне прп. *Гавриил Афонский*, иеросхим. молчальник Иринарх.

С сер. 30-х гг. XX в. перестроенное здание Всехсвятской ц. принадлежало филиалу Киевской психиатрической больницы, с 1948 г. — Институту электротехники АН УССР. С востоку храма, предположительно над могилой В., был построен лабораторный корпус. В 1993 г. на месте Феофании открылся Пантелеимоновский скит *киевского в честь Покрова Пресвятой Богородицы муж. мон-ря*, в скиту совершается панихидная память старца. К кон. 2004 г. захоронение В. не было найдено.

Соч.: Ответы на вопросы от разных лиц // Великие рус. старцы: Жития, чудеса, духовные наставления / Трифионов Печенгский мон-рь. М., 2000.

Лит.: ЖПодв. Дек. Ч. 2. С. 316–332; *Евстратий (Голованский), иером.* Игум. Вонифатий, основатель и строитель скита Феофании и наставник его Иван Босой. К., 1873; *Троицкий И., свящ.* Феофания: муж. общежительный скит, приписной к Киево-Михайловскому Златоверхому мон-рю. К., 1901. С. 10–16; Вести. пресс-службы УПЦ. К., 2003. Вып. 24.

Д. Б. Кочетов

ВОНИФАТИЙ МИЛОСТИВЫЙ [лат. Bonifatius; греч. Βονιφάτιος], свт. (пам. 19 дек., пам. зап. 14 мая), еп. г. Ферент (совр. Ференто, близ Ви-

тербо, Италия) в 20–30-х гг. VI в. Сведения о нем содержатся в «Диалогах» свт. *Григория I Великого* (Двоеслова), папы Римского (*Greg. Magn. Dial. I 9*). В. М. прославился своим милосердием, по его молитвам прекращалось нашествие саранчи, пустые амбары наполнялись пшеницей, а розданные беднякам деньги возмещались с избытком. Мощи В. М. были перенесены в Витербий (совр. Витербо), чудеса от его мощей описаны диаконом Гауденцием. В X в. *Флодобардом Реймским* был составлен гимн в честь этого святого. Память В. М. приурочена ко дню празднования памяти *Вонифатия Римского*, мч. Тарсийского, в зап. мартирологах к 14 мая, в греч. календарях к 19 дек.

Ист.: BHL, N 1394–1395; PL. 77. Col. 189–197; ActaSS. Mai. T. 3. P. 371–373; T. 7. P. 760; ЖСв. Дек. С. 514–520.

Лит.: *Assemani J. S.* De sanctis Ferentinis in Tuscia Bonifacio ac Redempto episcopus. R., 1745. P. 53–59, 145; *Lanzoni F.* Le diocesi d'Italia. 1927. T. 1. P. 535. (ST; T. 35); *Jadin L.* Boniface (43), évêque de Ferento // DHGE. T. 9. Col. 951; *Burchi P.* Bonifacio // BiblSS. Vol. 3. Col. 308.

ВОНИФАТИЙ РИМСКИЙ († 290), мч. Тарсийский (пам. 19 дек., пам. зап. 14 мая), пострадал при имп. *Диоклетиане*. Был главным управляющим имениями знатной римлянки *Аглаи* (Аглаиды), дочери проконсула Акакия, и находился в любовной связи со своей незамужней госпожой. В. Р. вел распутную жизнь, но был милосердным, щедрым и гостеприимным. Будучи христианкой, Аглая послала В. Р. за мощами мучеников в М. Азию, где в то время было гонение на христиан. Он прибыл в киликийский город Тарс вместе с рабами, принадлежавшими Аглае, оставил их в гостинице и пошел в амфитеатр, где судья Симплиций истязал 20 христиан. В. Р. стал на глазах у него целовать их оковы и прославлять Христа. Симплиций, получив отказ В. Р. принести жертвы языческим богам, велел повесить его вверх ногами и строгать тело мученика крюками. Затем палачи вонзили под ногти В. Р. иглы, но святой молча претерпел пытку. Симплиций приказал растопить свинец и влить в рот мученика, но по молитвам В. Р. олово не причинило ему вреда. После этого началось народное возмущение, и судья вынужден был спасаться бегством от толпы. На следующий день Симплиций велел бросить В. Р. в

котел с кипящей смолой, но сошедший с неба ангел оросил котел, и святой остался невредим. Смола же, выплеснувшись из котла, опалила мн. язычников. Симплиций приказал казнить В. Р. Когда мученику отсекали голову, из шеи истекло молоко, а в городе произошло сильное землетрясение. После совершения этих чудес 550 язычников уверовали во Христа. Рабы Аглаи 3 дня искали В. Р. Услышав от прохожего рассказ о мученической кончине



Бюст мч. Вонифатия в храме прп. Алексия, человека Божия, в Риме

В. Р., они не поверили ему, но потом нашли тело и голову святого.

Рабы перенесли мощи В. Р. в Рим. Аглая построила небольшой храм в честь В. Р. в своем поместье, расположенном в 50 стадиях от Рима по Латинской дороге, где с почестями захоронила мощи святого. Пожертвовав одну часть своего имущества мон-рям, другую нищим, она отпустила на волю всех рабов и с неск. девами стала вести иноческую жизнь. В покаянии Аглая прожила ок. 18 лет и была похоронена рядом с В. Р. По преданию, она получила от Бога дар изгонять бесов и исцелять болезни, В. Р. помогает в исцелении недуга пьянства.

Еще один храм во имя В. Р., построенный в VII в., находится в Риме на Авентинском холме. В X в. над ним был сооружен большой храм и учрежден мон-рь во имя В. Р. и прп. *Алексия*, человека Божия, в 1216 г. мощи обоих святых перенесены из нижней церкви в верхнюю. Главы святых в наст. время хранятся отдельно от мощей в ризнице храма.



Болландисты относят смерть В. Р. к 290 г., по др. версии, он пострадал в 307 г., т. е. при имп. Галерии. День памяти В. Р. 14 мая, вероятно, являлся днем его кончины, какое событие связано с 19 дек. — неизвестно. Сохранилось неск. греч. житий В. Р.: анонимные (ВНГ, N 279–280) и принадлежащее Симоону Метамфрасу (X в.) (PG, 115. Col. 241–257; ВНГ, N 281), а также лат., в т. ч. гимн Флодоарда Реймского (X в.) (PL, 135. Col. 747–750).

Ист.: ВНГ, N 279–282; ВНЛ, N 1413–1417; *Ruinart. Acta.* P. 325; *ActaSS. Maii.* T. 3. P. 278–283; PG, 115. P. 241–257; ЖСв. Дек. С. 505–514. Литг.: *Tillemont, Mémoires.* T. 5. P. 172–173, 650 sq.; *Franchi de' Cavalieri P.* Dove fu scritta la leggenda di s. Bonifacio // NBAC. 1900. T. 6. P. 205–234; *Bardy G.* Boniface (3) // DHGE. T. 9. Col. 882; ОНЕ. Т. 3. С. 57–58; *Сергий (Спаский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 510–511; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 83; *Amore A.* Bonifacio // BiblSS. T. 3. Col. 324–325.

А. В. Бугаевский

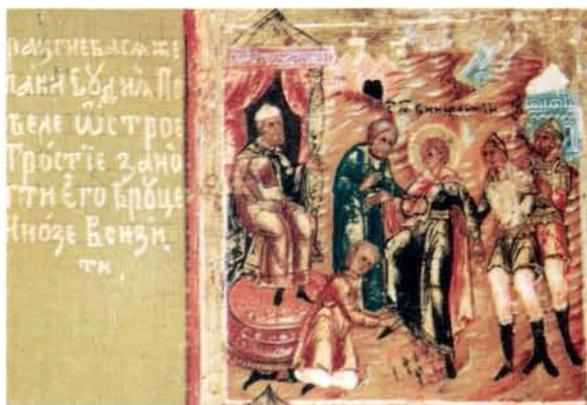
Гимнография. Богослужбное последование В. Р. описывается в нек-рых редакциях Студийского устава и во всех редакциях Иерусалимского. Согласно *Евергетидскому Типикону* кон. XI в. (*Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 342–343), последование В. Р. соединяется с последованием прмч. *Афисодора.* Служба непраздничная, на утрене поется «Аллилуия» с троицными гласа. Литургия не совершается. В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz.* Турисон. P. 74) на память В. Р. 19 дек. указана служба с «Алли-



Мч. Вонифатий.
Средник житийной иконы. XIX в.
(ГМЗК)

луия», подробное изложение службы отсутствует.

В редакциях Иерусалимского устава, начиная с ранних (*Дмитриевский.* Описание. Т. 3. С. 36) и до московских печатных изданий XVII в., на память В. Р. указывается служба с «Аллилуия». В исправленном Типиконе 1682 г., как и во



вом, на земле отсеченная глава святого; в притворе ц. св. Апостолов (св. Спаса), Печская Патриархия (Сербия, Косово и Метохия),

Мч. Вонифатию
возают под ноги «тростие».
Клеймо житийной иконы.
XIX в. (ГМЗК)

1561 г., — тело святого простерто на земле, рядом лежит его отсеченная глава, позади воин с мечом. В греко-груз. рукописи кон. XV в.

всех последующих изданиях (включая совр.), это надписание заменено на «Аллилуия или тропарь», что означает возможность совершения как службы с «Аллилуия», так и будничной службы с «Бог Господь».

В совр. богослужебных книгах последование В. Р. включает кондак 4-го гласа: Ἱερεῖον ἄμωμον, ἐθελουσίως, σεαυτὸν προσήγαγες (Святии́е непорочно́е самоко́ль. и҃ѣ тебѣ привѣлз є̀си); канон 4-го гласа творение Иосифа, с акростихом Πιστῶς σε μέλω Μάρτυς ἠγλαῖσμένε. Ἰωσήφ (В҃ри҃ѣ тὰ ποῖδ мѣнче пресвѣтлє), прмос: Τριστάτας κραταιούς, ὁ τεχθεῖς ἐκ Παρθένου (Трїста́ты крѣпкіа, рождѣйсѣ ѿ дѣвы), нач.: Прοθύμω λογισμῶ, τοὺς ἀγῶνας ζηλώσας, τὸν γενναίων ἀθλητῶν (О҃сєрднмъ помысломъ подви́гнмъ ревновѣвъ доблнхъ страдальцевъ); цикл из 3 стихир.

В рукописях сохранились и др. каноны: плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа, без акростиха, прмос: Τῷ ἐκτινάξαντι ἐν θαλάσῃ (Истрѣснємѣ въ мѣри), нач.: Τῷ θαυμαστώσαντι ἐν τοῖς ἄθλοις (Удивившему в состязаниях); плагального 1-го, т. е. 5-го, гласа, без акростиха, прмос: Ἴππον καὶ ἀναβάτην (Конѣ и всадника), нач.: Παύλου τὰς παρανέσεις (Павловы наставления).

Иконография В. Р. в восточнохрист. искусстве сложилась в средневизант. период в системе иллюстрированного минология. Первый сохранившийся памятник с его изображением — миниатюра из Минология Василия II (Vat. gr. 1613, P. 70–71, 976–1025 гг.). Под 20 дек. представлено усечение главы В. Р.: святой преклонил колени перед палачом, поднявшим меч. В минологии Служебного Евангелия (Vat. gr. 1156. Fol. 272r, 3-я четв. XI в.) образ В. Р. с крестом в руке помещен в ряду ростовых изображений святых под 19 дек. Под 18 дек. сцена мученичества В. Р. изображена в Минее из Лавры прп. Афанасия на Афоне на 2-ю пол. дек. (Laug. Δ' 51 (427). Fol. 62v, XI–XII вв.). Сцена казни В. Р. представлена в лицевых настенных минологиях (под 19 дек.); в притворе ц. св. Троицы мон-ря Козия в Валахии (Румыния), ок. 1386, — мученик стоит, слегка согнувшись, позади него воин с ме-

(РНБ. О. I. 58. Л. 91) и на фресках церкви св. Николая в Пелиново (Черногория), 1717–1718 гг., В. Р. изображен стоящим в ряду святых.

Иконография В. Р. не была стабильной, несмотря на то что в пространной редакции его жития содержится описание его внешности: «Лет четыредесяти, низок, толст, рус волосы, армелаос носий» (ВМЧ. Л. 441г.). На миниатюре из Минология Василия II В. Р. пожилой, с семью волосами и бородой, облачен в короткую тунику, порты и сапоги. В греко-груз. рукописи — юноша с короткими темными волосами, одет в тунику до колен, плащ, порты и сапоги. Согласно иконописному подлиннику Новгородской редакции по Софийскому списку кон. XVI в., В. Р. должен быть написан «аки Георгий, риза киноварь, испод лазорь». Строгановский иконописный подлинник (кон. XVI в.) содержит следующее описание: «Аки Козьма, плешив, а инде шпешет, аки Георгий мученик, риза киноварь, испод лазорь, у Внифантия свиток в руке, а в нем: Владыко Господи Вседержителю, избави люди Своя от идольского гнева и от всякия скорби и печали». На старообрядческих иконах XIX в. В. Р. изображен юношей с высоким лбом и короткими прямыми волосами, как у вмч. Димитрия Солунского («Сщмч. Антипа с избранными святыми на полях» (1825, ГМЗК), «Св. Вонифатий с житием в 12 клеймах» из Овражной молельни с Коломенского (XIX в., ГМЗК)).

Отдельных образов В. Р. известно мало, обычно они создавались как патрональные. Изображение святого могло вводиться в мученический лик в системе храмовой росписи, как, напр., на столпе на фресках Вологодского Софийского собора (1686–1688). Икона В. Р. «новгородских писем XVI в. из собрания И. К. Рахманова, Москва» (местонахождение неизвестно) участвовала в выставке древнерус. искусства 1913 г. в Москве. В Новое время изображения В. Р. становятся более распространенными. Возможно, рост популярности святого в этот период был связан с тем, что мученика, к-рый, по житию, «блуд

с В. советовался Алексей Михайлович перед выдачей народу 3 июня Л. С. Плещеева и П. Т. Траханиотова. В парижской «La Gazette» 8 окт. 1648 г. излагалась «речь калугера», к-рый в Москве во время бунта «укротил ярость народа своими убеждениями» (*Гольдберг А. Л.* Известия о России в газете Теофраста Рендо // Тр. ГПБ. Л., 1963. Т. 11 (14). С. 146). По одной из версий, этим «калугером» был В., по др. — к восставшему народу выходил новоспасский архим. *Никон* (впосл. Патриарх Московский и всея Руси). В. также участвовал в решении участи боярина Морозова. По поручению Алексея Михайловича протопоп трижды безуспешно выходил к народу обсуждать судьбу царского дядьки. От мести толпы и неминуемой смерти боярина спас царь, выславший Морозова из Москвы.

В. являлся главой *кружка «ревнителей благочестия»* («боголюбцев», «христороубцев», «духовной братии»), в 1645–1653 гг. игравшего заметную роль в жизни Русской Церкви. «Ревнители», среди к-рых были представители столичного и провинциального духовенства, а также светские лица, стремились к исправлению церковной и гражданской жизни в России путем утверждения благочестия на основе строгого следования церковным уставам и постановлениям *Стоглавого Собора 1551 г.* Многие из членов кружка благодаря В. стали известны Алексею Михайловичу и были приглашены в Москву (в частности, протопоп собора в честь Казанской иконы Божией Матери на Красной пл. Иоанн Неронов, переехавший в Москву из Н. Новгорода). В кружок входили или были к нему духовно близки протопоп костромского собора в честь Феодоровской иконы Божией Матери *Даниил*, свящ. из Суздаля *Никита Добрынин*, муромский протопоп *Лонгин*, свящ. из с. Лопатицы Нижегородского у. *Аввакум Петров*, духовником к-рого был В., архим. Новоспасского мон-ря, в 1649 г. ставший Новгородским митрополитом, *Никон*, архим. *московского в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-ря Спиридон (Потёмкин)*, справщик Печатного двора *Шестак Мартемьянов* и др.

Благодаря деятельности «ревнителей» было восстановлено произнесение в храмах проповедей и утверждено *единогласие*, т. е. ликвидирована

практика одновременного совершения неск. чинопоследований или неск. частей одного чинопоследования при богослужении. Первая попытка ввести единоголосное пение была сделана «ревнителями» на Соборе 1649 г. Она окончилась неудачей, Собор решил «служити по прежнему» — «говорити голоса в два, а по нужде в три» (кроме шестопсалмия). В. выступил против Собора, вслед за царским духовником не поставили свои подписи под постановлением новоспасский архим. *Никон*, протопоп *Неронов*, мн. настоятели московских и подмосковных мон-рей. 11 февр. 1649 г. Патриарх *Иосиф* подал Алексею Михайловичу челобитную на В. за то, что последний назвал членов Собора «волками и губителями», и просил созвать Собор на В. Однако челобитная была оставлена без ответа, царь не утвердил решения Собора. По вопросу о единоголосии Патриарх *Иосиф* обратился к К-польскому Патриарху *Парфению II*. В дек. 1650 г. в Москву из К-поля пришла грамота, подтверждающая правильность единоголосия, к-рое в обязательном порядке ввел в Русской Церкви Собор 1651 г.

«Боголюбцы» сыграли значительную роль в развитии книгопечатания. Благодаря деятельности кружка расширился круг книг, издававшихся Печатным двором: помимо богослужебных книг были выпущены учебная «Грамматика» *Мелетия (Смотрицкого)* (1648), полемические *Сборник из 71 слова* (1647) и «Книга о вере» игум. *Нафанаила* (1648, напечатана, по свидетельству диака *Феодора Иванова*, «тщательством благаго духовника [царя.— архим. М.] *Стефана Вонифатьевича*»), «Собрание краткия науки о артикулах веры», содержащее «Малый Катехизис» свт. *Петра (Могила)* (1649), *Книга Кормчая* (1650) и др. издания. В нач. 50-х гг. XVII в. В. получал жалованье на Печатном дворе. По мнению нек-рых исследователей, царь поручил В. наряду с *Крутицким митр. Питиримом* надзор за работой Печатного двора.

Алексей Михайлович и В. по-новому понимали дело просвещения на Руси, считая необходимым привести рус. церковную жизнь в строгое соответствие с греческой. Эта позиция во многом сформировалась под влиянием приезда в 1649 г. в Москву *Иерусалимского Патриарха*

Паисия, обратившего внимание царя на нек-рые расхождения между рус. и греч. богослужебными чинопоследованиями, после чего к царю обратился В., указывая на необходимость унификации. По-видимому, решение об исправлении рус. богослужебных книг по греческим и было началом церковной реформы, практическое осуществление к-рой, связанное с деятельностью Патриарха *Никона*, привело к расколу.

Посредником в соотношении рус. церковной жизни с греческой стала юго-западнорус. книжность, греч. книги почти не были использованы (привлекались отдельные совр. венецианские издания, а не греч. рукописи). Под влиянием В. и *Ртищева* была составлена царская грамота, благодаря к-рой для исправления рус. богослужебных книг из *Киево-Могилянской коллегии* в Москву 2 июля 1649 г. прибыли укр. дидакалы *Дамаскин (Птицкий)*, *Арсений Сатановский*, *Епифаний (Славинецкий)*. Они преподавали в греколат. школе, созданной В. в кон. 40-х гг. в Москве на Государевом дворе. Москвичи при этом отмечали, что «киевляне всех укоряют и ни во что не ставят благочестивых протопопов *Ивана [Неронова]*, и *Стефана [Вонифатьева]*, и иных».

В. был противником западноевроп. влияния на рус. двор. Швед. резидент в Москве писал, что, если следующим главой Русской Церкви будет избран В., против иностранцев в «усердии и кознях не будет недостатка».

После кончины Патриарха *Иосифа* († 1652) В. мог стать 1-м кандидатом на Патриарший престол. *Казанский* и *Свияжский митр. Корнилий* и протопоп *Аввакум* подали государю челобитную «о духовнике *Стефане*, чтобы быть ему Патриархом». Перед избранием В. постился и молился, прося Бога о даровании Русской Церкви достойного Первосвященителя, он предложил избрать *Никона*.

При новом Патриархе В. постепенно был отстранен от активной церковной деятельности. В июле 1653 г. на Соборе *Неронов* в присутствии В. упрекал Патриарха *Никона* в том, что он перестал считаться с В. и др. «боголюбцами». После начала реформ (1653) В. встал на сторону Патриарха, но сожалел о расхождении с друзьями по кружку «ревнителей благочестия», к-рые

стали учителями *старообрядчества*, и по возможности поддерживал с ними отношения. В 1-й пол. 50-х гг. XVII в. В. состоял в переписке с Нероновым и неоднократно пытался примирить его с Патриархом, Аввакум писал В. (в письме к Неронову Аввакум отмечал, что В. «всяко ослабел»).

В 1653 г. В. основал Зосимо-Савватиевскую пуст. в Москве около Красного холма, через 3 года она была перенесена в с. Фаустово Гвозденской вол. Московского у. В 1655 г. на средства царя В. построил московский в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-рь, где в том же году принял постриг с именем Савватий в честь Соловецкого преподобного. В. скончался в *валдайском Святоозерском в честь Иверской иконы Божией Матери мон-ре*, погребен в московском Покровском мон-ре. С 1658 г. его могилу часто посещал заботившийся о Покровском мон-ре Патриарх Никон, не раз он уходил от нее «плакався довольно».

Сочинения В. неизвестны. Его считали автором «Слова о правде», входящего в сборник с владельческой записью В. Однако, как установила В. С. Румянцева, под этим названием фигурирует творение *Ермолая—Еразма* «Благохотящим царем правительница и землемерие». Возможно, В. подписывал свои сочинения псевдонимами, Н. Ф. Каптерев и позднее Е. К. Ромодановская высказали предположение, что послания *Агафоника* Суздальскому архиеп. *Сератиону* и Новгородскому митр. Никону написаны В. (*Каптерев*. Т. 1. С. 90–92; *Ромодановская*. 1992. С. 48–49).

Сохранились рукописи и печатные книги с владельческими записями царского духовника. В «Описи книгам в степенных монастырях» среди книг Иосифо-Волоколамского мон-ря указаны «два Торжественника во весь год писменные, в десть. Отданы благовещенскому протопопу Стефану» (ЧОИДР. 1848. Кн. 6. С. 38). В 1650 г. В. купил Евангелие Толковое повседневно (Читатели изданий Моск. типографии в сер. XVII в. / Публ. докт-ов и исслед. С. П. Луппова. Л., 1983. С. 111). Известен рукописный сборник, содержащий «Большой Катехизис» Лаврентия *Зизания*, с владельческой записью В., ему также принадлежал «келейный» сб. Златоуст, содержав-

ший, в частности, сочинения Ермолая—Еразма, прп. Максима Грека и др. древнерус. писателей.

В. делал многочисленные вклады в Соловецкий мон-рь (ГММК. Вкладная книга Соловецкого мон-ря XVI–XVII вв. № 1238. Л. 260–261), в Опекалову пуст. в Старицком у. Как вкладчик он записан в синодике мон-рей *Макариева Желтоводского во имя Св. Троицы, Борисоглебского на Устье ростовского, Возмицкого в честь Рождества Пресв. Богородицы* (Белокуров С. А. Арсений Суханов. М., 1891. Т. 1. С. 170; *Макарий (Веретенников), архим.* Поминальные синодики // Вышенский паломник. Рязань, 1998. № 1 (6). С. 80), *вязниковского в честь Благовещения Пресв. Богородицы* (Вязниковский ист.-худ. музей. Собр. рукописей. № 22302/1022. Л. 111). Вкладом В. в храм в Благовещенской вотчине в Касимовском у. стала богослужebная *Минея* на октябрь (М., 1609). При помощи В. *вязниковский в честь Введения во храм Пресв. Богородицы женский мон-рь* получил из Посольского приказа 50 р. на строительство каменного храма.

Ист.: Письма рус. государей и др. особ царского семейства / Изд. Археогр. комис. М., 1848. Т. 1. С. 305. № 388; МДИР. 1875. Т. 1. С. 70–78, 84–119; *Белокуров С. А.* Деяния моск. перк. Собора 1649 г. // ЧОИДР. 1894. Кн. 4. Отд. 3. С. 29–52; *Бузанов В. И.* Записки современника // ИА. 1957. № 4. С. 229; *Поздеева И. В., Ерофеева В. И., Шитова Г. М.* Кириллические издания, XVI в.— 1641 г.: Находки археогр. экспедиций 1971–1993 гг., поступившие в НБ МГУ. М., 2000. С. 94. № 88. Лит.: *Леонид (Кавелин), архим.* Духовники великих князей и царей Московских и всея России // ЧОИДР. 1876. Кн. 1. Отд. 5. С. 216–219; *он же.* Заметка об одной старопечатной книге // Там же. 1880. Кн. 1. С. 1–10; *он же.* Сведения о слав. рукописях, поступивших из книгохранилища Св.-Троицкой Сергиевой лавры в 6-ку Троицкой ДС в 1747 г., ныне находящихся в 6-ке МДА. М., 1887. Вып. 2. С. 208; *Макарий.* История РЦ. Кн. 6 (по указ.); *Мансветов И.* Как у нас правилась церк. книги: Мат-л для истории кн. справы в XVII ст. М., 1883; *Филарет (Гумилевский).* Обзор. С. 231–232; *Николаевский П., прот.* Моск. печатный двор при Патр. Никоне // ХЧ. 1891. Ч. 1. С. 147–186; *Извеков Н. Д.* Моск. кремлевские дворцовые церкви и служившие при них лица в XVII в. М., 1906. С. 100–102, 145, 148–149, 155, 189, 210, 228, 233; *Каптерев Н. Ф.* Патр. Никон и царь Алексей Михайлович. Серг. П., 1909–1912. 2 т.; *он же.* Патр. Никон и его противники в деле исправления церк. обрядов. Серг. П., 1913². С. 105–110; *Румянцова В. С.* Кругок Стефана Вонифатьева // Об-во и гос-во феодальной России. М., 1975. С. 178–189; *Гринберг М.* Моск. книгопечатники в сер. XVII в. // Альманах библиофила. М., 1983. Вып. 15. С. 142–159; *Heller W.* Die Moskauer «Eiferer für die Frömmigkeit» zwischen Staat

und Kirche (1642–1652). Wiesbaden, 1988; *Ромодановская Е. К.* Стефан Вонифатьев // СККДР. XVII в. Ч. 3. С. 500–503; *Сироманаха В. Г.* Книжные справщики Печатного двора 2-й пол. XVII в. // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). М., 1999. С. 15–21; *Севастьянова С. К.* Мат-лы к «Летописи жизни и лит. деятельности патр. Никона». СПб., 2003 (по указ.).

Архим. Макарий (Веретенников)

«ВОНМЕМ» [греч. Πρόσχωμεν; церковнослав. **Вѡнмемъ** — будем внимательны], литургический возглас, произносимый диаконом (при его отсутствии священником) в нек-рые важнейшие моменты богослужения.

Хотя в Свящ. Писании этот призыв не встречается, в ВЗ и НЗ присутствуют близкие к нему формы, образованные от того же греч. глагола *πρόσχωειν*. В ВЗ они относятся к пророческой лексике и поучениям мудрых, означая наставления: «быть внимательными к повелениям Закона», «слушать Слово Господне», «смотреть за собой» (Исх 19. 12; Втор 4. 23; 32. 46; Иов 13. 6; Пс 77. 1; Притч 4. 1; Сир 17. 12; Ис 1. 10; 28. 23; 49. 1; 55. 3; Ос 5. 1; Мих 1. 2; Зах 7. 11; 1 Макк 2. 68). В НЗ употребляются чаще как призывы «быть осторожными», «беречься» и т. п. (Мф 6. 1; 7. 15; 10. 17; 16. 6, 11; Лк 12. 1; 17. 3; 20. 46; 21. 34; Деян 20. 28), а также «быть внимательными к услышанному» (Деян 16. 14; Евр 2. 1). Свт. Иоанн Златоуст, называя призыв «В.» общим голосом Церкви, соотносит его с 1 Тим 4. 13 (*Joan. Chrysost.* In Act. 19. 5 // PG. 60. Col. 156). В раннехрист. текстах формы глагола *πρόσχωειν* употребляются как призыв внимать словам Божиим (1 Клим 2. 1), епископу (*Ign.* Ep. ad Polyc. 6. 1), Богу и Его пророкам (*Greg. Thaum.* In Orig. or. panegug. 15), себе (*Method. Olymp.* Conv. decem virg. 5. 2).

По крайней мере с IV в. возглас «В.» употреблялся на Востоке в составе литургии как призыв соблюдать благоговейную тишину во время чтения Свящ. Писания, во время *анафоры*, во время Причащения. Эта практика укоренилась в Церкви. Так, согласно совр. правосл. чину Божественной литургии, «В.» (отдельно или в составе развернутых возгласов) возглашается перед пением прокимна, чтениями Апостола и Евангелия, Символом веры, началом анафоры, возгласом **СѢАА СѢТѢМЪ**. Перед чтением Свящ. Писания «В.» обычно произносится в сочетании

с возгласом **Премъдрость**. Перед прокимном возглашаются «В.» и **Премъдрость**, разделенные преподанием мира; перед Апостолом — в др. порядке: **Премъдрость** и «В.», между ними возглашается заглавие читаемой книги; перед Евангелием так же, но возглас **Премъдрость** принимает развернутую форму: **Премъдрость, прѣсти, оуслышимъ стагѡ еѡла**, и сразу происходит преподание мира, а возглас «В.» следует перед самим чтением.

По аналогии с литургией «В.» возглашается и на др. службах перед чтением Апостола, Евангелия, паремий, пением прокимнов. На *вечерне* перед прокимном произносятся возгласы: **Вѡнмемъ, премъдрость, вѡнмемъ** (на праздничной вечерне после 1-го «В.» бывает еще и преподание мира, на будничной вечерне возгласы обычно произносятся без перерыва). Перед *паремиями*, если они положены, произносятся возгласы: **Премъдрость** и «В.», разделенные именованьем заглавия читаемой книги; в период Великого поста «В.» произносятся и перед рядовыми прокимнами паремий. На *утрене* перед прокимном, по Тишикону, должны произноситься возгласы: **Вѡнмемъ, премъдрость** (как на литургии, но без преподания мира), однако в совр. богослужебной практике (видимо, под влиянием чина вечерни) на утрени перед прокимном возглашается: **Вѡнмемъ, премъдрость, вѡнмемъ**.

Существуют и особые случаи употребления «В.»: в чине таинства Крещения (при помазании воды св. елеем и пении *Аллилуия*) и по аналогии в чине *освящения храма* (при помазании престола св. миром).

А. А. Ткаченко

ВОПЛОЩЕНИЕ [греч. ἐνσάρκωσις, лат. incarnatio], ключевое событие истории спасения, состоящее в том, что предвечное Слово (Логос), Сын Божий, Второе Лицо Пресв. Троицы, восприняло человеческую природу. Вера в факт В. служит основанием христ. исповедания Иисуса Христа как истинного Бога и истинного человека. Систематическое изложение учения об Иисусе Христе как конкретном историческом Лице, соединившем в Себе Божество и человечество, и рассмотрение связанной с этим утверждением богословской и исторической проблематики составляют задачу и содержание *христологии*.



*Христос Воплощенный Логос.
Миниатюра из Никомидийского Евангелия.
2-я пол. XII — 1-я пол. XIII в.
(ЦНБ АНУ. А25. Fol. 1v)*

Новый Завет о В. Свидетельство древнехрист. предания о тайне В. запечатлено в НЗ в виде повествований о событиях земной жизни, Крестных страданиях, смерти и Воскресении Господа Иисуса Христа, вероисповедных формул и молитв. В своей проповеди о явлении Сына Божия в мир древняя Церковь использовала язык представлений и понятий, характерных прежде всего для иудейской традиции, как она сформировалась к нач. I в. н. э. Так, в НЗ Иисусу усваиваются различные символические наименования, называемые в совр. библейских исследованиях христологическими титулами, — *Христос*, или *Мессия* (греч. Χριστός, Μεσσίας), Сын Божий (υἱὸς θεοῦ; или «Сын», υἱός), Сын Человеческий (υἱὸς ἀνθρώπου), *Агнец* (ἀμνός; ἀρνίον), *Господь* (κύριος), *Отрок Божий* (παῖς θεοῦ), Сын Давидов (υἱὸς Δαυίδ), *Спаситель* (σωτήρ) и др. Каждый из этих титулов имел для современников перво-христ. проповеди определенное содержание, связанное с мессианскими ожиданиями и эсхатологическими представлениями той эпохи (см. статьи *Апокалиптика*, *Мессия*). Хотя история этих титулов, объем и содержание связанных с ними понятий остаются предметом исследований (см.: *Hahn F. Christologische Hoheitstitel*. Göttingen, 1963), очевидно, что в своем дохрист. значении они не могли передать всю исключительность факта В., поскольку ни одно из связанных с ними традиц.

представлений не предполагало преодоления преграды, разделяющей Бога и человека.

Большинство засвидетельствованных в НЗ титулов — напр., Христос, Мессия, Отрок Божий, Агнец, Сын Давидов, Господь — используют для характеристики Иисуса окружающие, и никогда — Он Сам. Исключения составляют Сын (Мк 13. 32; Лк 10. 22; Мф 11. 27; ср.: Ин 5. 19, 2f; 8. 36), Сын Божий (Ин 10. 36; 11. 4; 17. 1 и др.) и Сын Человеческий (кроме Ин 12. 34; Деян 7. 56; Откр 1. 13; 14. 14). Возможно, отказ от титулов, имеющих конкретное априорное содержание, связан с тем, что никакие внешние по отношению к Евангелию представления не могут сами по себе служить основанием для адекватного истолкования тайны В. или спасительного смысла служения Иисуса Христа, но обретают свое подлинное содержание только в свете самого Евангелия.

Отсутствие в проповеди Спасителя традиц. понятий и формул, к-рые могли бы послужить основанием для богословского описания тайны В., восполняется рядом существенных черт Его евангельского образа — особенностями учения о Царстве Божием, особенностями молитв, особенностями отношения к Моисею законодательству и ветхозаветному благочестию в целом, — свидетельствующих не только об исключительности Его земного служения, но и о Его особом положении по отношению к Богу Отцу (см. ст. *Иисус Христос*).

Учение о В., сформулированное древней Церковью, запечатлено гл. обр. в апостольских посланиях (Рим 1. 3–4; 8. 3; Гал 4. 4; Фил 2. 5–11; Кол 1. 15–20; Евр 1. 3; 1 Тим 3. 16). Согласно Рим 8. 3 и Гал 4. 4, Тот, Кого Бог послал, есть уже Сын, и притом Сын Божий, в отличие от тех, кто должны стать сынами вслед за Ним и вместе с Ним (ср.: 1 Фес 1. 10; Рим 1. 9; 5. 10; 8. 29; Рим 8. 3, 32). Ап. Павел вырабатывает и независимый от иудейской традиции богословский язык, выражающий идею предвечного бытия, когда говорит о том, что «Отец посылает Сына» в мир (Гал 4. 4). Поэтому Иисус Христос есть для апостола Сын Божий (2 Кор 1. 19; Рим 8. 32). Когда ап. Павел размышляет о явлении Сына Божия в мир, он охватывает всю историю Его земной жизни, устремленной от В. к Крестной смерти

(Рим 5. 10; 8. 32) и продолжающейся в Воскресении, Вознесении и Втором пришествии (1 Фес 1. 10). В Флп 2. 6–11 говорится о предвечном бытии и богоравном достоинстве Сына Божия, а также о Его В., в к-ром Он воспринимает как самоуничтожению и смирению в послушании Отцу. Пределом унижения и смирения является Крестная смерть (ст. 8), являющая его подлинность и глубину. Когда достигнута цель начавшегося в В. самоуничтожения, начинается путь к славе (ст. 9–11).

Особое значение для понимания учения о В., отраженного в Кол 1. 15–20, имеет понятие «образ» (εἰκών, ср.: 2 Кор 4. 4–6). Христос как «образ Бога невидимого» и «сияние славы Его» делает возможным богопознание. В. Сына Божия осмысливается, т. о., как откровение Бога Отца миру. Причем «невидимость» Отца означает не просто Его недоступность зрению, но и неизреченность, т. е. Его трансцендентность. Следов., В. делает возможным откровение Бога Отца не только в словах и делах Спасителя, но и в слове христ. проповеди о Нем. Это учение использует иудейские представления о Премудрости Божией как небесном существе, именуемом также «образом» и «началом» (*Philo. Leg. All. I 43*). Отличие христ. учения в данном случае состоит в том, что оно указывает на конкретное историческое лицо — Иисуса из Назарета (ср.: 1 Кор 8. 6 и Кол 1. 15–16), тогда как Премудрость иудейской традиции безлична.

В Евр 1. 1–4 В. есть прежде всего откровение: Сын Божий, воплотившись, явил в Своем земном служении «сияние и образ ипостаси» Отца. Земное служение Спасителя, обозначенное как «очищение грехов наших», является этапом в последовательности, связывающей предвечное бытие Сына, Его участие в творении мира, земную жизнь как «очищение грехов наших», Вознесение и пребывание «одесную величия» (ст. 2–3). Обозначенное здесь единство Сына Божия в предвечном бытии и в земном служении подчеркивает сотериологическое значение таинства В.

Определив Сына как безусловное откровение «славы» и «ипостаси» Отца, автор послания противопоставляет Его тем самым «образам» и «теням» ветхозаветного культа (8. 5; 9. 3), чем подчеркивает значение

В. как вершины откровения Отца миру (*Gräßer. S. 54–69*). Использованные по отношению к Сыну выражения «сияние славы» (ἀπαύρασμα τῆς δόξης) и «образ ипостаси» (χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως), восходящие к ветхозаветной традиции Премудрости Божией (ср.: Прем 7. 26, где Премудрость определяется как ἀπαύρασμα φωτός ἀδίδου, ἕσολτρον ἀκλήιδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας и εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος), стали важным фактором тринитарных и богословских дискуссий III–IV вв. (*Grillmeier. 1979. S. 122*).

Важное влияние на осмысление таинства В. последующей христ. богословской традицией оказал пролог Евангелия от Иоанна (Ин 1. 1–18), где В. понимается как преодоление преграды, разделяющей божественный и тварный миры, обозначенные при помощи понятий «слово» и «плоть». Поэтому смысловым центром пролога является утверждение: «И Слово стало плотью» (ст. 14). Понятие «слово» в прологе связано также с идеей откровения: Иисус есть Слово Божие, существовавшее до сотворения мира и «высказанное» в актах творения и В. (ср.: 1 Ин 1. 1–3; Откр 19. 11–16). Поэтому «Слово» в Ин 1. 14 есть прежде всего слово сказанное, а не разум или общий принцип. В то же время «Слово» в Ин 1. 1–18 имеет не только функциональный, но и онтологический смысл: Оно пребывает с Богом и есть Бог (Ин 1. 1; ср.: 1. 18). Т. о., предикаты «Слово», «Бог» и «Едиnorodный» относятся к одному Субъекту как предсуществующему и сверхприродному, но явившемуся и действовавшему в земном мире.

Главной особенностью учения о В. в Ин 1. 1–18 является сочетание трансцендентности Слова и действительности Его В. Подлинность В. в христологии Евангелия от Иоанна выражается при помощи понятия «плоть», указывающего на действительность, доступность для человеческого восприятия и смертность трансцендентного Логоса, ставшего человеком. Действительность и полнота человеческой природы воплотившегося Слова, передаваемые понятием «плоть» уже в прологе, подчеркиваются в дальнейшем ясными указаниями на различные проявления человечества во Христе (11. 33; 12. 27; 13. 27). Наиболее близкими к христологии

Евангелия от Иоанна являются ветхозаветные представления об идентичности слова и действия Божия (Быт 1; Пс 106. 20; Прем 18. 14–16; Пс 32. 9) и о Премудрости Божией, включающие идеи предсуществования (Притч 8. 22; Сир 24; ср.: Ин 1. 1; Быт 1. 1), пребывания «у Бога» (Сир 24. 4; Притч 8. 23–25. 30), действия в мире, явления людям (Сир 24. 7–22 по LXX; Притч 8. 31; ср.: Ин 1. 14).

Использование термина «Логос» в Ин 1. 14 объясняется полемической направленностью Евангелия от Иоанна. По свидетельству сщмч. Ириней Лионского (*Iren. Adv. haer. III 5. 19 sqq.*), одной из причин появления Евангелия была проповедь Керинфа, пришедшего из Александрии в Эфес и распространявшего гностическое учение, излагавшееся в значительной степени понятиями греч. философии. Т. о., христология Евангелия от Иоанна является свидетельством христ. полемики с эллинистической философией. При этом исключительно христ. характер учения о Логосе проявляется в Ин 1. 14.

Э. П. Б.

Святоотеческое учение о В. До-никийский период. I. Сщмч. *Игнатий Богоносец*, следуя логике ап. *Иоанна Богослова*, делал акцент на реальности божества и человечества во Христе. С этой целью он использовал богословский язык апостола, в к-ром эти две реальности были обозначены как «Слово» и «плоть» (ср.: Ин 1. 14). Особое значение сщмч. Игнатий придавал сохранению единства во Христе. В своем Послании к христ. общине Эфеса он осмысливает таинство В. следующим образом: «Есть один врач: плотский и духовный, рожденный и нерожденный, Бог во плоти, истинная жизнь в смерти, от Марии и от Бога, сперва подверженный страданиям, затем бесстрастный — Иисус Христос Господь наш» (Ер. ad Eph. 7. 2). Эта формулировка начинается и заканчивается утверждением единства Христа, на к-ром сщмч. Игнатий делает смысловой акцент. В этом единстве совмещены противоположные начала — божественное и человеческое, — что выражается антонимическими парами: плотский—духовный (σαρκικός—πνευματικός), рожденный—нерожденный (γεννητός—ἀγέννητος), страдающий—бесстрастный (παθητός—ἀπαθής).



Обозначено даже общение свойств, обусловленное соединением в одном Христе исключаящих друг друга начал: Бог во плоти (ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός), истинная жизнь в смерти (ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή). Так у сщмч. Игнатия нашли отражение те темы, к-рые стали фокусом христологических дискуссий в последующие столетия.

II. Свт. Мелитон, еп. Сардский, имя к-рого еще в древности ассоциировалось с углубленным раскрытием «тайинства Господа», осмыслял его как «тайинство Пасхи» (ср.: *Meliton. Pasch.* 12, 70, 224; *Euseb. Hist. eccl.* V 28. 5), называя его «новым и неизъяснимым» (*Meliton. Pasch.* 210), имеющим свою особую силу (*Ibid.* 235). Для его раскрытия святитель, так же как и сщмч. Игнатий, использовал метод антонимических пар. Однако свт. Мелитон выводит этот метод на качественно новый уровень, распространяя его на всю историю спасения: и на Самого Христа, и на все Его прообразы в ВЗ: «Это есть новое и древнее, вечное и преходящее, тленное и нетленное, смертное и бессмертное — тайинство Пасхи» (*Ibid.* 7–12).

Бог облачился в человека (*Ibid.* 607 sqq.). Божество и человечество Христа суть две несомненные реальности. Христос есть подлинный Бог, сотворивший весь мир и действовавший в ВЗ как Бог Израиля (*Ibid.* 468 sqq.). Он также настоящий, а не призрачный человек. Спасение человечества совершилось в Его теле (*Ibid.* 411–412), к-рое было не призрачным, но реальным и способным страдать (*Ibid.* 470). Его божество и человечество свт. Мелитон называет природами: Христос «является по природе Богом и человеком» (*Ibid.* 58). Природы не отделены друг от друга, но соединены настолько тесно, что свойственное человечеству можно относить к божеству и наоборот. Свт. Мелитон новаторски использует формулировки и образы, к-рые получили развитие в позднейшей традиции как выражение общения свойств двух природ Христа (*communicatio idiomatum*). В этом смысле он говорит об Израиле, что тот убил своего Господа (*Ibid.* 578) или причинил своему Владыке и Создателю невиданные ранее страдания (*Ibid.* 597 sqq.), он говорит о Боге, к-рый был убит (*Ibid.* 735).

В том, что Бог стал человеком, была сотериологическая необходи-

мость: Он пришел на землю, чтобы возвести человека на высоту небес (*Ibid.* 329–331). Однако не в В. как таковом полагает свт. Мелитон центр спасительной миссии Христа, а в Его страданиях, поскольку только путем страданий можно было избавить от страданий человечество: «Господь... пострадал за страдавшего, был связан за связанного, был судим за осужденного и погребен за погребенного» (*Ibid.* 767–771). В. у свт. Мелитона приобретает всеохватывающий характер. Христос не просто облекся в человека, но вместил в себе всё (τὰ πάντα *Ibid.* 37–38).

III. Сщмч. Иринея, еп. Лионский, формулировал свою христологическую доктрину в противовес гностицистическим учениям — в первую очередь Василида, Валентина и Маркиона. Именно они предопределили тематику христологии сщмч. Иринея, в к-рой под давлением полемики центральное место заняли реальность Божества и человечества Христа, подлинность соединения в Нем тварного и нетварного начал, а также всеохватывающее значение В. Слова, Которое возглавило весь мир.

То, что Христос есть настоящий Бог и настоящий человек, имеет для сщмч. Иринея прежде всего сотериологическое значение: «Если не [подлинный] человек победил противника человека, тогда враг так понастоящему и не побежден; если не Бог даровал спасение, тогда мы не можем быть уверены, что получили это спасение» (*Iren. Adv. haer.* III 26. 3–6). В такой же сотериологической перспективе сщмч. Иринея рассматривает необходимость соединения Бога и человека: «Если человек не соединился с Богом, тогда он так и не смог получить нетление» (*Ibid.* III 26. 7–8).

Бог и человек, соединившиеся во Христе, — это не два разных субъекта, но один и тот же Христос. Сщмч. Иринея использует христологическую формулу, получившую широкое распространение в последующую эпоху — «один и тот же Христос»: «Апостолы не проповедовали того, что Бог является иным (ἄλλος), и того, что иной (ἄλλος) — пострадавший и воскресший Христос, и иной (ἄλλος) — воскресивший и пребывающий чуждым страданий, но одного и того же Бога Спасителя Христа Иисуса, восставшего из мертвых» (*Ibid.* III 14. 1–6).

Богословие сщмч. Иринея христологично, однако оно не замыкается на Христе, охватывая собой весь сотворенный мир и всю историю спасения человечества. Мир и его история существуют не отдельно от Христа, но соединяются в Нем и через Него возвращаются к Богу. Сын Божий, будучи главой всего невидимого мира, воплотившись, стал также главой всего видимого мира, и в первую очередь всего человечества. Человек как вид, как «всякая плоть всего человечества», вошел под главу Христа (*Ibid.* I 2. 1; III 33. 5–6). Христос, приняв плоть, как крыльями покрыл Собой все человечество (*Ibid.* III 11. 43–44).

Вместе с человечеством Он взял под свое начало все творение. Христос как глава всего творения — любимая тема сщмч. Иринея. В развитии этой темы отправной точкой для него стали слова ап. Павла: «Дабы все небесное и земное соединить (ἀνακεφαλαιώσασθαι) под главою Христом» (Еф 1. 10), а ключевым понятием — ἀνακεφαλαιώσις (лат. recapitulatio, букв. — возглавление), при помощи к-рого он передавал идею соединения тварного мира со Христом.

Во Христе соединяется не только все творение, но также и вся история мира и человечества. Для сщмч. Иринея сотворение мира, история отношений Бога и человечества в эпоху ВЗ, В., Крестная смерть, Воскресение Христа, а также Его Второе пришествие составляют единое целое божественного домостроительства (οἰκονομία — *Adv. haer.* I 2. 1; 4. 1; 8. 7, 14; III 11. 59; 19. 3; 16. 4; ср.: προσηματεία в: *Ibid.* I 4. 1; 5. 1; 11. 1; III 11. 15, 44, 48). Симпатизируя идее всеобщего характера спасительной миссии Христа, сщмч. Иринея подчеркивает, что главной целью домостроительства является спасение человечества, а центральным событием — В. Слова.

Полемизируя с гностицистическими учениями, сщмч. Иринея делает акцент на реальности плоти Христа. При этом он оставляет в тени духовную составляющую Его человечества. Эта тенденция, к-рая была развита совр. сщмч. Иринею апологетами и более поздними представителями Александрийской школы (Климент Александрийский и Ориген), способствовала формированию христологической парадигмы «Слово–плоть» (Λόγος–σάρξ). В этой





парадигме человечество Христа представлено плотью, воспринятой Логосом. Проявления психики в ней вторичны, предикативны, по отношению к плоти.

IV. *Тертуллиан* разрабатывал учение о Христе в полемике с различными еретическими доктринами — *докетизмом*, гностическими учениями Маркиона и Валентина. По мнению большинства исследователей, ему удалось достичь в христологии очень точных формулировок, предвосхитивших вероопределения *Вселенских Соборов V–VII вв.*; его христология стала высшей точкой развития древней зап. богословской мысли. В своих размышлениях о Христе Тертуллиан опирался на понятия и формулировки, характерные для тринитарного богословия, такие как «лицо», «сущность», «единство», «соединение» и др. (см.: *Cantalamesa; Grillmeier. 1975. P. 140–157*).

Тертуллиан рассматривал Слово Божие (*sermo*) как самостоятельное Лицо (*persona*) и Субъект В. (*Adv. Prax. 7, 26–27*). Утверждая это, он опирался на древние вероисповедные формулы: «Слово Единого Бога... было послано от Отца во Св. Деву и родилось от Нее, — Бог и человек, Сын Божий и сын человеческий, названный Иисусом Христом» (*Adv. Prax. 2; ср.: De praescript. haer. 13; De virg. veland. 1*). Тертуллиан полагал, что Слово стало плотью, не превратившись в плоть, но облекшись в плоть (*indutus carnem — Adv. Prax. 27; ср.: De carn. Chr. 3, 6–7, 10, 16; Adv. Marcion. I 24; III 7; De resurr. 34*).

Формулировке «облечься в плоть» (*induere carnem*), к-рая в греч. форме (*ἐνδύεσθαι σάρκα*) встречается также в сочинениях сщмч. Иринея Лионского и Климента Александрийского, Тертуллиан отдавал явное предпочтение перед подобными ей, но менее точными выражениями «облечься в сущность тела» (*corporeis substantia induere — De resurr. mort. 18; Adv. Marcion. III 10*) или «облечься в человека» (*hominem induere — De carn. Chr. 3, 7; см.: Braun. P. 311, 313, 315–316*). Также для описания соединения двух природ во Христе Тертуллиан нередко пользовался ставшими в посл. очень употребительными формулировками: «воспринять плоть» (*carnem accipere — Ibid. 6; carnem suscipere — Ibid. 17; carnem sumere — Adv. Marcion. III 9*); «стать плотью» (*carnem*

fieri — Adv. Prax. 15, 21, 27; De resurr. 37); «оказаться во плоти» (*in carne fieri — Adv. Prax. 27; De resurr. 6*); «прийти во плоти» (*in carne venire/procedere — De praescript. haer. 33; Adv. Marcion. III 8; V 16*); «носить плоть» (*carnem gestare, греч. σαρκοφορεῖν — De carn. Chr. 5; 18*); «носить человека» (*hominem gestare — De carn. Chr. 14, ср.: Clem. Alex. Strom. IV 21; Eclog. Proph. 23; Quis div. salv. 37*).

Понимание В. как «облечения в плоть» следует из того, что Бог неизменен, ибо Он вечен. Превращение же есть уничтожение прежнего, ведь все, что превращается в иное, перестает быть тем, чем было, и начинает быть тем, чем не было. Однако Бог не перестает быть Богом и не может стать иным (*Adv. Prax. 27*). И Слово Божие есть Бог и пребывает вовек (*Пс 116. 2*). Итак, если Слово не допускает превращения, следов., надо понимать, что Оно так стало плотью, что существовало, являлось и было доступно зрению во плоти и осязалось посредством плоти. Но если Слово стало бы плотью благодаря превращению и изменению сущности, то Иисус уже был бы одной сущностью, составленной из двух — из плоти и Духа, — или некой смесью наподобие сплава золота и серебра и был бы и не «золотом», т. е. Духом, и не «серебром», т. е. плотью, так как одно, перейдя в другое, образует нечто третье. Следов., и Иисус не будет в этом случае Богом, так как Тот, Кто стал плотью, перестал быть Словом; но не будет Он и человеком, т. е. плотью, ведь плоть перестала бы быть самой собой, если бы стала Словом; и из обоих произошло бы нечто среднее, скорее нечто третье, нежели они оба. Но ведь мы находим, что Христос прямо назван Богом и человеком. Значит, Он одновременно является и Сыном Божиим, и сыном человеческим, поскольку, без сомнения, Он есть и Бог, и человек согласно двум Своим сущностям, к-рые различаются по своим особым свойствам (*secundum utramque substantiam in sua proprietate distantem*), потому что и Слово есть не что иное, как Бог, и плоть — не что иное, как человек (*Tertull. Adv. Prax. 27; ср.: De carn. Chr. 5*).

Т. о., Тертуллиан усматривал во Христе «двойное состояние» (*duplex status*), к-рое образовалось не благодаря смешению, но благодаря соеди-

нению двух сущностей в одном Лице (*in una persona*) — Бога и человека Иисуса» (*Adv. Prax. 27*). Это соединение двух сущностей в одном Лице без потери каждой из них своих индивидуальных особенностей Тертуллиан доказывает с помощью стоического учения о 4 типах смешения: «соположении» (*σάρραθεσις, juxtapositio*), «смешении» (*μίξις, mixtio*), «растворении» (*κράσις, concretio*) и «слиянии» (*σύγχυσις, confusio*) (*Harnack. 1909. Bd. 2. S. 381–383; Leipoldt J. Christentum und Stoizismus // ZKG. 1906. Bd. 27. S. 159 ff.; Braun. P. 314–315*). Тертуллиан берет в качестве основы для объяснения соединения двух сущностей во Христе тип «смешение», к-рый означает взаимное проникновение двух или более тел целиком (*ἀντιπαρέκτασις δι' ὅλων*) при сохранении присущих им свойств (*ὑπομενουσῶν τῶν συμφυῶν περὶ αὐτὰ ποιότητων*), как это бывает с огнем и раскаленным железом, когда оба тела целиком проникают друг в друга и остаются при своих свойствах (*Stobaeus. Eclogae. I 17. 4*). Именно в этом смысле Тертуллиан говорил, что Христос — это человек, соединенный (*mixtus*; букв. — смешанный) с Богом (*Apol. adv. gent. 21; De carn. Chr. 15; Adv. Marcion. II 27*).

Согласно Тертуллиану, вслед. единства Лица Спасителя возможно взаимоперенесение имен одной природы на другую, так что можно сказать: «Бог претерпел рождение в утробе Матери» (*De patient. 3*), «Сын Божий был распят», «Сын Божий умер» (*De carn. Chr. 5*), «Бог умалился» и т. д. (*Adv. Marcion. II 27*).

Касаясь вопроса об истинности двух природ Христа, Тертуллиан дал замечательную по своей краткости формулу: Во Христе была «истинность обеих природ» (*veritas utriusque naturae — De carn. Chr. 5, 20*). Истинность и полнота божественной сущности (*spiritualis substantia*) Христа ясно вытекает из ее неизменности (*Adv. Prax. 27; De carn. Chr. 3*). Для доказательства истинности человеческой природы Христа Тертуллиан настаивал прежде всего на истинности телесного рождения Спасителя, говоря о том, что Слово Божие, «Луч Божества» (*Dei radius*), сошло во Св. Деву, в ее чреве облеклось плотью и родилось Человеком, соединенным с Богом (*Apol. adv. gent. 21; ср.: Adv. Prax. 2; De praescript. haer. 13; De virg. veland. 1*;



De carn. Chr. 2). Посланный пострадать за людей, Христос обязательно должен был родиться, прежде чем умереть. Ведь умирает обыкновенно лишь то, что рождается (De carn. Chr. 6). Тому, Кто намеревался действительно стать человеком вплоть до самой смерти, подобало облечься в ту самую плоть, к-рой свойственна смерть; но плоти, к-рой свойственна смерть, предшествует рождение (De carn. Chr. 6). Тертуллиан уточняет, что Христос родился из самой сущности плоти (ex substantia carnis) Св. Девы, однако без участия мужского семени (De carn. Chr. 19). Христос родился от Девы (ex virgine), из чрева Марии (ex Mariae utero), а не прошел через Нее (per eam), как через некий канал, как это представляли себе валентиниане (De carn. Chr. 20–22). Необыкновенное в рождении Христа, по мысли Тертуллиана, было лишь то, что Он родился от Девы бессеменно, иначе Он был бы только сыном человеческим, но не Сыном Божиим (De carn. Chr. 16–20; De resurr. 49). Для того чтобы доказать истинность телесного рождения Господа, Тертуллиан пришел даже к отрицанию приснодевства Божией Матери, настаивая на том, что, став Матерью, Она перестала быть Девой: «Она Дева, ибо не знала мужа; но и не Дева, ибо родила; если Дева зачала, то через рождение свое сделалась брачной, по закону отверстого тела. Ее следует скорее назвать не Девой, чем Девой, ибо Она стала Матерью как бы вдруг, прежде чем вступила в брак» (De carn. Chr. 23).

Христос, облекшись в нашу плоть, сделал ее Своей, а сделав Своей, Он сделал ее безгрешной. Он воспринял истинную человеческую плоть, а не подобие плоти; и Его плоть была равна греховной человеческой плоти только по своему роду (genere), а не по самому греху Адама (non vitio Adam); так что во Христе была та плоть, природа к-рой в человеке греховна, но грех в ней был упразднен так, что во Христе безгрешным было то, что в человеке небезгрешно (De carn. Chr. 16; ср.: Adv. Marcion. II 16; V 14; De praescript. haer. 3).

Не менее настойчиво Тертуллиан говорил и о полноте человеческой природы Христа, ведь Сын Божий стал целым человеком — плотью и душой, ибо воспринял не только человеческую плоть, но и душу (De

praescript. haer. 10, 14). Здесь он также рассуждает согласно известному христологическому принципу: чтобы спасти душу, Христос воспринял ее в Себя, поскольку она не могла быть спасена иначе как через Него и в Нем (De praescript. haer. 10, 11, 12). Более того, душа Христа имела все три составные части, к-рые есть в душе каждого человека, — разумную, гневную и вожделеющую; но в отличие от обычных людей неразумные части Господней души были неизменно подчинены Его разуму и направлены в сторону добра и справедливости. Так, благодаря разумной способности Господь учил, рассуждал и приготавливал для людей путь спасения, благодаря гневной — негодовал на книжников и фарисеев, благодаря вожделеющей — сильно желал есть Пасху со Своими учениками (De anima. 16). Душа Христа радовалась, горевала, боялась смерти, смертельно скорбела, т. е. имела все природные действия, свойственные обыкновенной человеческой душе (Adv. Prax. 27; De carn. Chr. 13; De resurr. 18, 49; Adv. Prax. 16).

V. *Новациан* учил, что Христос одновременно Бог и человек (et Deus et homo Christus Jesus — De Trinit. 17). Он выражал единство Лица и двойство природ во Христе формулой «Слово Божие воплощенное» (Verbum Dei incarnatum — Ibid. 24). Т. о., для Новациана было вполне ясно, что Сын Божий является Субъектом В. — это подчеркивается выражением «один и тот же» (hunc eundem), с к-рым соединяется представление о двух природах Христа: «Один и Тот же... как человек называется Сыном Давида, а как Бог — Господом Давида» (Ibid. 11, 24). Христос «был образован из соединения Слова и плоти» (ex Verbi et carnis conjunctione concretus). Кроме того, Новациан говорил о соединении Слова и плоти как «восприятии» плоти Словом (carnis assumptio, assumptio corporis — Ibid. 13, 22), так что благодаря такой взаимной связи и плоть носила Слово Божие, и Сын Божий воспринял немощь плоти, к-рая была как бы Его невесстой (Ibid. 13).

Сын Божий, будучи образом Божиим (in forma Dei), принял образ раба (forma servi; ср.: Флп 2. 6–7), т. е. стал человеком, и «благодаря рождению воспринял сущность плоти и тела, происшедшую по челове-

честву от рабства отеческих преступлений, в то время, когда Он истощил Себя (se exinanivit) и не отказался принять слабость человеческой природы (humana condicionis fragilitas)» (Ibid. 22). Под истощением Новациан понимает, во-первых, само человеческое рождение Христа через принятие на Себя образа раба (formam servi accipiendo); во-вторых, то, что Он снизошел к оскорблениям и издевательствам, выслушивал угрозы и испытывал поношения (Ibidem). При этом в отличие от Тертуллиана Новациан, даже размышляя о смерти Христа, ничего не говорит о Его человеческой душе (Grillmeier. 1975. P. 158).

Наряду со схемой «Слово–плоть» христологическая мысль Новациана часто развивалась в рамках соотношения «Слово–человек», определяя, образ восприятия человека Словом: «Слово, [существовавшее] прежде всякой твари и рожденное прежде всякой твари, стало плотью и обитало в нас, то есть Оно восприняло того человека, к-рый возник после всякой твари, и так в нем и с ним Оно обитало в нас, чтобы во Христе ни человек не исчез, ни божество Слова не отрицалось» (De Trinit. 21). «Сын Божий... — говорил Новациан, — соединяет с Собой сына человеческого, восхищает и приводит его к Себе, возвеличивает его связью и объединяющим соединением с Собой и делает его Сыном Божиим, чем тот по природе не был» (Ibid. 24).

Для описания соединения природ во Христе Новациан нередко использовал такие выражения, как «союз» (sociatio), «согласие» (concordia) и «скрепление» (confibulatio). Так, он говорил: «Обе сущности Христа были соединены союзом согласия» (Ibid. 13), или: «Господь Иисус Христос есть одновременно Бог и человек, соединенный и, так сказать, сплетенный, и сращенный из того и другого (т. е. божества и человечества. — Авт.), и в одном и том же согласии обеих сущностей соединенный скрепой взаимного договора» (Ibid. 23).

VI. *Лактанций*, подобно Новациану, учил о Христе прежде всего как о Боге во плоти (Deus in carne — Div. inst. IV 25). Однако под «плотью» он понимал всего человека (homo), при этом совершенно не допуская возможности рассматривать Христа как одного из вдохновенных людей,

через к-рого говорил Бог (Ibid. IV 13). Т. о., как и Новациан, он соединял 2 христологические схемы «Слово—плоть» и «Слово—человек» (Ibid. IV 10–13).

Согласно Лактанцию, Христос воспринял плоть, зараженную естественным грехом: «Он был крещен пророком Иоанном в реке Иордан, чтобы в духовной купели устранить не Свои грехи, но плоти, к-рую Он носил, чтобы как иудеев через обрезание, так и язычников спасти через Крещение, то есть обливанием очищающей влаги» (Ibid. IV 15). «Плоть немощна и подвержена греху, а грех — это пища смерти; поэтому и пришел Посредник (mediator), то есть Бог во плоти, чтобы плоть могла последовать Ему и чтобы Он избавил человека от смерти, власть которой была сосредоточена в плоти. Поэтому Он облекся в плоть (carne se induit), чтобы, покорив плотские вожеления, научить, что грех совершается не по необходимости, а по добровольной склонности» (Ibid. IV 25).

Эпоха тринитарных споров (IV в.). I. Свт. Афанасий I Великий развивал учение о В. в связи с антиарианской полемикой как необходимое следствие учения о божественности Сына. Основой аргументации свт. Афанасия служило утверждение, что спасение человека, к-рое он понимал как обожение, возможно только в том случае, если воплотившийся Сын является Богом (Or. contr. gent. 54). Обожение человека принималось свт. Афанасием как данность, на основе к-рой он строил свои аргументы в пользу божественности Сына. В связи с этим он рассматривал 2 важнейших условия, без к-рых спасение как обожение не могло быть осуществлено: божественность Сына и В. как соединение человека с Богом. «Человек, — пишет он, — не обожился бы, если бы соделавшийся плотью не был по естеству сущее от Отца, истинное и собственное Отчее Слово. Для того совершилось таковое соединение (συνᾰφή), чтобы по естеству Сущему от Божества сочетать с Собою по естеству человека, и чтобы через это твердыми соделаться спасению и обожению человека» (Or. contr. arian. II 70). Выполнение этого условия было бы невозможно, если бы Сын не был Богом: «...если бы Сын был тварь, то человек все еще оставался бы смертным, не сочтавшись с Богом» (Ibid. II 69).



Албазинская икона Божией Матери «Слово Плоть бысть». XVII в. (Благовещенский собор в г. Благовещенске)

Говоря о соединении божества и человечества во Христе, свт. Афанасий уточнял, что божественная и человеческая природы во Христе после В. остались неизменными. Особенно важно для него было подчеркнуть неизменность божества, чтобы не позволить арианам утверждать, будто после В. Сын перестал быть Богом: Слово «...и когда соделалось человеком, не перестало быть Богом, и не избегает человеческого, потому что Оно—Бог» (Ibid. III 38).

Размышляя о В., свт. Афанасий учил об обмене свойств и энергий (communicatio idiomatum/operatumum): «Ибо если бы дела, свойственные божеству Слова, совершились не посредством тела, то человек не был бы обожен. И наоборот, если бы свойственное плоти не приписывалось Слову, то человек не освободился бы совершенно...» (Ibid. III 33). Тем самым он подчеркивал, что все действия, как божественные, так и человеческие, в конечном счете относятся к единому Христу: «Тот же самый телесно плевал как человек и как Сын Божий божественно открывал глаза слепому от рождения. И, страдая плотью... божественно отверзал гробы» (Ad Antioch. 7). В целом учение свт. Афанасия о В. выражено формулой: Слово «соделалось человеком, а не снизошло в человека» (Or. contr. arian. III 30).

II. Иларий, еп. Пиктавийский, богословствует о В., опираясь на учение об «истощании» Сына Божия (Флп 2. 6–11). Иларий различает в В. 3 этапа: 1) бытие «во образе Божию» у Отца и при полном тождестве с Отцом; 2) существование в уничиженном виде в «образе раба», к-рый на время как бы скрыл в Сыне «образ Божий», так что временно утратилось Его полное равенство с Отцом; 3) возвращение в первоначальное единство Своего божественного образа, в Свою славу, восстановление прежнего равенства с Отцом и прославление «образа раба», т. е. человеческой природы.

На 1-м этапе восприятие Богом человеческой природы в качестве предварительного условия нуждалось в своего рода «освобождении места», «опустошении» в воспринимаемой природе. Сын Божий «истощил Себя из образа Божия, приняв образ раба в Своем (земном) рождении» (De Trinit. IX 38). По Иларию, «Тот, Кто есть во образе Божию, мог принять образ раба не иначе, как через Свое истощание» (Ibid. IX 14). Бог не мог сойти в человека никаким иным способом, кроме как уничивив Себя (evacuans se) из образа Божия (Ibid. XII 6). Истощание Слова как образа Божия есть, следов., переход из того, чем Оно было, в то, чем не было, чтобы иметь возможность родиться с душой и телом (In Ps. 53. 8). Необходимость истощания Слова, по мнению свт. Илария, состояла в том, что «характер бытия той и другой природы несовместим» (non conveniente sibi formae utriusque concursu — De Trinit. IX 14).

Однако это истощание Сына Божия, по мнению Илария, никак не уменьли полноты Его божественной природы: «Истощание образа (evacuatio formae) не есть уничтожение природы (abolitio naturae), потому что Тот, Кто Себя истощает, не лишается Самого Себя» (Ibid. IX 14). Один и Тот же Сын Божий был и сыном человеческим «не из-за повреждения божества, но из-за восприятия человека» (Ibid. X 22). Слово, став плотью, «не перестало пребывать тем, что есть Слово» (Ibid. X 15); в Нем «осталась полнота божества» (Ibid. IX 9; 26; X 66; XI 48). Это было скорее «сокрытием и истощанием Своего могущества» (intra se latens et intra suam ipse vacuefactus potestatem), «умерением Себя» до образа человеческого, чтобы воспринятая Словом наша немощная природа могла вынести это соединение с всемогущим и безграничным Божеством; это было «умерением» безграничной силы Божией,

чтобы она не уничтожила соединившуюся с ней человеческую природу (Ibid. XI 48). Слово Божие на время лишило Себя Своей предвечной божественной славы (Ibid. IX 39), как бы «сжалось» и поставило Себя в условия человеческого существования.

На 2-м этапе, после предварительного «освобождения места» для человеческой природы, Слово Божие, уничтожив Себя, низошло из образа Божия в образ раба и человека (In Ps. 68. 4), стало плотью, т. е. «восприняло» (*suscipere, assumere*) плоть, «понесло» (*gerere*) ее на Себе, «по домостроительству стало человеком» (*ex dispensatione homo esset — De Trinit. IX 13; 14; 38; X 66; XI 16; 48; In Ps. 51. 16; 141. 1; In Matth. IV 12*).

По мысли Илария, в этом соединении с человеческой природой Слово Божие приобрело нечто новое и временное (*novitas temporalis*) и утратило полное единство с Отцом, поскольку утратило единство с образом Божиим; Отец же не чувствовал этого прибавления (De Trinit. IX 38). Произошло «изменение вида» (*demutatio habitus*), потеря Словом Своей предвечной божественной славы, ибо единство Его славы с Отцом исчезло в силу Его послушания в соответствии с домостроительством (Ibid. IX 39).

На 3-м этапе эта «временная новизна», временное уничтожение божественной силы и славы, божественного облика, это неравенство с Отцом, исчезла после Воскресения Слова, когда Оно опять вошло в Свою славу, но уже вместе со Своим человечеством (De Trinit. IX 39). Весь этот процесс Иларий кратко излагает в толковании на Пс 138: Слово «было во образе Божиим (in forma Dei) и приняло образ человеческий (formam hominis), и опять есть во славе Бога Отца (in gloria Dei Patris), причем образ раба достиг славы Того, в образе Кого Оно [Слово] ранее пребывало» (In Ps. 138. 19).

В формулировках учения о В. Иларий ясно выражает мысль о единстве Лица Господа Иисуса Христа и двойстве Его природ (*persona utriusque naturae in Domino Jesu Christo — De Trinit. IX 14*). Христос «неделим» (*indivisus*), ибо «Один и Тот же есть Господь Иисус Христос, Слово, ставшее плотью, проявляющее Себя через все Свои (дейст-

вия)» (Ibid. X 62; 66; 22; IX 14). Христос это «Богочеловек» (*Deus homo*), «истинный Бог и истинный Человек», соединивший в Себе две природы (Ibid. I 13; IX 3, 14, 38).

При этом Иларий отрицает возможность понимать соединение Бога и человека во Христе аналогично пребыванию Св. Духа в пророках (Ibid. X 21). По его мысли, соединение двух природ во Христе не повело к их изменению или смещению (In Ps. 138. 2). Он ясно показывает, что человеческая природа была воспринята Словом во всей полноте: «...как каждый человек согласно природе, данной нам от Бога, рождается с телом и душой, также Иисус Христос благодаря Своей силе был и человеком с плотью и душой, и Богом, имея в Себе истинную полноту того, что есть человек, и истинную полноту того, что есть Бог» (De Trinit. X 19). Его тело было «истинным телом» (Ibid. X 35). Поэтому Господь «благодаря восприятию плоти (*ex carnis assumptione*) обладает в Себе нашей всеобщей человеческой природой» (*natura universalitatis nostrae — Ibid. XI 16; cf. In Ps. 51. 16; In Matth. IV 12*).

Хотя по природе тело Спасителя было тождественно человеческому телу, оно произошло сверхъестественным образом и имело значительные преимущества по сравнению с обычной человеческой плотью. Впервые, Спаситель родился безмужно «от Девы» (De Trinit. X 35; In Ps. 51. 16): «Сын Божий родился от Девы и Святого Духа, служа Сам Себе в этом действии; осенив (Ее) Своей, то есть божественной силой, Он оплодотворил Себе телесное начало (*corpore sibi initia consevit*) и устроил происхождение Своей плоти» (De Trinit. II 24). Иларий подчеркивал участие Самого Слова в происхождении не только тела, но и души Спасителя, т. е. всей человеческой Его природы: «Как через Самого себя (*per se*) Слово восприняло Себе тело, так и из Самого Себя (*ex se*) — душу» (De Trinit. X 22). Но он пошел гораздо дальше этого представления, говоря, что Христос «тело получило начало (*inchoatum*) не от земных элементов и должно мыслиться вне бедствий (*mala*) земного тела, поскольку начало сыну человеческому здесь дал Святой Дух через таинство зачатия» (De Trinit. XI 44). Это было своего рода «небесное тело» (*corpus caeleste*),

возвышавшееся над земными условиями (Ibid. X 18).

В связи с этим Иларий настаивал на том, что Христос, хотя и обладал истинным человеческим телом, но лишь делал вид, что имеет свойственные всем людям естественные потребности и аффекты, чтобы убедить окружающих в истинности воспринятой Им человеческой природы. Так, согласно Иларию, «когда Господь представляется пьющим, вкушающим или страждущим, это не означает, что Он действительно жаждал, алкал или плакал, но Он воспринял обычай нашего тела, чтобы показать истинность плоти... Таким образом, Он отдавал долг не необходимости, но лишь обычаю» (De Trinit. X 24, 35). Это было лишь своего рода вольным «приспособлением» (*accommodans*) к формам человеческой жизни (In Ps. 68. 1).

Т. о., Христос не только по божеству, но и по человечеству «естественно» господствовал над человеческими немощами, к-рые для Него были совершенно неестественными (De Trinit. X 23–32, 35). Используя образы Евангелия от Иоанна, свт. Иларий замечает, что плоть Христа от соприкосновения с божеством превратилась в «хлеб жизни» (*cibus vitae*), нечувствительный к страданиям. Силою Слова, Которое было «силой тела» (*virtus corporis*), это тело обрело сверхъестественные способности, выразившиеся в хождении по водам и Преображении (De Trinit. X 23).

Иларий говорит и о душевной составляющей человеческой природы Спасителя. Так, Господь был всеведущим не только по божеству, но и по человечеству: если Он чего-то не знал, то не на самом деле (*non pasciendi infirmitas*), а по временному умолчанию (*non loquendi*) или по домостроительному невмешательству (*dispensatio non agendi*), приспособляясь (*recommodans*) к истине плотского рождения (De Trinit. IX 63). Следствием этих близких докетизму и *афтартодокетизму* воззрений Илария стало нек-рое умаление Крестных страданий Сына Божия в его христологической доктрине. По его мнению, божественное сознание практически полностью подавляло во Христе Его человеческое сознание, так что «страдание (*passio*) Господа было для Него даже радостью» (*deliciae — In Ps. 138. 26*). Всемогущая Сила



(virtus) Слова как бы поглощала и сводила на нет болезненные ощущения Его человеческой природы.

III. Согласно *Викторину Марину*, Сын Божий обитал в человеческом теле, подобно тому как наша душа целиком обитает в каждой части тела, добродетель и наука — в душах, а солнце и его свет — в глазах (Adv. Ar. IV 32. 17–22). В. — это действие Логоса, Которого Викторин иногда называл и Св. Духом и Силой Всевышнего (Ibid. I 57. 1–6), а иногда только Силой Всевышнего (Ibid. I 58. 26–30). Утверждение о том, что Слово воплотилось лишь после того, как Пресв. Дева «была осенена посредством Св. Духа» (Ibid. IV 32. 15–16), позволяет ему называть Св. Дух, как источник бытия всех тварных духов, «матерью» Иисуса (Ibid. I 58. 11–15; 24–31).

То, что Слово стало плотью, по мнению Викторина, вовсе не означает, что Оно будто бы разрушилось и превратилось в плоть; Оно неизменно осталось тем Словом, через Которое «все начало быть» (Ibid. I 45. 16–18; Ин 1. 3). Однако Слово, родившись от Девы, как бы претерпело умаление (quasi deminutionem pati — Ibid. I 51. 40), поскольку сошло «в низшую жизнь» (Ibid. I 56. 37–38). Для В. было необходимо своего рода «осенение» или «затемнение» (obumbratio) божественности Слова, поскольку человеческая природа не смогла бы вместить Его божественную природу во всем ее совершенстве и блеске (Ibid. I 58. 32–36).

Это «осенение» было также «истощанием» (exinanitio — Ibid. I 57; ср.: Флп 2. 6), из чего не следует, что Бог Слово будто бы утратил Свою силу или лишился ее. Он смирил Себя до соединения с чем-то «скверным» (ad sordida quaeque se humiliarit), чтобы, снизойдя, исполнить дело спасения человека (In Philip. 2. 6–7). Однако это уничиженное состояние Слова продлилось недолго: в самом Своем «как бы умалении» Господь воскрес, обновился и вернулся к Отцу, «в Отчее существование и могущество», т. е. в предвечную славу Отца (Adv. Ar. I 51. 41–43).

Согласно *Викторину*, в В. Бог Слово воспринял всего человека: дух, душу и плоть (Ibid. IV 7. 10–20). Была в Нем и человеческая воля, кррой Он желал иного (aliud vellet), нежели Отец (Ibid. III 15. 52), и душевные эмоции, такие как гнев и

сильное желание (Ibid. III 3. 41, 43). Плоть Христа была истинной, а не призрачной (In Philip. 2. 6–7). Кроме того, особенностью учения Викторина о человеческой природе Христа является акцент на ее всеобщности: восприняв плоть, божественный Логос «воспринял всеобщий логос плоти» (universalem λόγον carnis). Также Он воспринял «всеобщий логос души» (universalem λόγον animae). Т. о., был воспринят весь человек и, будучи воспринят, был освобожден. Ибо в Нем были всеобщие начала человечества — всеобщая душа (anima universalis) и всеобщая плоть (universalis caro). Они были вознесены на Крест и очищены через Спасителя — Бога Слово — «самого всеобщего из всех всеобщих начал» (universalium omnium universalium — Adv. Ar. III 3. 30–52; 11. 22–12. 46).

Более того, вслед. ипостасного соединения двух природ человеческая природа Христа обрела те же качества, что и божественная: «Все, что есть Христос — дух, душа или плоть, — есть Жизнь вечная; ведь Он Сам есть Логос всего этого, а Логос есть изначальная Жизнь. Следовательно, то, во что Он облекся, стало жизнью, поэтому все это и в нас удостоится вечной жизни, став духовным посредством Духа, Которого Христос нам даст» (Ibid. IV 7. 10–15).

IV. *Аполлинарий* (младший), еп. Лаодикии Сирийской, свое учение о В. формулировал как ответ на вопрос: каким образом возможно сосуществование божества и человечества в одном Христе? При этом он исходил из характерной для всего александрийского богословия христологической парадигмы «Слово — плоть» и своеобразной трактовки нек-рых тенденций богословия более раннего периода, наиболее ярко выраженных в словах свт. Афанасия Александрийского о Слове, Которое «стало человеком, а не вошло в человека». Философским основанием доктрины Аполлинария стало одно из положений *Аристотеля*, к-рый, следуя *Демокриту*, утверждал: «Невозможно одному быть из двух (совершенных сущностей) либо двум из одного» (Met. 1039a). Т. о., для Аполлинария во Христе совершенство (в смысле полноты) Бога не могло сосуществовать с полнотой человека. Если бы это было так, рассуждал он, тогда Христос должен был быть двумя разными существа-

ми, что совершенно неприемлемо. Из этих рассуждений вытекало, что человечество во Христе существует лишь частично. Поэтому Аполлинарий представлял В. как соединение Логоса и плоти, лишенной собственного ума-духа (νοῦς πνεῦμα), место к-рого занял божественный ум. Так Аполлинарий пытался сохранить единство и целостность Христа.

В богословии Аполлинария, т. о., плоть и Логос составили единую природу Христа, к-рую он определил как «одна воплощенная природа Бога Слова» (μία φύσις Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη). Части этой «единой природы» не равноценны. Божество господствует над человечеством, являясь источником жизни и движения во Христе: «Божественный ум самодвижен (αὐτῆκίνητος) и тождественнодвижен (ταυτῆκίνητος)» (Ad Julianum. Fr. 151 // Lietzmann. S. 247–248). В то время как одушевленная плоть пассивно подчиняется божеству и неспособна двигаться сама по себе: «Плоть всегда движется Тем, кто движет и направляет» (Ibid. Fr. 107 // Lietzmann. S. 232). Плоть и божество вместе составляют совершенное единство пассивного и динамического компонентов, дополняющих друг друга и образующих единую динамичную природу. Для Аполлинария динамичность была важной характеристикой природы. Человечество Христа именно потому не могло быть для него отдельной природой, что было пассивным и не обладало собственным началом движения.

Утверждая идею единства Христа, Аполлинарий учил о единственности не только природы, но также и Лица, Ипостаси и действия: «Один и тот же является одной природой (φύσις), одной Ипостасью, одним действием (ἐνέργεια), одним Лицом (πρόσωπον)» (De fide et incarnatione contra adversaries 6. // Lietzmann. S. 198–199). Христос один, потому что Он имеет одну жизнь и одну силу, берущую начало в божестве и наполняющую Собой человечество (Ad Dionysium. I // Lietzmann. S. 256–262). Т. о., в учении Аполлинария единство Христа было динамичным, что он характеризовал как «жизненное единство» (ἐνώτης ζωτική — Fr. 144 // Lietzmann. S. 242).

Одна сила, или действие (ἐνέργεια), Логоса стала важным элементом учения Аполлинария. Он говорит, что божественная энергия заменила



собой человеческую душу и ум Христа (De unione corporis et divinitatis in Christo. Fr. 2 // Lietzmann. S. 185–193). По всей видимости, он отождествлял божественное действие с Самим Логосом. Одно действие обусловило единое проявление божества и человечества Христа в одном Лице (πρόσωπον) и одной ипостаси (ύπόστασις) — также важные категории в учении Аполлинария, к-рый, собственно, и ввел их в христологический лексикон. При этом понятие лица, или ипостаси, в отношении Христа не имело для Аполлинария такого же смысла, что в отношении Св. Троицы. Во Христе лицо–ипостась означало для него общее проявление божества и человечества и было весьма близко к категории действия (энергии). Данные термины в посл. долгое время использовались представителями различных богословских школ в смысле, близком Аполлинариеву.

Т. о., Аполлинарий Лаодикийский в значительной степени определил круг проблем, к-рые стали предметом христологических споров в последующие века, и главные из них — полнота божества и человечества во Христе и способ их соединения. Именно благодаря Аполлинарию фокус богословской дискуссии был смещен на христологическую проблематику. Однако его собственная роль при этом была скорее отрицательной: своим неудачным решением вопросов, им же поставленных, он спровоцировал дискуссию, вынудив Церковь искать на них ответы, адекватные апостольскому преданию. Сконцентрировавший все свое внимание на единстве Христа, Аполлинарий был вынужден жертвовать ради этого единства полнотой Его человечества. Поэтому в дальнейшем богословы, полемизировавшие с учением Аполлинария, стали делать акцент прежде всего на полноте человечества во Христе.

V. Свт. *Василий Великий* говорил о В., ясно различая божество и человечество во Христе. Так, человечество Христа, имевшее и тело, и душу, возрастало и страдало (Ep. 236. 1). Поэтому, размышляя о страданиях Христа, он подчеркивал, что этим страданиям было подвержено не божество, но плоть или плоть с душой. В одном из своих Посланий свт. Василий подробно останавливается на проявлениях человеческой психики Христа (Ep. 261. 3).

VI. Свт. *Григорий*, еп. Нисский, описывает плоть и Логос как две различные природы (Antirr. c. Apollin. // PG. 45. Col. 1137, 1145), к-рые он настолько резко различает терминологически, что иногда опасно приближается к возникшему позже *несторианству* (напр., «человек во Христе, будучи иным (ὁ κατὰ Χριστὸν ἄνθρωπος ἕτερος ὄν), соединился с пребывающим в Нем Богом» — Ibid. // PG. 45. Col. 1265).

Говоря о человечестве во Христе как об отдельной природе, свт. Григорий одновременно развивал концепцию его преобразования и обожения как следствия соединения с божеством (Ibid. // PG. 45. Col. 1253). При этом он использовал выражения, к-рые могут быть истолкованы в смысле, близком к возникшему позже *монофизитству* евтихианского толка. Так, для иллюстрации соединения человечества с божеством во Христе, он использовал образ капли уксуса, к-рая, попав в море, растворяется в нем и приобретает свойства моря (Ibid. // PG. 45. Col. 1221–1224). Для обозначения того, что произошло с человеческим естеством во Христе, свт. Григорий применял такие слова, как «претворение» (μεταποίησις или συμμεταποίησις, μεταστοχείωσις) и «смешение» (ἀνάκρασις), к-рые были бы неприемлемы с т. зр. более поздней христологии.

VII. Свт. *Григорий Богослов* был более взвешен в христологических формулировках. Прежде всего он ясно говорил о том, что человечество Христа состоит из души и тела и составляет отдельную природу наряду с божественной: во Христе «две природы: Бог и человек, равно [как в Нем есть] душа и тело» (Ep. 101. 19). Христос является «страдающим по плоти и бесстрастным по божеству, описуемым по телу и неопишуемым по духу, тот же самый земной и небесный, видимый и мыслимый, востимый и невостимый» (Ibid. 14–15). В то же время он подчеркивал, что эти противоположные свойства относятся к одному и тому же Христу. Т. о., говоря о различиях, он не забывал о единстве Христа: «Мы не отделяем человека от божества, но учим об одном и том же» Христе (Ibid. 13). Поэтому он осуждал тех, кто «вводит двух Сыновей, одного от Бога и Отца, а второго от матери» (Ibid. 18). Для того чтобы проиллюстрировать единственность

Сына, он предложил формулу, к-рая стала одной из основ различения природ и ипостаси во Христе: «То, из чего [состоит] Спаситель — иное и иное (ἄλλο καὶ ἄλλο)... но не иной и иной (οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος)» (Ibid. 20).

Свт. Григорию принадлежит еще одна формула, к-рая сыграла важную роль в дальнейшей истории становления христологической доктрины. Она возникла в качестве аргумента против Аполлинариева отрицания человеческого ума во Христе: «Если кто возложил упование на без-умного человека (ἄνοον ἄνθρωπος), т. е. Христа, лишённого человеческого ума, воистину является безумцем и совершенно недостойн спасения. Ибо что не воспринято, то не уврачевано (τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον); то спасется, что соединилось с Богом (ὃ δὲ ἦνωται τῷ Θεῷ, τοῦτο καὶ σωζεται)» (Ibid. 32). Данное выражение стало ключевым при решении всех вопросов, относившихся к полноте воспринятого Христом человечества.

VIII. По мнению свт. *Амвросия*, еп. Медиоланского, «Сын Божий, вследствие Своего Божества сотворивший все, впоследствии для спасения людей воспринял плоть и смертные страдания» (De fide. III 47). Один и Тот же (idem) был раб и Господь, Всевышний и человек (Ibid. III 8). «Тот, Кто прежде век был от Отца, Он же впоследствии принял плоть от Девы» (Expl. Ps. 35. 4). Христос один (unus) и не разделен по числу (inseparabilis numero — Expl. Ps. 61. 5; De incarn. Dom. V 35).

В одном Лице Иисуса Христа соединились две природы — божественная и человеческая: «Христос, будучи образом Божиим, то есть пребывая в полноте божества, воспринял образ раба, то есть полную и совершенную человеческую природу, чтобы у Него не было недостатка как в божественном, так и в человеческом, и Он был бы совершенен в обеих природах» (perfectus in utraque forma — De fide. V 108). Т. о., Христос был одновременно «и Бог и человек» (Deus et homo), в Котором следует различать божество и плоть (In Luc. X 3; De fide I 32). На основании Лк 1. 35 свт. Амвросий полагает, что «творцом воплощения Господа» (creator Domini incarnationis) был Св. Дух (In Luc. Prologus. 4). Обе природы Спасителя были совершенными и ис-

тинными (*utrumque verum — De fide II 44*).

Умаление, или кеносис (*exinanitus, minoratus — Expl. Ps. 118. 8; De fide. II 61*), Сына Божия не коснулось Его божества: «В воплощении Он не отложил то, чем был, но соблюл, и не перестал быть во образе Божиим, но сохранил его; и поскольку через восприятие плоти не изменилась [Его] божественная слава, но осталась неизменной, Он одержал победу и не утратил Своего могущества» (*Expl. Ps 61. 28*). С т. зр. свт. Амвросия, кеносис и состоит в смиренном восприятии Богом человеческой природы со всеми последствиями, так что Христос был «равным (Богу Отцу) во образе Божиим, но меньшим (Его) в восприятии плоти и в человеческих страданиях» (*De fide. II 70*), одновременно «и Великим и малым» (*De interpel. Iob. III 17*). Умаление же божественной природы во Христе невозможно уже потому, что она неизменна и не может превратиться в природу плоти (*De incarn. Dom. VI 56*).

Свт. Амвросий особенно подчеркивал полноту и истинность человеческой природы Спасителя. Плоть Бога Слова была истинной плотью (*vera caro*), имела «естественную сущность плоти» (*naturalis substantia carnis*), а не просто «подобие плоти» (*similitudo carnis — De roenit. I 3. 12; Expl. Ps. 37. 5*). Он учил, что Бог воспринял не только человеческую плоть, но и душу: «Если Он воспринял человеческую плоть, то было бы последовательным, чтобы Он совершил воплощение во всем его совершенстве и полноте, то есть Он воспринял плоть, чтобы ее воскресить; воспринял и душу, причем душу совершенную, разумную, человеческую» (*De incarn. Dom. VII 65*). Ибо «какая была бы нам польза, если бы Христос не искупил всего (totum) человека?» (*Ibid. VII 68*). Вместе с телом и душой Сын воспринял все телесные потребности и душевные аффекты: «Тот, Кто воспринял тело, должен был принять и все, что свойственно телу, чтобы Он мог алкать, жаждать, смущаться, печалиться» (*In Luc. VII 133*). Поскольку грех (*culpa*, «вина») гнездился в большей степени в страстях (аффектах), то Христос и должен был воспринять и исцелить именно то, в чем сосредоточивался грех (*Expl. Ps. 61. 5*).

При этом, хотя Христос и «имел нашу плоть, но плоть Его не имела порочности (*vitium*)», иначе Он не смог бы избавиться от греха других людей (*De roenit. I 3. 12*). Он был «свободен от вины, непричастен греху, незапятнан пороком» (*Expl. Ps. 37. 5*). Это прежде всего относится к греху первородному. Свт. Амвросий выводил безгрешность Христа из независимости Его рождения от супружеских отношений, к-рые, по мнению свт. Амвросия, служат каналом передачи наследственного греха: Христос «не как все остальные люди рожден от соединения (*per mixtione*) мужа и жены, но Он, родившись от Святого Духа и Девы, воспринял непорочное тело, которое не только не осквернили никакие пороки, но и не запятнало никакое беззаконное соединение (*injurirosa concretio*) рождения или зачатия» (*De roenit. I 3. 12; Expl. Ps. 37. 5; De Noe et arca. 3. 7*).

Подчеркивая наличие двух природ во Христе, свт. Амвросий считал необходимым признать в Нем и два соответствующих действия, и две воли. Ибо «где есть различные сущности, там не может быть одно действие». Поэтому во Христе одно действие человеческое, а другое божественное (*De fide. II 70*), а там, «где нет одного действия, нет и одной воли, то есть во Христе одна воля человеческая, а другая — божественная (*alia voluntas hominis, alia Dei*)» (*Ibid. II 52*).

IX. Учение блж. Августина о В. претерпело значительную эволюцию в течение его жизни. До своего обращения (386) и неск. последующих лет он видел во Христе не божественное «Лицо Истины» (*persona Veritatis*), но лишь выдающегося человека, пророка, причастного божественной премудрости и пришедшего подать пример правильного богопочитания и любви к ближним (*Confess. VII 24–25*). В этот период для описания соединения природ во Христе Августин использовал формулы, допускающие различные и даже противоположные толкования: «воспринять человека» (*hominem suscipere*), «представлять собой человека» (*hominem agere*), «представлять собой тело» (*corpus agere*), «явление людям в человеке» (*apparendo hominibus in homine*), «восприятие природы низшего лица» (*susceptio naturae inferioris personae*) и др. (*De ver. rel. 16; Serm.*

119. 7; 137. 3; *De Gen. contr. manich. II 24. 37*).

Позднее христологическое учение блж. Августина стало приобретать формы более близкие к традиц. христологии. Так, в изложении Символа веры (*De fide et symbolo*) Августин говорил, что «наша изменчивая природа ради нашего спасения и восстановления посредством домостроительства была воспринята Премудростью неизменного Бога» (*De fide et symb. 8*). В своем «Толковании на Послание к Галатам» он проводил различие между единством Бога и человека во Христе и дарами благодати в остальных людях, в отличие от к-рых Христос «из-за превосходящего могущества и уникальности восприятия по природе имел и представлял собой Лицо Премудрости» (*Expl. ep. ad Gal. 27 // PL. 35. Col. 2125*).

Однако содержание понятия «лицо» (*persona*) для блж. Августина в этот период было весьма близко к антиохийскому богословию и означало: «занимать чье-то место», «быть преисполненным кем-то», «быть отражением, внешним проявлением, одеянием, аспектом, явлением кого-то». Постепенно блж. Августин все более ясно осознавал единство Лица во Христе и различие Его природ: «Человек был так воспринят, что сам был Сыном Божиим, то есть в Нем Самом явилась Премудрость Божия для исцеления людей» (*Contr. ep. Manich. VI 7*). «Один Христос, один Сын Божий был не только Словом, но Словом и человеком; все это есть Сын Бога Отца по причине Слова, и сын человеческий по причине человека... И вместе с человеком есть Сын Божий по причине Слова, Которым был воспринят человек; и вместе со Словом есть сын человеческий по причине человека, который был воспринят Словом» (*Serm. 214. 6*). Бог «соблаговолил воспринять во чреве Девы всего человека, вселившись в непорочное материнское тело, оставив его непорочным» (*De fide et symb. 8*).

В период своего епископства блж. Августин пришел к более точному пониманию единства Христа и двойства Его природ. Он писал, что вслед. сущностного (*naturaliter*) характера единства божества и человечества, а также невозможности разделения этого соединения Христос возвышается над любым

богословственным пророком (In Ioan. 99. 2; Ep. 187. 2). В трактате «О христианском борении» блж. Августин отвергал мнение тех, кто желали видеть во Христе «лишь человека, настолько праведного, что он стал достоин называться Сыном Божиим» (De agone christ. XVII 19). Блж. Августин учил, что человеческая природа Христа никогда не существовала отдельно от Слова: человек «не так был воспринят [Словом], что сначала был создан, а потом воспринят, но так, что был сотворен в самом восприятии» (ipsa assumptione crearetur — Contr. serm. arian. 8; De Trinit. XIII 17. 22; Op. imperf. contr. Jul. I 138).

Также блж. Августин ясно исповедует, что Сын Божий воплотился от Св. Духа и Марии Девы (de Spiritu Sancto et Virgine Maria — Serm. 51). Это означает для него прежде всего то, что Св. Мария зачала Господа от Св. Духа (de spiritu sancto conceperat — Serm. 82 // PL. 38. Col. 510; In Ps. 50. 10) или что Христос родился от Св. Марии, будучи зачат от Св. Духа (natus ex Virgine Maria conceptus de Spiritu Sancto — Serm. 92 // PL. 38. Col. 573). Следов., действовал не муж, а Св. Дух (operatus est Spiritus Sanctus), который сделал плодородной чистую (fecundavit castam) и сохранил Ее в непорочности (Serm. 213. 2). Вместе с тем блж. Августин подчеркивал, что нельзя думать, будто Св. Дух был непосредственным «отцом» Христа, а Христос был «сыном Св. Духа» (filius Spiritus Sancti, Serm. 214. 6); ведь если сказано, что Христос родился от Св. Духа и Марии Девы, то одно из этого относится не к рождающему, а к освящающему (non ad gignentem, sed ad sanctificantem), а др. — к зачинающей и рождающей (Ibid. P. 18). В результате этих рассуждений блж. Августин пришел к убеждению, что в В. действовала Пресв. Троица: «Воплощение и рождение от Девы, для которого был послан Сын, произошло одним и тем же нераздельным действием Отца и Сына, от чего не был отделен и Св. Дух» (De Trinit. II 5).

Размышляя об образе соединения божества и человечества во Христе, блж. Августин много работал над точностью своего богословского языка, исключая те формулы, к-рые могли подразумевать случайность или временность (Grillmeier. 1975. P. 323). В раннем трактате «О раз-

ных вопросах» (De divers. quaest.) он использовал аналогию «одевания в одежду», говоря, что Бог стал подобен человекам «не преобразованием в человека, но видом (habitu), так как облекся в человека (indutus est hominem), неким образом соединив и сообразовав его с Собою» (De divers. quaest. 73) или что Слово Божие «не изменилось вследствие восприятия человеческой природы (susceptione hominis), так же как члены тела, облекаясь в одежду (veste induta), не изменяются, хотя это восприятие невыразимо сочетало воспринятое с Воспринявшим» (Ibid. 73). В более поздний период творчества он отказался от этого несовершенного языка и перешел к рассмотрению соединения двух природ в одном Лице Иисуса Христа на основании аналогии с соединением души и тела в отдельном человеке: «Как одно лицо есть каждый человек, то есть душа и разумное тело, так и Христос есть одно Лицо, Слово и человек» (Enchirid. 36; ср.: De Trinit. I 10; Ep. 137. 11; Serm. 186. 1).

В то же время блж. Августин подчеркивал, что если душа и тело суть части человека, к-рый из них состоит, то Христос есть целиком Бог и целиком человек: «Человек приближается к Богу и становится одним Лицом [с Ним], чтобы быть не полубогом, как бы Богом со стороны Бога, а человеком — со стороны человека, но чтобы быть целиком Богом и целиком — человеком» (Serm. 293. 7).

Также он полагал, что, поскольку душа отстоит от тела дальше, чем Бог от души (ведь в первом случае бестелесное соединяется с телесным, а во втором — Дух соединяется с духом, как подобное с подобным), поэтому во Христе мы имеем более легкий тип соединения, т. е. соединение двух разумных, духовных существ — божества и разумной души (Ibidem). В связи с этим блж. Августин развивал учение о посредничестве души (или ума) Христа при В. Слова: «Слово стало причастным плоти при посредстве разумной души» (Verbum particeps carnis effectum est rationali anima mediante — Ep. 140. 4. 12). Душа Христа была не только связующим звеном, но и как бы «защитным словом» между немощным телом и божеством (De fide et symb. 10).

В позднейший период творчества блж. Августин рассматривал В. в

рамках тринитарного учения, т. е. говорил о Лице Иисуса Христа не как результате соединения природ, а как следствию восприятия человеческой природы в единство предсуществующего Слова Божия, полагая Его истинным центром этого единства: «Неизреченным и уникальным восприятием человек был принят в единство Лица Слова Божия (in unitatem personae Verbi Dei), то есть едиnorodного Сына Божия; причем Слово неизменно сохранило Свою природу» (Ep. 169. 7; ср.: In Ioan. 74. 3; Enchirid. 11; 13; De Trinit. XIII 19; De gest. Pelag. 14. 32; Contr. Maxim. arian. ep. I 19).

Идею единства Лица и двойственность природ во Христе блж. Августин передавал также такими выражениями, как «один и тот же» (unus atque idem) и «Богочеловек» (homo Deus): «Господь наш Иисус Христос есть Богочеловек: Бог прежде всех веков, и человек в нашем веке; Бог от Отца, человек — от Девы, но один и тот же Господь и спаситель Иисус Христос, Сын Божий, Бог и Человек» (In Ioan. 14. 1; 111. 2). «Тот, Кто был Бог, стал Человеком, восприняв то, чем не был, и не утратив то, чем был» (In Ioan. 23. 6; cf.: De Trinit. IV 31; XIII 24; De civ. Dei. XXI 15; De corrept. et grat. XI 30).

Блж. Августин подчеркивал, что в словах Свящ. Писания о самоумалинии Христа, принятии Им «образа раба» (Флп 2. 6–11) и Его неравенстве Отцу (Ин 14. 28) речь не идет об утрате или уменьшении «образа Божия», в к-ром Он равен Отцу и Св. Духу (servata aequalitate naturae — In Ioan. 26. 19; cf.: 78. 1; De Trinit. I 7. 14). «Как Бог умалил Себя? — спрашивает блж. Августин. — Восприняв то, чем не был, и не утратив то, чем был... И хотя был Бог, явился человеком»; поэтому «весь Христос — Бог и человек, истинный человек и истинный Бог» (Serm. 92. 3). Вслед единства Лица Христа, состоящего из двух природ, т. е. божественной и человеческой, всякое высказывание об одной из них прилагается и к др., и божественные — человеческой, а человеческие — божественной (Contr. serm. arian. 8). Поэтому можно сказать, что сын человеческий сошел с неба, а Сын Божий был распят (Ep. 169. 8; Serm. 130. 4 и др.).

В результате блж. Августин пришел к следующим христологическим формулам: «Во Христе две сущ-



ности, божество и человечество, но одно Лицо (duae sunt quidem substantiae, Deus et homo, sed una persona), чтобы сохранилась Троица и не стала бы четверицей от вхождения в Нее человека» (Serm. 130. 3); Христос — «одно Лицо, состоящее из двух сущностей — божественной и человеческой» (persona una ex duabus substantiis diuina humanae constans, In Ioan. 99. 1; cf.: 78. 3; Serm. 294. 9; Ep. 137. 9; Enchirid. 36).

Блж. Августин подчеркивал, что Христос воспринял истинную человеческую природу во всей ее полноте: разумную душу и тело (De fide et symb. 8; De corr. et grat. XI 30; Serm. 214. 6 и др.). В трактате «О христианском подвиге» (De agone christiano) он последовательно опровергал ересь докетов, отрицавших реальность плоти Христовой (De agone christ. XVII 20), строгих аполлинаристов, отрицавших во Христе человеческую душу (Ibid. XXI 23. Col. 302; ср.: Confess. VII 19), и умеренных аполлинаристов, признававших во Христе душу как жизненный принцип, но отрицавших наличие в ней разума, т. е. устранявших лучшую часть человека (Ibid. XIX 21. Col. 301; ср.: Ep. 187. 4; Serm. 67. 7). Наконец, он настаивал на том, что у Христа были человеческие чувства (affectiones), но они чудесным образом подчинялись повелениям Его воли, так что во время Своего страдания Он «волновался не немощью, а силой души» (non animi infirmitate, sed potestate turbatus — In Ioan. 60. 5).

В то же время блж. Августин говорил о всеведении Христа по отношению к Его человеческой природе. Спасителю не была свойственна обычная для человека неполнота знания; даже будучи младенцем, Он был чужд естественному неведению этого возраста (De peccat. merit. et remiss. II 30. 48).

Вместе с человеческой природой Слово Божие восприняло все ее характерные особенности и немощи, кроме греха (De pecc. merit. et remiss. II 29. 48): хотя Христос и был истинным человеком, по Своему земному рождению Он был безгрешен, поскольку Его зачатие совершилось силою Св. Духа, бессеменно и безмужно (De Gen. X 18; Enchirid. 34; 41; De Trinit. XIII 18; In Ps. 50. 10). Хотя Его тело было воспринято от плоти Жены, зачатой от источ-

ника греховной плоти, но поскольку оно было зачато в Ней не так, как была зачата Она, то оно не было плотью греха, но лишь «подобием плоти греха» (Рим 8. 3; De Gen. X 18; Enchirid. 41). Исповедуя во Христе свободную человеческую волю (libera voluntas — De praedest. sanct. XV 30; De corrept. et grat. XI 30), блж. Августин связывал личную безгрешность и абсолютную святость Христа с особым образом восприятия человеческой природы Богом в единство Своего Лица, что обеспечивает невозможность к.-л. греха произволения или движения в Нем злой воли (De corrept. et grat. XI 30; De Trinit. XIII 18; Enchirid. 41).

Эпоха христологических споров (V–VII). I. Несторианство. Феодор Мопсуестийский. Несторий. Акценты, поставленные каппадокийцами в полемике с Аполлинарием, были развиты богословами Антиохийской школы (см. ст. *Богословские школы древней Церкви*), представители которой строили свои концепции, также опровергая идеи Лаодикийского епископа. Но то, что у каппадокийцев было лишь полемическим приемом, у антиохийских богословов приобрело характер догматического учения и привело к искаженному представлению о Христе, осужденному позже как *несторианство*.



Богоматерь «Воплощение», пророки Давид и Соломон. Фрагмент двухрядной иконы. XVI в. (ГРМ)

Однако главным творцом несторианского христологического учения был не сам Несторий, а его учитель — богослов и экзегет *Феодор Мопсуестийский*. Он не принимал александрийскую парадигму «Слово—плоть» и следовал другой, автором которой в значительной степени был сам. Эта парадигма, обычно определяемая в совр. исследованиях (см., напр.: *Grillmeier*. 1979. S. 619 ff.) как «Слово—человек» (Λόγος—ἄνθρωπος), характеризуется стремлением подчеркнуть полноту человечества во Христе.

Полнота человечества означает для Феодора прежде всего активное проявление человечества во Христе.

Он не принимает Аполлинариеву концепцию человечества Христа как пассивного и подчиненного Его божеству и потому лишенного собственных действий и воли (Hom. catech. V 5). При этом, однако, он вполне разделяет идею Аполлинария о природе как активном бытии, наполненном собственной и «самодвижной» динамикой. Т. е. то, что последний относил лишь к божеству Христа, Феодор распространяет и на Его человечество. Т. о., по учению Феодора, человечество Христа обладает собственной жизнью и энергией. Развивая эту концепцию далее и достигая, по выражению прот. Георгия *Флоровского*, «антропологического максимализма», Феодор приходит к заключению, что во Христе сосуществуют две природы, каждая из которых имеет свое конкретное частное бытие. Иными словами, по учению Феодора, божество и человечество во Христе присутствуют в одинаковой степени — симметрично.

Сравнительно с александрийским богословием, опиравшимся на парадигму «Слово—плоть», в учении Феодора дистанция между божеством и человечеством во Христе значительно увеличена за счет того, что человечество наделяется собственной энергией, жизнью и частным бытием. Увеличению этой дистанции немало способствовало

также то, что, полемизируя с арианами, Феодор всячески подчеркивал

трансцендентность божества во Христе и его онтологическую удаленность от человечества. Оба этих фактора — максимально возможная полнота человечества и трансцендентность божества — поставили перед Феодором сложный вопрос о том, как человечество и божество соединены между собой и каким образом Христос может быть мыслим при этом как единое существо. Решение данного вопроса Феодор нашел в концепции «относительного соединения» (ἐνωσις σχετική) божества и человечества «по благоволению» (κατ' εὐδοκίαν). Это соединение он противопоставлял соединению «по сущности» (κατ' οὐσίαν).



Соединившись по благоволению, природы Христа приобрели единое общее Лицо, действие и волю: «Идея единства по сущности (κατ᾽ οὐσίαν) верна только в том случае, если она применена [к существам] той же сущности, и ложна, если применена [к существам] различной сущности; иначе она не может быть свободна от заблуждения. В то же время способ соединения по благоволению (κατ' εὐδοκίαν), сохраняя природы несмешанными и нераздельными, указывает на единство лица обеих [природ], а равно на единую волю и действие, за к-рыми следуют единая сила и господство» (Ep. ad Rom. 20–26).

Решающее значение в концепции В. Феодора Мопсуестийского имеет понятие лица (πρόσωπον), при помощи к-рого он пытается сохранить единство Христа при всей удаленности двух природ друг от друга. Подробно это понятие раскрывается в трактате «Против Евномия»: «Лицо имеет двоякое значение: оно означает либо ипостась и то, чем каждый из нас является, либо же оно относится к чести, величию и поклонению. Например, «Павел» и «Петр» обозначают ипостась и лицо каждого из них, однако Лицо нашего Господа Христа означает честь, величие и поклонение» (Abramowski L. Ein unbekanntes Zitat aus Contra Eunomium des Theodor von Mopsuestia // Muséon. 1958. Vol. 71. P. 101). Т. о., Феодор признавал, что формально «лицо» (πρόσωπον) синонимично «ипостаси» (ὑπόστασις) и означает конкретное бытие. Однако в системе христологических воззрений Феодора оно имеет совершенно др. значение: единой чести, величия и поклонения двух природ во Христе, а также способа проявления и открывения Бога через человечество. Таковую же объединяющую роль играет в христологии Феодора единое действие и единая воля Христа. Притом наличие общего Лица, действия и воли во Христе вовсе не отменяет собственных лиц, воли и действий двух природ, к-рые без них утратили бы свою полноту. Природы, имея каждая свое лицо, энергию и волю, соединены общими и едиными Лицом, энергией и волей.

Феодорова концепция лица как общего динамичного проявления Бога и человека в одном Христе близка к Аполлинариевой. При этом для Феодора она играет даже более

важную роль, поскольку только благодаря ей в его учении может быть сохранено единство Христа. Христологическая схема, разработанная Феодором, была перенята Несторием, с именем к-рого она и стала в посл. ассоциироваться.

II. Свт. Кирилл Александрийский формулировал свои христологические взгляды гл. обр. в полемике с Несторием. Богословский интерес Кирилла сфокусирован в первую очередь на единстве Христа как Сына. Так, он говорит, что Христос «остался одним Сыном» (Ad Succensum // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 158. 20); «человечество стало собственным [человечеством] Слова, и мы помышляем единого Сына вместе с ним» (Ibid. P. 162. 10–11) и «единого живого существа» (ἐν ζῶον — Ibid. P. 162. 9). Следуя свт. Афанасию Великому, свт. Кирилл подчеркивал, что Слово «воистину стало» (ὄντως γέγονεν) человеком, а не «вселилось в человека» (οὐκ εἰς ἄνθρωπον ἦλθεν — Thesaurus. 24 // PG. 75. Col. 396).

Единство Христа, хотя и неудачно, пытался отстаивать уже Аполлинарий Лаодикийский. Свт. Кирилл был вынужден воспользоваться его формулировками, очищая их от заблуждений и давая им новую интерпретацию. Важнейшая из этих формулировок — «единая воплощенная природа Бога Слова» (μία φύσις Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη). Свт. Кирилл часто использовал также ее сокращенный вариант — «единая природа Христа». При этом он избегал говорить о двух природах во Христе, даже когда его активно к этому побуждали.

Тем не менее он использовал формулировку «единая природа» в ином смысле, чем Аполлинарий. Разница заключается прежде всего в том, что человечество Христа, составляющее вместе с божеством эту «единую природу», включает в себя не только плоть, но и душу: «Тело, соединившееся со Словом, было одушевлено умной душой (ἐψύχωτο ψυχῆ νοερά)» (Ad Succensum // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 158. 14). Душа Христа способна к страданиям наряду с телом: «Когда же богодухновенное Писание говорит, что Он пострадал плотью, то и мы должны говорить точно так же, то есть — человеческой природой (τῆ φύσει τῆς ἀνθρωπότητος)» (Ibid. P. 162. 11–12).

В отличие от Аполлинария, для к-рого человечество Христа было

пассивным и лишенным собственной жизни и энергии, в богословии свт. Кирилла оно активно и имеет собственную жизнь. Именно этот динамический фактор человечества, наличие в нем собственной энергии, позволяет полагать, что свт. Кирилл считал человечество Христа полноценной природой — в позднейшем халкидонском смысле. При этом Субъектом всех действий человечества, а равно и божества остается один и тот же Христос: «Мы разумеем Христа, страдающего плотью (σαρκί πάσχοντα) от иудеев и остающегося бесстрастным по божеству (ἀπαθῆ κατὰ τὴν θεότητα)» (In Ps. // PG. 69. Col. 1148). Образ Христа, являющегося единым Субъектом страданий по человечеству и бесстрастности (или чудес) по божеству получит широкое распространение в дальнейшем.

Свт. Кирилл называл человечество Христа «природой» только в том случае, когда речь идет о способности человечества страдать или, более широко, иметь свою собственную активность (энергию), напр., когда говорит, что Христос пострадал «человеческой природой (τῆ φύσει τῆς ἀνθρωπότητος)» (Ad Succensum // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 162. 11–12). В иных контекстах он этого не делал. Этот факт объясняется тем, что к его времени под влиянием аполлинаризма и несторианства сложилась традиция, в рамках к-рой понятие природы (φύσις) по отношению ко Христу не было тождественным понятию сущности (οὐσία) применительно к Св. Троице, т. е. категории общей сущности в аристотелевском смысле. Природа рассматривалась скорее как сущность, имеющая свое самостоятельное и частное бытие. В этом смысле данное понятие было близким к каппадокийскому понятию ипостаси (ὑπόστασις), т. е. частной сущности. Вероятно, именно это стало главной причиной того, что свт. Кирилл не использовал формулу «две природы». Однако свт. Кирилл все же различал божество и человечество во Христе, но «лишь умозрительно» (τῆ θεωρία μόνῃ — Quod unus. 736. 27). Соединение их он мыслил как соединение «по ипостаси» (καθ' ὑπόστασιν — Ad Nestorium. II 6 // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 42. 7 sqq.; ДВС. Т. 1. С. 144 и сл.), т. е. значительно более тесно, чем несторианское «по благоволению».

III. Прп. *Иоанн Кассиан Римлянин*, рассуждая о таинстве В., называл его прямо «воплощением» (*incarnatio* — *De incarn. Chr.* III 5; IV 4 и др.) или «таинством рожденного во плоти Бога» (*sacramentum nati in carne Dei* — *Ibid.* III 3). Для описания соединения божества и человечества во Христе прп. Иоанн использовал различные, порой взаимоисключающие термины, что придает его христологии нек-рую двусмысленность (*Grillmeier. 1975. P. 394, 396*). Так, напр., рассуждая о В., он употреблял выражения: «восприятие плоти/тела» (*susceptio carnis/corporis* — *Ibid.* IV 1, 3, 7), «телесное рождение» (*corporea nativitas*), «рожденный во плоти/плотски» (*natus in carne/secundum carnem* — *Ibid.* III 1; IV 1; V 7), «единство», «соединение» (*unitas, unitus* — *Ibid.* II 3; IV 5; V 7), «сопрягать», «сопряжение» (*conjungi* — V 12), «прилипать», «прилипание» (*adhaereo* — V 12), «сопричастие» (*consortium* — *Ibid.* IV 5) и даже «смешивать», «смешение» (*inserere, miscere* — *Ibid.* II 2).

В полемике с Несторием прп. Иоанн делал особенный акцент на единстве Лица Иисуса Христа, что обычно подчеркивалось у него выражением «один и тот же» (*unus atque idem* — *De incarn. Chr.* III 1; IV 1, 5, 6; V 7; VI 13). Согласно прп. Иоанну, один и тот же Сын Божий есть Единородное Слово Божие и Иисус Христос (*Ibid.* IV 5). «Господний человек» (*Dominicus homo*) так соединился и сочетался (*concoerorat*) с Богом, что никто не может отделить ни человека от Бога во времени, ни Бога от человека в страдании (*Ibid.* VI 22; cf.: III 1). Христос, сын человеческий и Сын Божий, един и неделим в себе (*unitum et individuum sibi* — *Ibid.* VI 22); во Христе нет никакого разделения (*divisio* — *Ibid.* V 7; VI 22). Единство Бога и человека во Христе характеризуется прп. Иоанном как их «неразрывная связь» (*inseparabilis conexio* — *Ibid.* IV 4; V 7). Более того, он говорит даже о сущностном единстве, понимая его в смысле личного единства: «Там, где ты видишь совершенно нераздельную сущность Христа и Бога, познай также нераздельность Лица» (*Ibid.* III 7).

По мнению прп. Иоанна, сам момент соединения божества и человечества совпадает с Благовещением. Он говорит: «Тогда происходит начало нашего Господа и Спасителя,

когда и зачатие» (*Ibid.* II 6); «Бог соединился с человеком в утробе Св. Девы» (*Ibid.* VI 22). Св. Дух, по мнению прп. Иоанна, «освящал внутренности Св. Девы, и дышал (*spirans*) в них силой Своего божества» (*Ibid.* II 2). Одновременно «Сила Всевышнего» (*virtus altissimi*), т. е. Бога Отца, укрепила Св. Деву «всеобъемлющим покровом своей сени» (*circumfusa umbrae suae protectione*) для того, чтобы слабая человеческая природа смогла вынести вхождение в нее божества и стала способной «для совершения неизреченного таинства святого зачатия» (*Ibid.* II 2). Наконец, после выполнения этих предварительных условий произошло собственно В. Бога Слова: «Бог снизошел в зачатии (*supervenisset in conceptione*), и Бог произошел в рождении» (*futurus esset in partu*), «Бог снисходит, и Сын Божий рождается» (*Ibid.* II 2). Т. о., В. было общим действием всей Св. Троицы, хотя каждое Лицо действовало в нем особым образом: «Нисходит Сын-Слово, содействует (*adest*) величие Св. Духа, осеняет сила Отца, так что в таинстве святого зачатия было совместное действие всей Св. Троицы» (*cooperatio omnis Trinitatis* — *Ibid.* II 2; 6). Поэтому прп. Иоанн говорит, что в момент Благовещения на Св. Деву снизошла «вся полнота Божества» (*totius divinitatis plenitudo* — *Ibid.* II 6).

Согласно прп. Иоанну, один и тот же Христос обозначается обоими именами (*unus in utroque nomine designatur*), т. е. Богом и человеком (*Ibid.* IV 7). В св. Рождестве Христовом произошло «таинство соединения обеих природ» (*unitum utriusque substantiae sacramentum* — *Ibid.* V 7). Благодаря таинству В. (*per sacramentum incarnationis*) Слово Божие соединилось с человечеством, т. е. стало единым из обеих природ Сыном Божиим (*unus ex re utraque Filius Dei* — *Ibid.* IV 4). Вслед этого во Христе было «двойное единосущие»: Он был одновременно единосущен и Отцу по божеству, и Матери по плоти (*Ibid.* VI 13). Нераздельность двух природ прп. Иоанн вслед за Августином подчеркивает образом брачного сочетания супругов: Бог прилепился к человеческой плоти так же нераздельно, как муж к жене (V 12). При этом обе природы Христа совершенны и истинны: «Господь Иисус Христос —

как истинный Бог, так и истинный человек» (*Ibid.* III 5).

Ограждая церковное учение о Христе от докетических искажений, прп. Иоанн доказывал истинность В. (*incarnatio vera* — *Ibid.* III 5). Как человек Христос истинно родился по плоти от человека (*Ibid.* IV 5). При этом следует учитывать, что в истинном восприятии плоти (*in vera carnis susceptione*) была истинность только плоти, а не греха; и речь идет об истинности только в отношении тела, в то время как в отношении греха — лишь о подобии его (*similitudo peccati*), поскольку хотя всякая человеческая плоть — грешная (*peccatrix*), однако Христос, имея плоть без греха, обладал лишь подобием грешной плоти (*similitudinem peccatricis carnis*; ср.: Рим 8. 3), т. е. был свободен от истинного греха (*veritate peccati caruit*), ибо был без греха (*sine peccato* — *Ibid.* IV 3). Воспринятая Словом человеческая природа была не только истинная, но и совершенная, поскольку состояла из плоти и души, так что в едином Христе было три составляющие — «Бог, плоть и душа» (*Ibid.* V 12).

Прп. Иоанн, так же как до него святители Иларий Пиктавийский, Григорий Богослов и Григорий Нисский, подчеркивал божественную природу во Христе и обожение Его человеческой природы, что является одной из отличительных черт его христологии (*Grillmeier. 1975. P. 394*). Согласно прп. Иоанну, это обожение человеческой природы Христа произошло благодаря Его Рождеству: «Благодаря величию Таинства Святого Рождества обе сущности соединились столь полно, что все, что было, то есть человек и Бог, стало всецело Богом» (*De incarn. Chr.* V 7). Природа плоти перешла в духовную сущность, и то, что когда-то принадлежало человеку, стало всецело Божиим (*Ibid.* III 3). То, что ранее было двойственным по сущности, стало единым по силе (*Ibid.* III 3). И невозможно отделить человеческую природу Христа от божественного света и сияния (*jubar divini luminis, claritas, splendor*), к-рым она теперь пронизана (*Ibid.* III 6). Соединение и взаимопроникновение природ во Христе было столь тесным, что, согласно прп. Иоанну, «Бог и Иисус существуют в одной и той же сущности» (*in una eademque substantia Deum et Jesum esse* — *Ibid.* III 6, 7).



IV. Прп. *Викентий Леринский* обычно использовал для описания таинства соединения природ во Христе такие выражения, как «восприятие плоти» (*suscipere / adsumere carnem* — *Common. 14*), «человек соединился с Богом» (*unitum hominem Deo* — *Ibid. 16*), «Бог стал человеком» (*Deum factum hominem* — *Ibid. 16*) и др. По мысли прп. Викентия, это соединение произошло «в самой утробе Св. Девы» (*in ipso Virginis utero* — *Ibid. 15, 16*), или «в самом девственном зачатии» (*in ipsa virginali conceptione* — *Ibid. 15*). Подобно блж. Августину, прп. Викентий поясняет это соединение антропологической аналогией (душа — тело): так же как в человеке иное — тело, иное — душа, но и душа, и тело — один и тот же человек, состоящий из двух различных природ — души и тела, — так и во Христе иное — божество, иное — человечество, но и божество и человечество — «один и тот же Христос в обеих сущностях» (*unus idemque Christus in utraque substantia* — *Ibid. 13*).

Единство Лица, или Ипостаси, Христа прп. Викентий подчеркивает такими выражениями, как «один и тот же Бог и человек» (*unus idemque Deus et homo* — *Ibid. 13*), «единство Лица» (*unitas personae* — *Ibid. 13, 15, 16*), «единичность одного и того же Лица» (*singularitas unius ejusdemque personae* — *Ibid. 13*), «по Лицу» (*per personam*) Бог стал человеком (*Ibid. 13*), «ипостасно» (*subsistendo*) Слово Божие соединилось с человеком (*Ibid. 14*), «Лицо ипостасное и пребывающее» (*persona substantiva ac permanens* — *Ibid. 16*) и др. При этом само Лицо Бога Слова было Лицом человеческой природы Христа (*Deus Verbum... ipse persona hominis existeret*), и Лицом «не притворным, а истинным» (*non simulatoria, sed vera*), «не по подражанию, а ипостасно» (*non imitativa, sed substantiva* — *Ibid. 14*).

Далее, согласно прп. Викентию, «во Христе были две истинные и совершенные сущности, но одно Лицо, чтобы ни различие природ не привело к разделению единства Лица, ни единство Лица не привело бы к стиранию различия сущностей» (*Ibid. 16*). Кроме того, прп. Викентий подчеркивает совершенство и полноту двух природ во Христе. Христос — это «совершенный Бог и совершенный человек (*perfectus Deus, perfectus homo*)» (*Ibid. 13*). Во

Христе особенности каждой из двух природ (*proprietas uniuscujusque naturae*) всегда сохраняются и никогда не смешиваются и не разрушаются (*non corruptibili confusione* — *Ibid. 13*; *non confundendo* — *Ibid. 14*). При восприятии человеческой природы не произошло никакого превращения божественной природы Бога Слова (*non conversione naturae* — *Ibid. 16*), к-рая осталась неизменной (*incommutabili sua manente substantia* — *Ibid. 14*).

Полнота и истинность человеческой природы Христа подразумевает, что Он имел человеческую душу и плоть; плоть истинную (*carnem veram*), нашу, материнскую (*maternam*) и душу, наделенную мышлением, обладающую умом и разумом (*animam intellectu praeditam, mente ac ratione pollentem* — *Ibid. 13; 14*). И хотя во Христе мы различаем три составляющие — Слово, душу и тело, но все это один Христос (*Ibid. 13*). Сообразно двум природам Христа в Нем было и двойное единосущие, ведь «одна Его сущность единосущна Отцу (*una consubstantialis Patri*), а другая единосущна Матери (*altera consubstantialis matri*)» (*Ibidem*). Прп. Викентий говорит и об общении свойств (*communicatio idiomatum*) двух природ: «Вследствие единства Лица (*propter personae unitatem*) то, что свойственно Богу, безразлично и совместно приписывается человеку, и то, что свойственно плоти, приписывается Богу» (*Ibid. 15*).

V. *Монофизитство*. Архим. *Евтихий*. То, что у свт. Кирилла было тенденцией, обусловленной полемикой с Несторием, нек-рых его последователей привело к ереси монофизитства, т. е. одноприродничества. Одним из родоначальников этого учения стал к-польский архим. Евтихий, к-рый, признавая полноту человечества во Христе, отрицал, однако, единосущие и подобие Его человечества человечеству всех людей. Для него человечество Христа было качественно иным и потому не могло быть в полном смысле человеческой природой. Если для свт. Кирилла формула «единая природа» не исключала того, что человечество Христа может считаться природой, поскольку она имеет собственное активное начало, то христология Евтихия не допускала такой возможности.

VI. Свт. Прокл, патриарх К-польский, был одним из тех, кто интер-

претировал язык свт. Кирилла в ином — дифизитском — ключе. Удачным опытом такого истолкования является его «Томос к армянам». Он повторяет ряд тезисов, характерных для богословия свт. Кирилла, а именно, что Христос — единый Сын (АСО. Т. 4. Vol. 2. P. 190. 31–32; 191. 20), что Он стал совершенным человеком (*Ibid. P. 190. 16*) и страдал по человечеству (*Ibid. P. 190. 18–19*), а также то, что Слово не «вошло в совершенного человека, но стало плотью» (*Ibid. P. 189. 31–32*) — тезис, сформулированный еще свт. Афанасием. При этом, по мысли свт. Прокла, ни божественная, ни человеческая природа не претерпели во Христе никаких изменений (*Ibid. P. 190. 9*). Свт. Прокл устанавливает т. о. баланс между единством и различием во Христе — между единством Лица и различием природ (*Ibid. 2. P. 190. 23–25*).

Свт. Прокл корректировал терминологию свт. Кирилла, применяя по отношению ко Христу тринитарный язык каппадокийцев, и делает это одним из первых. Так, воспроизводя формулу свт. Кирилла о «единой природе» воплотившегося Бога Слова, он заменял термин «природа» на «ипостась» (*μίαν τὴν τοῦ σαρκωθέντος Θεοῦ λόγος ὑπόστασιν* — АСО. Т. 4. Vol. 2. P. 191. 20–21). Кроме того, следуя свт. Кириллу, он говорил о человеческой природе Христа в связи с ее собственными динамическими проявлениями: «Если же для кого-то причиной для смущения становятся пеленки и возлежание в яслях, а также возрастание во времени по плоти, сон в лодке, усталость в дороге, голод и все, что истинно случается с людьми, те пусть прекратят [богохульствовать], потому что, делая из страданий комедию, они отвергают природу (*φύσιν*)» (АСО. Т. 4. Vol. 2. P. 191. 7–10). При этом, как и у свт. Кирилла, единым Субъектом всех действий Христа — и божественных, и человеческих — остается Он Сам: «Во истину один претерпел страдания и совершил чудеса» (АСО. Т. 4. Vol. 2. P. 191. 21–22).

VII. Исп. *Флавиан*, патриарх К-польский, на *Константинопольском Соборе* 448 г. предложил формулировку «один Христос из двух природ»: «Мы признаем, что Христос из двух природ (*ἐκ δύο φύσεων*) после воплощения, исповедуя одного Христа, одного Сына и одного





Господа в одной Ипостаси и одном Лице» (АСО II. Vol. 1. P. 114. 8–10; ДВС. Т. 2. С. 105). Наряду с этой формулировкой исп. Флавиан считал православным и выражение «одна воплотившаяся природа Бога Слова», освященное авторитетом свт. Кирилла: «Также мы не отказываемся говорить об одной воплотившейся и вочеловечившейся природе Бога Слова» (Ibid. P. 35. 20–21; ДВС. Т. 2. С. 17).

VIII. Свт. *Лев I Великий*, папа Римский, в Томосе к Константинопольскому Патриарху Флавиану сделал важное дополнение к сложившейся после свт. Кирилла христологии. Этот документ стал одним из наиболее важных для христологии Зап. Церкви. Акценты в нем сделаны не столько на единстве, сколько на различии во Христе. В частности, свт. Лев подчеркивал, что Христос является «совершенным в своем» (totus in suis) и «совершенным в нашем» (totus in nostris). Поэтому обе природы Христа сохраняют неизменными свои свойства (salva igitur proprietate utriusque naturae — Ep. 28. 3), что, впрочем, не нарушает единства Христа: «Тот, кто является истинным Богом, тот же является истинным человеком, и в этом единстве нет никакой обманчивости» (Ep. 28. 4). Благодаря этому единству свойства одной природы, при всей своей неизменности, могут быть отнесены к др. природе. Так, напр., можно говорить, с одной стороны, о рождении Сына Божия от Девы Марии, о Его смерти на кресте и погребении, с др. — о том, что сын человеческий сошел с Небес (Ep. 28. 5). Свт. Лев закрепил в христологическом языке понятие общения природных свойств (communicatio idiomatum).

Свт. Лев настаивал не только на том, что человеческая природа имеет свое собственное действие, отличное от божественного, но также свою собственную человеческую волю (Ep. 165. 8 // PL. 54. Col. 1176). Человеческая воля Христа подчинялась божественной (Serm. 56. 2 // PL. 54. Col. 327) и ни в чем ей не противоречила, так как была свободна от греха (Ep. 35. 3 // PL. 54. Col. 809).

Имея власть спасти человека разными способами, подчеркивал свт. Лев, Бог воспользовался именно таким, к-рый дал бы возможность владеть над диаволом, заведев-

шим человеческим родом, не внешним насилием, но руководствуясь принципом справедливости (ratio justitiae). По мысли свт. Льва, поскольку власть диавола над человеком была законной, он не мог бы быть лишен ее до тех пор, пока не был побежден тем, кто поработил бы его самого. Но человек не мог этого сделать, ибо находился в положении раба от самого своего зачатия, происходящего во грехе. Это могло произойти лишь тогда, когда Единородный Сын Божий, Иисус Христос, был зачат Девой безсеменно, не от соития мужа и жены, но от нания Духа Святого и, следов., был изъят из общей греховной преемственности человеческого рода (Serm. 22. 3). «Ибо,— говорит свт. Лев,— где не произошло смешения отцовского семени, там не примешалось начало греха; и неоскверненная девственность не познала сладострастного вождения, но представила лишь [человеческую] сущность, так что Господь воспринял от Своей Матери природу, но не вину» (Ibidem; Ep. 28. 4).

Тот, Кто, будучи образом Божиим, сотворил человека, Сам стал человеком в образе раба (Serm. 23; Ep. 28. 3). Свт. Лев часто повторяет, что, Кто был истинным Богом, Тот был и истинным человеком, и что Один и Тот же (unus idemque) есть Сын Божий и сын человеческий. Т. о., в Господе Иисусе Христе было «одно Лицо Бога и человека» (Ibid. 4). При этом у Спасителя не было отдельного человеческого лица, но Его Лицо было предвечным божественным Лицом Бога Слова: Господь «имеет одно и то же Лицо божественного Слова и общую с нами природу, состоящую из тела и души. Ведь Он не был бы Посредником Бога и человек, если бы Один и Тот же не был одновременно Богом и человеком, единым и истинным в обоих естествах» (Ep. ad Julian. 3). Божественное Лицо Спасителя стало Его человеческим Лицом: Св. Дева «родила одно истинно человеческое и истинно божественное Лицо, так как обе [Его] сущности не так сохраняют свои отличительные свойства, чтобы в них было возможно различие лиц» (Serm. 23. 1). Человеческая природа была воспринята Словом Божиим в единство Его Лица (Serm. 25. 2). Она не существовала до момента ее восприятия: «Наша природа,— говорит свт. Лев,— не так была

воспринята [Господом], что вначале была создана, а потом воспринята, но она была создана в самом этом восприятии» (Ep. ad Julian. 3).

Это стало возможным через восприятие (assumptio) человеческой природы в личное единение с Богом Словом. При этом восприятии Его божественная природа не претерпела никакого умаления или изменения: «Это рождение во времени, — говорит свт. Лев, — ничего не убавило в божественном и предвечном рождении, и ничего к нему не прибавило» (Ep. 28. 2). Образ раба, к-рый принял Господь, не затемнил предвечного образа Божия. Божество, к-рое Сын имеет вместе со Отцом, «не претерпело убыли всемогущества, и образ раба не умалил образа Божия, ибо высшая и вечная сущность, уничивив Себя для спасения рода человеческого, тем самым нас возвела в Свою славу, не лишившись сути Своего бытия» (Serm. 25. 1). Это божественное истощание (exinanitio), благодаря к-рому Невидимый сделался видимым и Творец и Господь всех восхотел стать одним из смертных, было «снисхождением милосердия, а не умалением могущества» (Serm. 23; Ep. 28. 3). Господь вселенной принял образ раба, затемнив безмерность Своего величия (Ep. 28. 4). Под немощным покровом нашего естества Он скрыл Силу Своего божества и сияние Своего величия для того, чтобы людям по силам стало бы общение с Ним (Serm. 22. 4). В этом истощании, т. е. в В., Сын Божий стал не только меньше Отца, но и меньше Самого Себя, в Своем же божестве Он остался равен Отцу и Св. Духу (Ibid.). «Его божественная сущность, — говорит свт. Лев, — которая всегда и везде присутствует целиком, не имела нужды в просторном нисхождении, но ей также было свойственно целиком быть присущей человеку, как свойственно целиком не отделяться от Отца» (Serm. 25. 1).

IX. Халкидонское вероопределение и постхалкидонское богословие. Христологическое учение, принятое *Вселенским IV Собором*, было выработано на основании богословия свт. Кирилла Александрийского, как его понимали свт. Прокл, исп. Флавиан и отцы К-польского Собора 448 г., и Томоса папы св. Льва.

Содержание соборных решений, касающихся вопросов христологии,





заключено в следующих тезисах: 1) «Последуя святым отцам, все согласно научаем исповедовать одного и того же (ὅνα καὶ τὸν αὐτόν) Сына, Господа Нашего Иисуса Христа, совершенного в божестве и совершенного в человечестве; одного и того же истинно Бога и истинно человека, из души разумной и тела, Единосущного Отцу по божеству и единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам кроме греха, Рожденного прежде веков от Отца по божеству, а в последние дни нас ради и нашего ради спасения от Марии Девы Богородицы по человечеству»; 2) «одного и того же Христа, Сына, Господа, Единородного, в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого (ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαρέτως ἀχωρίστως γνωρίζομεν), так что соединением несколько не упраздняется различие естеств (οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης), но скорее сохраняется свойство (ιδιότης) каждого естества и они соединяются во единое Лицо и единую Ипостась (εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρέχούσης)»; 3) «не рассекаемого или разделяемого на два лица, но Одного и того же Сына и Единородного, Бога Слово, Господа Иисуса Христа, как о Нем учили прежде пророки и Сам Господь Иисус Христос научил нас, и как то предал нам символ отцов» (АСО. Т. 2. Vol. 1 (2). P. 129. 23–130. 3; ДВС. Т. 3. С. 442–443).

Единство и различие во Христе представлены в данной формуле не пропорционально, но с нек-рым перевесом в сторону единства. Формула «один и тот же Христос» повторяется 4 раза и предваряет все остальные положения, а именно: утверждение полноты божества и человечества во Христе (1), образа их соединения (2) и, наконец, находит полноту своего выражения в констатации единственности Христа как Лица и частной сущности — Ипостаси (3). При этом различие природ в определении также ясно выражено, и в первую очередь в тех его частях, где говорится о двух природах во Христе и об отмеченной еще свт. Кириллом неизменности их свойств.

Пропорциональность между единством и различиями во Христе соборное определение описывает в 4 наречиях, указывающих на образ соединения природ посредством от-

рицания. Так, термины «нераздельно» и «неразлучно» указывают на единство, а «неслитно» и «неизменно» — на различия. Тем не менее в целом эта формула подчеркивает скорее единство во Христе, чем различия.

Однако ошибочно считать, что Халкидонский Собор предложил исчерпывающую христологическую формулу. Отцы Собора при принятии определения руководствовались принципом необходимой достаточности, давая ответ лишь на наиболее актуальные вопросы своего времени. Вскоре после Собора на повестку дня были поставлены и новые вопросы. Их выдвигали богословы, к-рые, по-своему трактуя нек-рые высказывания свт. Кирилла Александрийского, не приняли халкидонское вероопределение, поскольку, по их мнению, оно противоречило богословию этого александрийского отца. Эти «последователи» свт. Кирилла были сторонниками формулы «одна природа» и отвергали формулу «две природы». Поэтому начиная с VII в. их тоже стали называть монофизитами, хотя они и отвергали учение Евтихия и дохалкидонских монофизитов.

Х. Постхалкидонские монофизиты. Севир, патриарх Антиохийский, был наиболее известным из противников халкидонского вероопределения. Ему принадлежат основные положения антихалкидонской доктрины. Развивая построения свт. Кирилла, он рассматривал таинство В. с т. зр. единства Христа и преваляющего значения Логоса. Он признавал полноту человечества во Христе, включая человеческую душу, однако отказывался считать это человечество природой. Человечество и божество, несмотря на полноту своего присутствия во Христе, были для Севира не двумя природами, а одной, — это было центральным положением его христологической системы.

Отстаивая единственность природы Христа, Севир столкнулся с проблемами, связанными со свойствами божества и человечества во Христе. Хотя еще свт. Лев закрепил в богословском обиходе проблематику свойств, особую актуальность она приобрела в связи с учением Севира, заняв на 2 столетия ведущее положение в списке основных богословских вопросов. Согласно Севиру, Христос, с одной стороны, имел

единое природное свойство, поскольку, по его мнению, у Него была лишь одна природа. С др. стороны, в этом едином свойстве совмещались собственные свойства божества и человечества (Ep. ad Serg. 80). Так, Севир говорил о свойствах плоти, свойствах человечества и свойствах божества Слова (Ibid. 77–79), к-рые не превращаются одно в другое (Ep. ad Oecum. com. 2. 176–177). Именно в этих частных свойствах, а не в природе Христа для Севира были сконцентрированы различия божества и человечества. Т. о., в системе Севира частные свойства реально не соответствовали своей природе, несмотря на то что сам Севир декларировал такое соответствие.

В качестве одного из частных случаев единого природного свойства Христа Севир рассматривал действие (энергию). Действие для него было единым (Contr. gramm. 6) и служило важнейшим залогом единства природы. Оно брало начало в едином Субъекте и являлось богомужным, т. е. состоящим из человеческого и божественного компонентов. Севир строил свою концепцию единого *богомужного действия* на основании формулы из 4-го послания автора «Ареопагитик» к мон. Гаю: «Итак, подводя итог, скажем, что Он не был ни человеком, ни как если бы Он не был человеком, но Он стал как один из людей, пребывая за человеческими пределами, и стал воистину человеком, превышая человека. Что касается остального, то Он не творил божественных дел по божеству и человеческих по человечеству, но, будучи вочеловечившимся Богом, производил ради нас некое новое богомужное действие (καὶνὴν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος)» (Aerop. Ep. 4).

Концепция единого действия была для Севира важным аргументом в пользу единственности природы и стала неотъемлемой чертой богословских убеждений его последователей, для многих из к-рых единственность действия-энергии Христа была даже более важной, чем единственность природы. Севир выступал также за единственность воли во Христе, к-рая была для него не богомужной, но только божественной.

То, что в богословии Севира частные свойства не соответствовали своей природе, стало причиной воз-





никновения оппозиции к нему из числа его учеников, среди к-рых особое значение приобрел Юлиан, еп. Галикарнасский. Юлиан исходил из того, что все природные свойства Христа должны реально соответствовать Его единой природе. На основании этого он делал заключение, что тело Христа должно быть нетленным, как нетленным является божество. Учение Юлиана о нетленности тела Христа (*афтародокетизм*) было отвергнуто как халкидонитами, так и Севиром.

XI. Халкидониты. Наиболее успешным полемистом с Севиром среди сторонников халкидонского вероопределения был *Леонтий Византийский*. Следуя аристотелевскому различению первой (частной) и второй (общей) сущностей, он проводил аналогичное разграничение понятий ипостаси и природы во Христе: «Если природа получает логос бытия (τὸ εἶναι λόγος), то ипостась также получает логос бытия самой по себе (καθ' ἑαυτὸ εἶναι). [Природа] имеет логос вида, а [ипостась] выражает то, кому она принадлежит. Природа выражает характер общей вещи, а ипостась выделяет из общего особенное» (Contr. Nestor. et Eutychn. // PG. 86. Col. 1280).

Ипостась, к-рую он также иногда называет лицом (πρόσωπον), индивидуумом (ἄτομον) и субъектом (ὑποκείμενον) (Ibid. // PG. 86. Col. 1305), представляет собой, согласно его рассуждениям, частную природу, или частную сущность. Она делает всякую природу конкретным бытием и при этом может «конкретизировать» сразу неск. общих природ: «Определение же ипостаси таково: это либо то, что тождественно по природе, но различается по числу; либо то, что состоит из различных природ, но имеет в своем существовании общение природ друг в друге» (Ibid. // PG. 86. Col. 1280). Последнее относится ко Христу, в единой Ипостаси Которого получают свое частное бытие две природы. Они не имеют каждая своего отдельного частного бытия, но разделяют единое общее частное существование: в ипостасях, состоящих из различных природ, «одну какую-нибудь природу и сущность невозможно созерцать саму по себе, но лишь вместе с [другой природой], с к-рой она сосуществует» (Ibid. // PG. 86. Col. 1280). Обе природы Христа, имеющие общее конкретное бытие

в Его Ипостаси, являются «ипостасными» (ἐνπλοστάτος), т. е. реально и конкретно существующими: «Ипостась и ипостасное (ἐνπλοστάτος) — это не одно и то же... Ибо ипостась обозначает кого-то конкретно, а ипостасное — сущность» (Ibid. // PG. 86. Col. 1280).

Т. о. Леонтий Византийский пытался защитить халкидонский язык «двух природ», проводя различие между Ипостасью и природами во Христе как между частной и общими сущностями. Обе общие сущности-природы являются ипостасными, т. е. реально существующими, и имеют общее частное бытие, т. е. единую ипостась Христа.

Помимо Леонтия строгими халкидонитами, т. е. сторонниками языка «двух природ», не принимавшими или с подозрением относившимися к языку «одной природы», были *Ипатий Эфесский*, *Ираклиан*, митр. Халкидонский, монахи К-польской обители «неусыпающих» и др.

XII. *Геннадий Марсельский* обосновывает догматическое учение о восприятии плоти Богом Сыном следующим образом: «Кто был Сыном Бога Отца по божеству, Тот стал Сыном человеческой Матери по человечеству, чтобы имя Сына (filii nomen) не перешло к другому, кто не являлся Сыном по вечному рождению» (De eccl. dogm. 2; ср.: *Ioan. Damasc. De fide orth.* 77). Сын Божий, истинно рожденный от Бога по природе, стал сыном человеческим, истинно рожденным по природе от человека; и в том и в др. рождении Он сохраняет имя Сына благодаря самому рождению (nascendo). Поэтому не два Сына, но один Сын — Бог и человек (Deum et hominem unum filium — De eccl. dogm. 2). Так Геннадий утверждает единство Лица Богочеловека.

Будучи постхалкидонским богословом, Геннадий точно так же исповедует дифизитство: Христос пребывает в двух сущностях (in duabus substantiis); при этом две природы не слились и не смешались друг с другом (non confusis naturis, neque immixtis), но соединились общностью (societate unitis). Бог воспринял человека, и человек перешел в Бога не превращением природы, а божественным достоинством (Dei dignatione); так что ни Бог не превратился в человеческую сущность из-за восприятия человека, ни человек — в божественную из-за про-

славления в Боге (glorificatus in Deum). Вечный Бог и человек родился от Девы, не утратив того, чем был, и соизволив быть тем, чем не был (De eccl. dogm. 2).

Обладая двумя природами, Христос имеет и двойное единосущие (Ibid. 5). Обе природы Христа были совершенные и истинные: «истинный Бог (verus Deus) по божеству, и истинный человек (verus homo) по плоти». Человеческая природа Христа состояла из души и тела (или плоти); Его тело было не воображаемым, а истинным; Его душа не была лишена чувства и разума, а плоть — души; но и душа была со своим разумом, и плоть со своими чувствами. Христос родился от человека (ex homine), но не посредством человека (non per hominem), т. е. не от сочетания жены и мужа, а от Девы (Ibid. 2), поскольку Его земная Мать, блаженная Мария, и при зачатии была Девой, и родила Девой, и после рождения осталась Девой; Она поистине есть Матерь Божия (Ibid. 69).

XIII. *Боэций* посвятил исследованию вопроса о едином Лице и двух природах Христа особый трактат «Против Евтихия и Нестория» (Contra Eutychem et Nestorium). В этом сочинении он прежде всего дает четкое определение понятиям «лицо» (persona) и «природа» (natura). В отличие от 1-го, означающего «неделимую, единичную сущность разумной природы», 2-е означает общее «видовое отличие, сообщающее форму всякой вещи» (unamquamque rem informans specifica differentia), или «видовую особенность любой сущности» (cujuslibet substantiae specificata proprietates — Contr. Eutychn. 1, 4).

По мысли Боэция, с одной стороны, во Христе одно Лицо, ведь где сохраняются различные лица, там не может быть никакого реального соединения природ (naturalium conjunctio), но только сосуществование двух лиц (κατὰ παράθεσιν, букв. — по соположению); и те, кто различаются и природами, и лицами, разделены вообще. Во Христе же из соединения двух различных природ произошло одно Лицо (Ibid. 4). С др. стороны, во Христе как Богочеловеке есть две природы, ведь к человеку и Богу не применимы 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, изменяться друг в друга могут только те сущности, у которых имеется общее подлежащее — материя. По этой же причине из двух смешавшихся природ не могла образоваться и некая новая природа (Ibid. 6). Следов., необходимо признать, что «Христос состоит и из двух природ, и в двух природах» (et in utrisque naturis Christum et ex utrisque consistere), так что обе природы сохраняются во всей полноте и целостности (perfectae) и не превращаются друг в друга, подобно тому как корона состоит из золота и драгоценных камней, сохраняющих свои свойства (Ibid. 7).

Боэций касается также вопроса о том, какую человеческую природу воспринял Сын Божий в В. По его мнению, есть три возможных состояния человеческой природы. Прежде всего, то, в котором находился человек до грехопадения, когда он еще не был смертен, не согрешил, но мог иметь греховную волю; в этом состоянии человек имел все естественные телесные человеческие отправления (humani corporis officia) — он ел, пил, переваривал пищу, спал. Затем, то состояние, в котором оказался бы человек, если бы не согрешил. Тогда он был бы бессмертен и не только не грешил бы и не хотел бы грешить, но и не мог бы согрешить или захотеть согрешить. Наконец, то состояние, в котором человек оказался после грехопадения и к-рое характеризуется смертностью, грехом и греховной волей (Ibid. 8).

Поэтому человеческая и телесная природа Христа, по мнению Боэция, заключала в себе отдельные элементы (singulae causae) сразу всех возможных состояний человеческой природы. 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 (sed potestate, non necessitate), и только до Своего Воскресения. Далее, поскольку во Христе не было никакой греховной воли, Он был причастен 2-му состоянию человеческой природы. Наконец, поскольку Христос воспринял смертное тело (mortale corpus), чтобы изгнать

смерть из рода человеческого, и постольку в нем ясно проявлялась воспринятая человеческая слабость (humanae fragilitatis assumptio), постольку Он был причастен и 3-му состоянию человеческой природы (Ibid. 8; De fide cathol. // PL. 64. Col. 1336).

XIV. Свт. Григорий I Великий (Двоеслов), папа Римский, в своих сочинениях подробно говорит о В. Единородного Сына Божия. Ради нас Бог стал человеком, а точнее, Бого-человеком (Deus homo — In Evang. 16. 1; 8. 2), чтобы Ему быть Посредником между Богом и людьми. По мысли свт. Григория, соединение двух природ во Христе произошло через восприятие Богом нашей человеческой природы (In Ezech. I 8. 23; II 1. 9; Moral. XIX 28. 51) в момент ее святого зачатия (conceptus sanctus) в утробе Св. Девы (Moral. XVIII 52. 85; Reg. epist. XI 67). Сын Божий, Сила Всевышнего, «осенил» (obumbravit) Св. Деву, поскольку в Ее чреве бестелесный Свет воспринял тело, могущее отбрасывать тень (Moral. XXXIII 3. 5). Свт. Григорий говорит, что Бог Слово «был зачат как человек посредством Св. Духа в утробе Св. Девы» (Reg. epist. XI 67). Хотя человеческая природа Христа была по сущности такой же, как наша, но в отличие от всех остальных людей Он был свят и безгрешен от самого Своего зачатия, постольку для того, чтобы победить само состояние тленной природы, Он не был зачат от плотского соединения (Moral. XVIII 52. 84; In Evang. 29. 6).

Соединение двух природ во Христе свт. Григорий сравнивает с электром, сплавом золота и серебра (In Ezech. I 2. 14; 2. 17; 8. 25). Др. сравнение, к-рое приводит святитель, — это медовые соты, сочетающие в себе мед и воск (In Evang. 24. 5). Однако, как постхалкидонский богослов, он поясняет, что в Искупителе две природы, т. е. божество и человечество, соединились и сочетались друг с другом неслитно и нераздельно (Ibid. I 8. 25). Из-за этой неслиянности и нераздельности двух природ слава (claritas) Его божества через человечество могла быть доступной для человеческих глаз, а человеческая природа через Его божество прославилась, возвысилась и обрела сияние, превосходящее ее сияние при творении (Ibid. I 8. 25).

В Единородном Сыне Божиим наша природа соединилась с приро-

дой Божества, и в самом этом соединении человечество возросло в славу Его Величия (in majestatis gloria). По мнению свт. Григория, если бы неизменная божественная природа захотела явиться нам такой, какова она есть Сама по себе, то она скорее сожгла бы нас своим блеском, нежели обновила. Поэтому в В. Бог умерил мощь Своей славы для наших очей, чтобы наша немощная природа по Его подобию просияла в Его Свете (Ibid. I 2. 14).

XV. Свт. Фульгенций Рупийский, принимавший активное участие в теопасхитских спорах, в своих сочинениях ясно учит о единстве Лица Иисуса Христа, ибо, по его словам, Сын Божий в вечности родился от Бога Отца по божеству и во времени родился от Св. Девы по плоти, сохранив Свою вечность, бесстрастие и бессмертие (De fide. 8). То, что из Лиц Св. Троицы только Сын воплотился, свт. Фульгенций доказывает тем, что иначе во Св. Троице произошло бы смешение личных свойств (progrium), поскольку не было бы особым свойством Сына то, что Он Сам не рождает, но рожден (Ibid. 7). Один и Тот же Бог Сын, одно Лицо из Св. Троицы (una ex Trinitate persona), ради нас стал истинным и всецелым человеком, ибо имел истинную человеческую природу, состоящую из плоти и разумной души (Ibid. 10; 15; 17; 54 (56)–56 (58)).

Один и Тот же Бог и Сын Божий родился прежде всех веков и в определенном веке (Ibid. 11). Один и Тот же — Кто по сущности рожден от Отца и по сущности зачат и рожден Девой (essentialiter conceptus est natusque de uirgine — Ibid. 54 (56)). И оба этих рождения принадлежат Одному и Тому же Сыну Божию: божественное, по к-рому Он есть Творец и Бог, во «образе Божиим» совечный Отцу, и человеческое, по к-рому Он «истощил» Себя, приняв «образ раба», и в утробе Матери создал Самого Себя по человечеству самым этим восприятием «рабского образа» (seruili formae susceptione formavit — Ibid. 11; 59 (61)). В то же время, замечает свт. Фульгенций, можно сказать, что один Сын Божий был образован действием Своим, Отца и Св. Духа, т. е. всей Св. Троицы (solus ipse sua et patris et spiritus sancti operatione formatus — Ibid. 21).

«Образ Божий» — это полнота божественной природы Сына Бо-



жия, Который всегда оставался равным Отцу и в В. не утратил Своей полноты; а «образ раба» — это Его человеческая природа; поэтому «истощание» (exinanitio), согласно свт. Фульгенцию, есть восприятие человеческой природы (naturae humanae acceptio — Ibid. 19–20). И потому во Христе суть два «образа» (untraque forma), ибо в Нем суть две истинные и целостные сущности (utraque substantia — Ibid. 21).

Бог воспринял человеческую природу в единство Своего Лица (in unitatem personae, in suam personam), так что Один и Тот же есть истинный Бог и истинный человек, имеющий единую с Отцом божественную природу и единую с Матерью человеческую сущность (Ibid. 8; 18). Согласно единству Лица (secundum unam tamen personam) Бог Слово стал плотью с самого момента зачатия, ведь Он воспринял не лицо человека, но природу, восприняв в вечное божественное Лицо временную сущность плоти (in aeternam personam Diuinitatis accepit temporalem substantiam carnis — Ibid. 58 (60)). Бог Слово, ставший плотью, имеет одно Лицо Своего божества и плоти (unam diuinitatis suae carnisque personam — Ibid. 58 (60)). Поэтому не следует ни сливать, ни разделять обе истинные природы в одном Лице (in una persona — Ibid. 19). Две природы Бога Слова, Который стал плотью, пребывают неслиянно (inconfusibiliter) и нераздельно (inseparabiliter — Ibid. 57 (59)).

Господь воспринял нашу природу без греха, но унаследовал от нас вину за наши беззакония вплоть до смерти и умер за наши грехи (Ibid. 14–15). Плоть Спасителя была той же природы, что и плоть Его Матери и остальных людей, т. е. такая, какую Сам Бог создал для первого человека из земли и какую создает для др. людей, к-рых творит через размножение от самих себя (Ibid. 14–15). Но плоть Христа была зачата и рождена без греха и обладала единственным в своем роде превосходством (excellentia singularis), ибо она с самого своего зачатия принадлежала божественному Лицу (divina persona) и имела необыкновенное начало своего рождения, поскольку Бог Слово так стал плотью, что Единородный и предвечный Бог был одним Лицом со Своей плотью (Ibid. 16).



Албазиская икона Божией Матери
«Слово Плоть быть». 1883 г.
(ГИМ)

Развивая мысль блж. Августина, свт. Фульгенций говорит, что поскольку зачатие всех людей не может произойти без сладострастного вожделения (sine libidine), постольку всякое зачатие не может быть без греха, ведь грех потомству передает не само продолжение рода (propagatio), но вожделение (libido). И чтобы устранить этот грех из человеческого рода, Бог был зачат новым, небывалым образом (novo modo): Он воплотился от Матери-Девы, зачавшей без вожделения и без соединения с мужем (Ibid. 16–17). Уже в самом факте непорочного зачатия Господа свт. Фульгенций видит спасительное событие для всего человечества и утверждает, что уже в этот момент через Христа, Которого произвела неоскверненная утроба Св. Девы, был смыт грех, к-рый наследуют все люди при рождении (Ibid. 17).

По свт. Фульгенцию, Единородный Бог совлек с Себя грех человеческого зачатия и рождения и, когда был зачат, воспринял от Девы истинную плоть, а когда родился, сохранил девственность Матери неповрежденной (Ibid. 17). Т. о., как грех, так и наказание за грех, к-рые через преступление обольщенной женщины вошли в мир, через рождение от непорочной Девы были устранены из мира. И поскольку в происхождении рода человеческого через жену, к-рая сотворена от одного только мужа, произошло то, что мы остаемся связанными узами смерти, то божественная благодать привела к искуплению человеческого рода (in redemptione humani

generis) т. о., чтобы через Мужа, Который рожден от одной только Жены, людям была возвращена жизнь (Ibid. 18).

XVI. Неохалкидониты. Наряду со строгими сторонниками халкидонского языка в среде халкидонитов образовалась группа богословов, к-рые пытались найти компромисс между халкидонскими формулировками и выражениями свт. Кирилла. Они сформировали направление в богословии, к-рое в совр. науке нередко называется неохалкидонизмом, или Кирилловым халкидонизмом. Расцвет данного направления пришелся на VI–VII вв. Его главными представителями в VI в. считаются авторы т. н. «Кириллова сборника» (Florilegium Cyrillianum — сборник 244 цитат из произведений свт. Кирилла, являющихся, по мнению составителей, свидетельством тождественности его учения с халкидонским богословием) мон. Нифалий, *Иоанн Грамматик* Кесарийский и др. В VII в. главными представителями неохалкидонизма были прп. *Максим Исповедник* и прп. *Анастасий Синаит*.

XVII. Имп. св. *Юстиниан I*, действовавший в рамках неохалкидонского богословия, пытался снять противостояние между севирианами и халкидонитами средствами не только богословской полемики, но и политического воздействия. Он организовал богословский диалог между 2 партиями последователей свт. Кирилла, способствуя тем самым более глубокому осмыслению связи между богословием Халкидонского Собора и свт. Кирилла Александрийского.

Важным богословским вкладом св. Юстиниана в примирение двух спорящих групп стала т. н. теопасхитская формула: «один от Св. Троицы пострадавший (распявшийся, умерший)» (unus ex Trinitate passus/crucifixus/mortuus). Данная формула была впервые предложена в качестве основы для компромисса между сторонниками и противниками Халкидона группой православ. скифских монахов во главе с антиохийским пресвитером мон. *Иоанном Максентием*. Св. Юстиниан оказал этой инициативе политическую поддержку и внес ряд уточнений в формулу, предложив, напр., заменить слова «один от Св. Троицы» (unus ex Trinitate) на «одно Лицо из Св. Троицы» (una persona ex Trinitate).



По его замыслу формула должна была стать общей богословской основой для объединения халкидонитов и севириан, так как обе группы ее принимали.

Теопасхитская формула, а также идея интерпретации Халкидонского вероопределения языком свт. Кирилла (неохалкидонизм) нашли одобрение *Вселенского V Собора*. Отцы Собора предприняли попытку устранить вероучительные препятствия для соединения севириан с халкидонитами, осудив личность и писания Феодора Мопсуестийского, произведения блж. *Феодорита*, еп. Кирского, направленные против свт. Кирилла Александрийского, и послания *Ивы*, еп. Эдесского, Маре Персу.

Начинания св. Юстиниана не принесли ожидаемого результата — разделение между сторонниками и противниками Халкидона не было преодолено. Тем не менее они оказали большое влияние на дальнейшее развитие христологии: мн. позднейшие выдающиеся правосл. богословы — прп. Максим Исповедник, прп. Анастасий Синаит и прп. *Иоанн Дамаскин* — в своих рассуждениях исходили из начал неохалкидонизма. Теопасхитская формула знаменовала собой смещение фокуса богословской дискуссии с вопроса о природах на вопрос о действиях и, шире, о свойствах природ Христа.

XVIII. Полемика с *моноэнергизмом* и *монофелитством*. Руководствуясь примером св. Юстиниана, следующие за ним императоры не оставляли надежды преодолеть разногласия между халкидонитами и их противниками, что было необходимо для сохранения целостности империи. С этой целью предпринимались попытки изыскания компромиссных формул между определением Халкидонского Собора и языком свт. Кирилла. В частности, такая попытка была предпринята приблизительно через столетие после св. Юстиниана имп. *Ираклием*. В основу богословского компромисса, продиктованного политической целесообразностью, были вновь положены неохалкидонские формулировки.

Наиболее важный документ этой эпохи — акт Александрийской унии 633 г., подписанный между *Киром*, патриархом Александрийским, и севирианами Александрии, — содержит такие выражения, как «единая во-

плотившаяся природа Бога Слова» (АСО II. Vol. 2 (2). P. 598. 6–8; ДВС. Т. 4. С. 188; ср. письмо *Сергия*, патриарха К-польского, Киру — АСО II. Vol. 1. P. 138. 3–5), единый Христос, «умосозерцаемый в двух природах» (АСО II. Vol. 2 (2). P. 598. 12; ДВС. Т. 4. С. 188) и происходящий «из двух природ» (Ibid. 5–6; ДВС. Т. 4. С. 188).

Наряду с неохалкидонскими формулами в текст унионального акта было вставлено исповедание единого богомужного действия (энергии) Христа — со ссылкой на «Ареопагитики». Именно против этого пункта акта выступил палестинский мон. *Софроний I*, вполс. патриарх Иерусалимский, положив начало полемике об энергиях, действиях и волях во Христе, продолжавшейся в течение 80 лет и ставшей кульминацией богословского осмысления категорий свойства, действия и воли, начавшегося еще при св. Юстиниане I.

На ранней стадии своего развития учение о единой энергии во Христе — моноэнергизм, будучи вызван к жизни политической необходимостью привлечения в унию монофизитов, не был окончательно сформировавшейся ересью и допускал рядом с собой исповедание двух энергий. Позже акценты в нем были перенесены с вопроса об энергии на вопрос о воле во Христе, и моноэнергизм т. о. трансформировался в монофелитство, к-рое в свою очередь постепенно стало самостоятельным учением, отвергавшим две воли во Христе.

Как ранние моноэнергисты (еп. Фаранский Феодор, К-польский патриарх *Сергий*, Александрийский патриарх *Кир*), так и поздние монофелиты (Римский папа *Гонорий*, К-польские патриархи *Пирр*, *Павел* и *Петр*, Антиохийский патриарх *Макарий I* и его ученик *Стефан*) были халкидонитами, исповедующими во Христе две природы в единой ипостаси. Однако единую энергию и волю во Христе они относили к ипостаси, отказываясь связывать ее с природами Христа. При этом единая энергия Христа была для них смешанной — богомужной, а единая воля — божественной. Человеческую же волю во Христе они отвергали на том основании, что она, будучи, по их мнению, подвержена греху, должна была бы вступать в конфликт с волей божественной.

Православные полемисты с моноэнергизмом и монофелитством — свт. Софроний, прп. Максим Исповедник, прп. Анастасий Синаит, — так же как и их оппоненты, исходили из начал неохалкидонского богословия. Они безоговорочно принимали богословский авторитет свт. Кирилла (так, напр., в актах дифелитского Латеранского Собора его цитировали 66 раз, а в актах VI Вселенского Собора — 42 раза) и его формулы, в том числе самую сложную из них — «единая воплотившаяся природа Бога Слова» (см., напр., 5-й анафематизм Латеранского Собора — АСО II. Vol. 1. P. 372. 1 — 373. 7), истолковывая ее в халкидонском ключе. Энергию и волю Христа они рассматривали как аспекты природных свойств и поэтому относили их к природам. Говоря о двух природных энергиях и волях Христа, они признавали единым Субъектом действий и волений Лицо Христа, действующего и волящего в соответствии со своими двумя природами: «Эммануил же, будучи единым (εἰς ὄν)... действовал согласно одной [природе] и другой (κατὰ ἄλλο καὶ ἄλλο ἐνεργῶν τὰ πραττόμενα). Как Бог, Он один и Тот же [производил] божественные [деяния], а как человек — один и Тот же — человеческие» (см. Окружное послание свт. Софрония Иерусалимского — АСО II. Vol. 2 (1). P. 442. 4–7; ДВС. Т. 4. С. 140 и сл.).

Диэнергисты не отвергали формулы «Ареопагитик» о богомужном действии Христа, истолковывая ее в правосл. смысле. Некоторые из них (свт. Софроний, прп. Анастасий) рассматривали богомужные действия как занимающие промежуточное положение между чисто человеческими и чисто божественными действиями (см., напр., Окружное послание свт. Софрония Иерусалимского — АСО II. Vol. 2 (1). P. 456. 12–13; ДВС. Т. 4. С. 140 и сл.). Другие же (прп. Максим Исповедник, отцы Латеранского Собора 649 г.) считали богомужными все действия Христа, так что ни одно человеческое действие не было произведено без участия божества, и ни одно божественное действие — без участия человечества (см., напр., выступление исп. *Мартина I*, папы Римского, на Латеранском Соборе — АСО II. Vol. 1. P. 148. 32–151. 5). В этих богомужных действиях они всегда различали две энергии: божественную и человеческую.



Дифелиты защищали во Христе человеческую волю, исходя из того, что она, будучи свободной от греха, не вступала в конфликт с божественной волей, но во всем ей повиновалась. При этом они рассматривали необходимость человеческой воли во Христе в сотериологическом ключе. Без воли спасение человечества было бы неполным. По мысли прп. Максима, Христос должен был воспринять человеческую волю даже в первую очередь, поскольку именно через волю Адам согрешил (Disp. Purg. // PG. 91. Col. 325). Согласно прп. Максиму, воли Христа как способность к волею (*πεφικένοι θέλειν*) принадлежат Его природам, а в ипостаси они приобретают особый и неповторимый образ (*τρόπος*) волеия (Opusc. 3 // PG. 91. Col. 48). То же относится и к энергиям, к-рые как силы принадлежат природе, но осуществляются особым образом в ипостаси (Ambigua // PG. 91. Col. 1052; Opusc. 10 // PG. 91. Col. 136–137).

XIX. Св. Беда Достопочтенный писал, что Сын Божий «так воспринял от Адама истинную сущность плоти, что в Нем не было ничего от скверны порока» (*nihil de illo vitii sordentis* — In princ. Gen. I // PL. 91. Col. 29). Человеческая природа без к.-л. предшествующих заслуг доброделания соединилась с Богом Словом в утробе Девы, так что стала одним Лицом с Ним (Super Acta Apost. X). Сын Божий воспринял не только человеческую плоть, но и душу, не отягощенную никаким грузом греха (In Luc. I 1 // PL. 92. Col. 319).

Безгрешность человеческой природы Спасителя св. Беда традиционно объяснял непорочностью Его девственного зачатия, ибо «только Тот поистине свят, Кто не был рожден от плотского соединения, чтобы победить само состояние тленной природы» (*ipsam condicionem naturae corruptibilis* — In Luc. I 1 // PL. 92. Col. 318–319).

В В. св. Беда различал действие Второго и Третьего Лиц Св. Троицы, а именно — «исполнение» Пресв. Девы Св. Духом, к-рое совершило само зачатие, и «осенение Силой Всевышнего», т. е. Сыном Божиим, когда «бестелесный божественный Свет воспринял в Ней [уже зачатое] человеческое тело» (In Luc. I 1 // PL. 92. Col. 318–319). Св. Беда считал, что Господь, восприняв разумную человеческую душу, «возрастал в

премудрости и благодати», т. е. Его душа имела «естественное человеческое знание (*naturalem intelligentiam*), к-рое признается причиной разума у людей»; но не потому, что Бог нуждался в этом, а потому, что «Он выбрал это в качестве средства нашего спасения» (In Luc. I 2 // PL. 92. Col. 350).

В результате В. произошло восстановление падшей человеческой природы и, в частности, образа и подобия Божия в ней (In princ. Gen. I // PL. 91. Col. 29), так что во Христе человек «вновь приобрел (*recupere*) образ Божий, к-рый мы потеряли в ветхом человеке» (Ibid. 29).

Св. Беда ясно учил о двух волях (*duas voluntates*) во Христе: человеческой и божественной. Его человеческая воля из-за немощи плоти отказывалась от страданий, а Его божественная воля была готова к ним, поскольку страх перед страданиями свойственен человеческой слабости, а осуществить домостроительство посредством страдания свойственно божественной воле и могуществу (In Marc. IV 14). В этих рассуждениях св. Беда опирался на слова Спасителя: «Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня» (Ин 6. 38), — к-рые он понимал след. образом: «Своей волей Он назвал ту, которую воспринял от Девы во времени; а волей пославшего Его — ту, которую Он как вечный вне времени имел общей со Отцом» (In Marc. IV 14).

XX. Своеобразный итог развитию учения о В. подвел прп. Иоанн Дамаскин. В. для него является «новейшей из всех новых вещей, единственной новой вещью под солнцем» (De fide orth. III 1), «великим таинством» (Dialect. 50, 67). Прп. Иоанн рассматривал «таинство Христа» (Nom. in sabbat. sanct. 96. 624. 37) в ставших уже традиц. координатах частной и общей сущности, т. е. ипостаси (субъекта, лица, индивидуума) и природы (сущности, формы — Dialect. 31, 40–44). Эти категории он без различия применял и в триадологии (богословии), и в христологии (домостроительстве), и при объяснении тварного мира.

Он объяснял, почему Бог сотворил различие между частными и общими сущностями и почему важнейшим принципом мироустройства стала множественность частных сущностей (ипостасей), участвующих в общей сущности, следующим

образом. Если бы каждый индивидуум обладал своей собственной сущностью, он не имел бы общения с др. индивидуумами (*τὸ μοναδικὸν ἄκοινωνητον καὶ ἀμείλικτον*); поэтому благодаря общению в единой общей сущности индивидуумы «находят друг в друге радость» и «дружески расположены к другим» (De duab. volunt. 3.12, 20–21).

Следуя в общем русле кирилло-халкидонской традиции, прп. Иоанн подчеркивал единство во Христе. Логос для него — единственный Субъект В., Ипостась Христа есть Ипостась Бога Слова, ставшая после В. составной (*σύνθετος ὑπόστασις* — Contr. Jacob. 74). Составность ипостаси Христа вовсе не означает, что с ипостасью Слова соединилась некая человеческая ипостась, но что одно и то же Лицо Логоса, будучи частной актуализацией божественной сущности, стало также конкретным бытием человеческой природы (De fide orth. III 3). Прп. Иоанн говорит об ипостаси и как о способе существования (*τρόπος ὑπάρξεως*) природ (Dialect. 67. 37–38). По его мысли, В. стало «способом второго существования» Сына Божия (Contr. Jacob. 52, 57) — в том смысле, что Он, воплотившись, сохранил способ своего существования в виде сыновства: будучи Сыном Божиим, в В. Он стал сыном человеческим (De fide orth. IV 4).

Развивая концепцию составной ипостаси, прп. Иоанн в то же время отвергал идею составной природы Христа (*σύνθετος φύσις*). Этому, в частности, у него посвящен трактат «О сложной природе или против акефалов» (De natura composita sive Contra acephalos). Природа во Христе не одна, пусть и составная, но две. Прп. Иоанн настаивал на необходимости применять по отношению к природам Христа число «два», а не избегать говорить об их количестве, как делали нек-рые, либо окончательно запутавшись в вопросе о природах, либо намеренно, не желая провоцировать споры. Он говорил, что две природы Христа имеют отличия друг от друга и могут быть исчислены (*διαφέρουσαι καὶ ἀριθμούμεναι*). Число при этом не вносит разделения между природами и не разрушает единства Христа, но лишь позволяет исчислять и различать два нераздельно соединенных естества (De fide orth. III 5).



Прп. Иоанн не отрицал того, что по отношению ко Христу можно применять формулу «единая воплотившаяся природа Бога Слова». Делать, однако, это можно только при оговорке, что в ней подразумевается не некая единая сущность (οὐσία) Христа, т. е. не составная природа, но два естества (Contg. Jacob. 22.1–3).

Большое внимание он уделял вопросу о двух действиях и волях Христа. Согласно его рассуждениям, они, будучи природными свойствами, принадлежат двум естествам Христа. Он подтверждал установленное ранее полное соответствие между природой, ее волей и энергией: «Кто имеет ту же сущность, тот имеет ту же волю и энергию» (De fide orth. III 14).

Однако это относится только к воле и энергии как природной силе (θελητικὴ καὶ ἐνεργητικὴ δύναμις — De fide orth. III 14). Конкретный способ реализации воли (τὸ διαφόρως θέλειν καὶ ἐνεργεῖν — De duab. volunt. 6; τὸ πῶς θέλειν; τρόπος — De fide orth. III 14) и энергии (πῶς ἐνεργεῖν; τρόπος — Ibidem) обусловлен ипостасью. Поэтому ипостась является главным субъектом энергий и воли: «Один и тот же волящий (θέλων) и действующий (ἐνεργῶν) божественным и человеческим [образом]» (Ibidem). Природы же — это лишь промежуточные субъекты воли и действий (Ibidem).

С. Н. Говорун, А. Р. Фокин

Учение о В. в позднем средневековье. Средневек. зап. богословы разрабатывали и систематизировали святоотеческое учение о В., сформулированное уже к VIII в., используя философский метод Аристотеля. Богословская традиция средневека Европы выделяла в феномене В. его Субъект, способ, объект, результат и цель, рассматривая каждый из этих аспектов в отдельности.

Единство Лица воплотившегося Бога Слова. I. В согласии с предшествующей церковной традицией богословы эпохи схоластики утверждали, что Тот, Кто воплотился, т. е. Субъект (suppositum), Ипостась (hypostasis, subsistentia) и Лицо (personae) В. есть Сам Бог Слово, едиnorodный Сын Божий (см. *Anselmus. Cur Deus. II 9; Hugo Vict. Sum. sent. I 15; De sacr. II 1. 2; 9; Petr. Lomb. Sent. III 1. 1–2; Bonav. Breviloq. IV 2. 53–62; Thom. Aquin. Sum. Th. III 2. 2 etc.*). По определению *Петра Ломбардского*, «послание (missio) Сына

есть само воплощение» (ipsa incarnatio — *Sent. III 1. 1*).

Тот факт, что из трех Лиц Пресв. Троицы воплотился именно Бог Сын, схоласты объясняли следующим образом. Прежде всего, следуя Геннадию Марсельскому и прп. Иоанну Дамаскину, они указывали на невозможность перенесения не-сообщимого ипостасного свойства (incommunicabile nomen) Сына на др. Лица Пресв. Троицы, что привело бы к появлению двух Сынов — Сына Божия и Сына Девы — и к смешению ипостасных различий (*Anselmus. Cur Deus. II 9; Hugo Vict. Sum. sent. I 15; De sacr. II 1. 2; Petr. Lomb. Sent. III 1. 2*). Поэтому воплотилось именно Лицо Сына (persona Filii), чтобы Тот же, Кто был Сыном по божеству, стал Сыном и по человечеству (*Hugo Vict. Sum. sent. I 15; Petr. Lomb. Sent. III 1. 2*).

Затем, посланным для спасения людей подобало быть именно Богу Сыну, поскольку Богу Отцу, ни от кого не происшедшему и не имеющему начала, не подобало быть посланным от кого-л., а Св. Дух был послан не для освобождения и спасения людей, а для их освящения и приобщения к блаженству (*Hugo Vict. Sum. sent. I 15; De sacr. II 1. 2; Petr. Lomb. Sent. III 1. 2*). Далее, подобало, чтобы так же, как Отец посредством Своей Премудрости (т. е. Сына) сотворил мир, посредством Нее же и восстановил его (*Hugo Vict. Sum. sent. I 15; Petr. Lomb. Sent. III 1. 2; Thom. Aquin. Sum. Th. III 3. 8*). Так же, как Бог все сотворил Своим несотворенным Словом, Ему подобало все воссоздать и исцелить Словом воплощенным (*Bonav. Breviloq. IV 2. 15–16; Thom. Aquin. Sum. Th. III 3. 8. 2*). Кроме того, Сыну в большей степени подобало умолять Отца о прощении человека, чем какому-то иному Лицу Св. Троицы (*Anselmus. Cur Deus. II 9*). Для примирения человека с Богом также был необходим Посредник (mediator), занимающий середину между Богом и человеком, посредничество же, а значит, и В. наиболее подходит Сыну Божию (*Bonav. Breviloq. IV 2. 63–66*). Поскольку быть Посредником более всего подобает Лицу, Которое изводит (Св. Духа) и Само производится (рождается Отцом) и Которое есть среднее среди трех Лиц (*Bonav. Breviloq. IV 2. 69–70*).

Наконец, привести человека к познанию Бога более всего подобало

Богу Слово, посредством Которого являет Себя Бог Отец и Который способен соединиться с плотью (unibile carni), как слово с его звучанием (*Bonav. Breviloq. IV 2. 70–73*). Привести человека к подобности Богу (ad divinam conformitatem) более всего подобало Тому, Кто Сам есть образ Отца (imago Patris — *Bonav. Breviloq. IV 2. 74–75*; ср.: *Thom. Aquin. Sum. Th. III 3. 8*). Привести человека к богосыновству по усыновлению (ad filiationem adoptivam) более всего подобало Тому, Кто есть природный Сын Божий (naturalis Filius Dei — *Bonav. Breviloq. IV 2. 75–79; Thom. Aquin. Sum. Th. III 3. 8*).

В то же время нек-рые из богословов эпохи схоластики полагали, что так же, как и Сын, могли воплотиться Отец и Св. Дух, поскольку понятие Лица — общее для всех Лиц Пресв. Троицы, хотя Они и различаются личными свойствами (см.: *Thom. Aquin. Sum. Th. III 3. 5*). Кроме того, Фома Аквинский справедливо замечал, что в большинстве указанных выше аргументов вечный теологический аспект смешивается с временным домостроительным, что лишает их силы необходимости (Ibidem).

II. По общему мнению схоластических богословов, в В. единство Лица не нарушается, но сохраняется полностью, так что один и Тот же (unus et idem) есть Сын Божий и сын человеческий: Сын Божий, по божеству рожденный от Отца, и сын человеческий, по человечеству рожденный от Матери (*Hugo Vict. De sacr. II 1. 2, 9; Anselmus. Cur Deus. I 8; II 7–9; Petr. Lomb. Sent. III 8. 2; Bonav. Breviloq. IV 2. 80*).

Бог Слово, вечно существуя как одно из Лиц (personae) Пресв. Троицы, воспринял не человеческое лицо, а человеческую природу в единство Своего божественного Лица (in unitatem personae Dei), чтобы и воспринявший, и воспринятое были одним Лицом в Троице (una in Trinitate persona) и она не превратилась бы в четверицу (см.: *Hugo Vict. De sacr. II 1. 9; Sum. sent. I 15; Anselmus. Cur Deus. II 9; 13; Petr. Lomb. Sent. III 5. 1–4; Bernard. Clar. De considerat. V 8. 18–19; Thom. Aquin. Sum. Th. III 4. 2. 1*). Этот тезис Бонавенгура раскрывал т. о.: «Божественная природа не может существовать (subsistere) ни в каком ином подлежащем (supposito), кроме своей соб-





ственной ипостаси (in propria hypostasi); поэтому это соединение не может осуществиться в ипостаси или лице человека, но — только Бога; вследствие чего благодаря этому соединению Первоначало в одной из Своих Ипостасей сделало Самого Себя подлежащим человеческой природы, так что там есть только одна личность (una personalitas) и личностное единство (unitas personalis) со стороны Воспринявшего» (*Bonav. Breviloq. IV 2. 54–61*; ср.: *Petr. Lomb. Sent. III 5. 2*; *Thom. Aquin. Sum. Th. III 3. 1. 2*).

Человечество соединилось с божеством «лично» (personaliter), так что Тот, Кто есть Бог, есть и человек; а Тот, Кто есть человек, есть и Бог; «не иной и иной», но один и Тот же, и одно Лицо Бога и человека (*Hugo Vict. De sacr. II 1. 9*; *Sum. sent. I 15*; ср.: *Anselmus. Cur Deus. II 7*). По мнению Фомы Аквинского, к-рый следует в этом за прп. Иоанном Дамаскином, Сын Божий воспринял человеческую природу в индивидуе (in atomo, in individuo), к-рый не был иным по отношению к нетварному подлежащему — Лицу Сына Божия; др. словами, индивид, в к-ром была воспринята человеческая природа, есть не что иное, как божественное Лицо, Которое есть предел восприятия (*Sum. Th. III 4. 2. 1*; *III 4. 3*).

Способ В. и соединение природ. I. В. как общее действие Св. Троицы. Вслед за блж. Августином и свт. Фульгенцием схоластические богословы полагали, что, хотя вся Св. Троица как единый Бог, имеющий единое действие, произвела В. одного Лица, восприятие плоти касается только одного Сына, поскольку здесь единство природы обусловило нераздельное действие всей Св. Троицы, а личное свойство Сына — единичное восприятие (*Hugo Vict. De sacr. II 1. 3*; *Petr. Lomb. Sent. III 1. 4*; *5. 1–2*; *Bonav. Breviloq. IV 2. 8–10*; *2. 25–31*). Вся Св. Троица произвела восприятие плоти, но для Слова, а не для Отца и Св. Духа (*Petr. Lomb. Sent. III 1. 4*).

Фома Аквинский пояснял это положение, выделяя в понятии «восприятие» (assumptio) 2 различных аспекта: действие воспринимающего и предел восприятия. В случае с В. действие воспринимающего происходит от божественной силы, общей всем Лицам Св. Троицы, а предел восприятия — это Лицо. Следов., то, что в восприятии относится к

действию, есть общее для всех Лиц Св. Троицы, а то, что относится к понятию предела, подобает только одному Лицу. Т. о., то, что человеческая природа соединилась только с Лицом Сына, есть действие всех Лиц Св. Троицы (*Sum. Th. III 3. 4*).

Кроме того, Фома полагал, что хотя В. есть общее действие всей Св. Троицы, но в нем можно различить и особые действия отдельных Лиц: Отцу приписывается повеление по отношению к Сыну, чтобы Он воспринял Себе плоть, Сыну приписывается само восприятие плоти, а Св. Духу приписывается образование плоти (formatio corporis), к-рую воспринимает Сын. Ведь подобно тому как сила души, сокрытая в семени, посредством духа, заключающегося в семени, образует тело при зачатии человека, так и Сила Божия, Которая есть Сам Сын, посредством Св. Духа, Который, согласно Фоме, есть Дух Сына, образовала Себе тело, к-рое и восприняла. Именно это говорит арх. Гавриил Марии: «Дух Святой найдет на Тебя», как бы для приготовления и образования материи тела Христова; и «Сила Всевышнего», т. е. Христос, Сила Отца, «осенит Тебя» (*Лк 1. 35*), когда бестелесный божественный Свет в Тебе воспримет человеческое тело; ведь тень образуется от света и тела (*Sum. Th. III 32. 1. 1*; ср.: *Petr. Lomb. Sent. III 3. 1*; *Bonav. Breviloq. IV 3. 79–83*). Иными словами, послание Сына приписывается Отцу, совершение зачатия — Св. Духу, а восприятие плоти — Сыну (*Thom. Aquin. Sum. Th. III 32. 1. 2*).

II. В. как восприятие человеческой природы Лицом Бога Слова. Большинство схоластов рассматривают В. как «восприятие» (assumptio, acceptio, susceptio, реге — unio, «соединение» или induere, «облачение») человеческой природы в единство вечного Лица Бога Слова (см.: *Guill. Camp. Dial. // PL. 163. Col. 1059*; *Hugo Vict. Sum. sent. I 15*; *De sacr. II 1. 9*; *De sapient. anim. Chr. // PL. 176. Col. 847*; *Anselmus. Cur Deus. II 13*; *De concept. virg. 1*; *Bernard. Clar. De considerat. V 8. 18–19*; *Petr. Lomb. Sent. III 1. 2*; *4*; *Bonav. Breviloq. IV 2. 8–10*; *Thom. Aquin. Sum. Th. III 2. 8*; *3. 1* etc.). По определению Бонавентуры, В. есть «действие Троицы, в котором произошло восприятие плоти Божеством» (*Breviloq. IV 2. 8–10*). При этом восприятии не только не было утрачено единство

Лица Сына Божия, но и не произошло никакого изменения, умаления или приращения Его божественной природы, но Он остался Богом, Которым был, и воспринял в единство с Собой человека, к-рым не был (*Guill. Camp. Dial. // PL. 163. Col. 1059*; *Anselmus. Cur Deus. II 7*; *Petr. Lomb. Sent. III 2. 2*; *Thom. Aquin. Sum. Th. III 1. 1. 1*; *3. 1. 1*).

III. В. от Девы. По мнению большинства средневек. зап. богословов, божественное Слово восприняло не некую вновь созданную человеческую природу, но происшедшую от Адама как «начаток нашего смешения» (*Anselmus. Cur Deus. II 8*; *Petr. Lomb. Sent. III 3. 1*; *3. 4*; *6. 5*; *Thom. Aquin. Sum. Th. III 15. 1. 2*). Поскольку же известно всего 4 способа возникновения человека: 1-й — ни от мужчины, ни от женщины (как был сотворен Адам), 2-й — только от мужчины без женщины (как была сотворена Ева), 3-й — от мужчины и женщины (обычный способ, отягченный плотским вожделением, — concupiscentia), наконец, 4-й — только от женщины без мужчины, — то Бог выбрал именно последний способ, чтобы были исчерпаны все способы рождения человека. Поэтому Он воспринял человеческую природу только от женщины без мужчины, т. е. без мужского семени, благодаря одной лишь Своей творческой силе (*Bonav. Breviloq. IV 3. 71–76*; *Anselmus. Cur Deus. II 8*). К тому же, поскольку начало грехопадения человека произошло от женщины, то подобало, чтобы и начало спасения человека также произошло от женщины. И поскольку женщина, от к-рой произошло начало грехопадения была девой, то женщина, от к-рой должно было произойти начало спасения, также должна была быть Девой (*Anselmus. Cur Deus. II 8*).

Согласно Фоме Аквинскому, Христос воспринял от плоти Девы только видимую сущность плоти, а начало Его зачатия (ratio conceptionis) было не от мужского семени, но свыше, поэтому Христос был заключен в Адаме только по телесной сущности (secundum corpulentam substantiam, secundum materiam), а не по семенному смыслу (non secundum seminalem rationem — *Sum. Th. III 15. 1. 2*).

IV. Действие Св. Духа в В. божественное милосердие к человеку и освящение Девы, в Которой совершилось



зачатие Слова, особым образом усваивается Св. Духу. Поэтому, хотя В. было действием всей Св. Троицы, но можно сказать, что Дева зачала от Св. Духа (*Bonav. Breviloq. IV 3. 55–58*). Рассуждая о причинах особой роли Св. Духа в В., схоласты указывали прежде всего на учение о Св. Духе как ипостасной божественной любви (*amor*). Поскольку, с одной стороны, для зачатия необходимо такое чувство, как любовь, а с др. стороны, именно в В. в наибольшей степени проявилась любовь Божия к человеку, то Дева Мария зачала Христа именно от Св. Духа. Ведь в сердце Девы Марии горела особая любовь Св. Духа (*amor Spiritus sancti*), поэтому Дева зачала в Своей плоти любовью и действием Св. Духа (*Hugo Vict. De sacr. II 1. 8; Petr. Lomb. Sent. III 4. 1; Bonav. Breviloq. IV 3. 88–91; Thom. Aquin. Sum. Th. III 32. 1*).

Многие при этом исходили из известного еще блж. Августина наименования Св. Духа «Даром Божиим» (*Dei donum*) или Божией благодатью (*gratia*). Согласно их рассуждениям, если говорится, что Христос родился от Св. Духа, то это есть указание на саму благодать Божию, посредством к-рой чудесным и неизреченным способом человек был соединен и связан со Словом Божиим и телесно исполнен ею без всяких предшествующих заслуг (*Petr. Lomb. Sent. III 4. 2; Thom. Aquin. Sum. Th. III 32. 1*). Наконец, нек-рые полагали, что особая роль Св. Духа соответствует результату В., поскольку зачатый Человек должен быть святым и Сыном Божиим; но и тем и другим — святостью и божественностью — обладает Св. Дух (*Thom. Aquin. Sum. Th. III 32. 1*).

Само действие Св. Духа в В. схоласты определяли по-разному. Так, *Вильгельм из Шампо*, подобно прп. Максиму Исповеднику, говорил, что зачатие Христа Девой Марией произошло «при содействии Святого Духа» (*cooperante Spiritu sancto — Dial. // PL. 163. Col. 1054–1055*). По мнению *Гуго Сен-Викторского*, Св. Дух Своей любовью и силой сотворил плотскую сущность Христа из самой плоти Девы. Следов., Христос родился от Девы, поскольку Он воспринял плотскую сущность из плоти Девы, но был зачат от Св. Духа, поскольку сама Дева зачала Его из Своей плоти без смешения мужского семени действием и любовью Св.

Духа, Которого поэтому можно называть «создателем Христа по человечеству» (*Hugo Vict. De sacr. II 1. 8; ср.: Petr. Lomb. Sent. III 4. 2–3*).

Петр Ломбардский, следуя Иоанну Дамаскину (*De fide orth. 46*), утверждал, что Св. Дух, сойдя на Деву Марию, очистил ее от всякого греха и предоставил Ей силу для принятия божества Слова и для рождения без семени мужа и без плотского вожделения (*sine libidine concipientis*); после чего Сын Божий, Премудрость и Сила Всевышнего Бога, осенил Ее, словно божественное семя (*sicut divinum semen*), и из Ее непорочных и чистейших кровей образовал Себе плоть от «нашего древнего смешения», одушевленную разумной и мыслящей душой, не осеменяя, но творя через Св. Духа (*Petr. Lomb. Sent. III 3. 1*). Согласно Бонавентуре, Св. Дух сошел на Деву Марию для того, чтобы освятить Ее и дать силу плодоношения (*ad sanctificandum et fecundandum*), так что силой Св. Духа Она зачала Сына Божия (*Breviloq. IV 3. 1–5; 85–86*).

Фома Аквинский полагал, что если согласно материальной причине (*materialiter*) Христос воспринял человеческую природу от чистейших кровей Св. Девы, то согласно действующей причине (*activum principium, active*) Он воспринял ее от Св. Духа, так же как Адам согласно материальной причине произошел из праха земного, а согласно действующей причине — от Бога (*Sum. Th. III 15. 1. 2*). Поэтому к действию Св. Духа как действующей причине зачатия (*causa efficiens*) Фома относил «образование плоти» (*formatio corporis*) Христа, т. е. ее зачатие, точнее, «приготовление и образование материи тела Христова», к-рое образовалось действием Св. Духа; хотя Фома утверждал также, что Сам Сын образовал Себе тело посредством Св. Духа (*Sum. Th. III 32. 1. 1–2*).

Вместе с тем, по мнению большинства схоластов, не следует считать Св. Дух «отцом Христа», а Христа — Его «сыном», поскольку Св. Дух не был для Девы вместо семени, ведь Дева приняла семя для рождения не из сущности Св. Духа, но Он Своей любовью и силой сотворил для этого сущность из самой плоти Девы (*Hugo Vict. De sacr. II 1. 8; Petr. Lomb. Sent. III 4. 2–3*). Если же нек-рые и сравнивали Св. Дух (или даже Сына) с семенем, то они

имели в виду не телесную сущность семени, превращающуюся во время зачатия, но лишь активную силу (*virtus activa — Thom. Aquin. Sum. Th. III 32. 2. 2*). Кроме того, Христос был зачат от Марии Девы, к-рая предоставила матерью соответствующего вида, поэтому Он называется Ее Сыном. А от Св. Духа Христос был зачат как от действующей причины без видového соответствия, к-рое необходимо, когда человек рождается от своего отца. Поэтому Христос не может называться сыном Св. Духа (*Sum. Th. III 32. 3. 1*).

V. Роль человеческой души в В. Бога Слова. Следуя традиции, идущей от Оригена, свт. Григория Богослова и блж. Августина, мн. схоласты говорили о посредничестве души Христа (*anima mediantе*) при соединении Слова и плоти (*Hugo Vict. De sapient. anim. Chr. // PL. 176. Col. 847; Petr. Lomb. Sent. III 2. 2; Bonav. Breviloq. IV 3. 66–68; Thom. Aquin. Sum. Th. III 6. 1–2*). По мнению Петра Ломбардского, божественная сущность столь тонка и проста, что Ей не подобало соединиться с телом, образованным из земного праха, иначе как при посредстве какой-то разумной сущности — души (*Sent. III 2. 2*). По мысли Фомы Аквинского, поскольку душа, по степени ее достоинства, находится между Богом и плотью, то было необходимо, чтобы Сын Божий соединил с собой плоть при посредстве души. Вместе с тем согласно порядку причинности сама душа в нек-рой степени является причиной соединения плоти с Сыном Божиим, поскольку плоть не была бы пригодна к восприятию иначе как вслед. отношения, к-рое она имеет к разумной душе; разумность последней является образом Божиим и делает всю человеческую природу более пригодной к восприятию Богом, чем остальные тварные природы (*Sum. Th. III 6. 1*).

Развивая эту мысль, Бонавентура писал, что соединение плоти с божеством произошло «при посредстве разумного духа (*mediante spiritu rationali*), через к-рый, как через связующее средство (*medium congluentiae*), плоть стала пригодна для соединения» (*Breviloq. IV 3. 66–68*). А Фома Аквинский подчеркивал, что душа человека не может быть пригодна к восприятию Богом иначе как посредством того, что способно воспринять Бога, будучи создано

по Его образу, т. е. посредством ума (*mens, intellectus*), называемого также духом (*spiritus*). Кроме того, по его мнению, среди остальных частей души ум есть самая высшая, достойная и подобная Богу (*Thom. Aquin. Sum. Th. III 6. 2*). Поэтому, опираясь на трихотомическую антропологию, т. е. рассматривая дух как особое начало в человеке, Петр Ломбардский формулировал, что Бог Слово «посредством духа воспринял душу, и посредством души — тело» (*Petr. Lomb. Sent. III 2. 2*).

Вместе с тем схоласты особо отмечали, что восприятие Богом Словом как человеческой души, так и плоти произошло одновременно (*Hugo Vict. Sum. sent. I 16; De sacr. II 1. 9; Petr. Lomb. Sent. III 2. 3; Thom. Aquin. Sum. Th. III 6. 3–5; III 33. 2*). Плоть Христа не была сначала зачата, а потом воспринята, но «воспринята в зачатии и зачата в восприятии»; в противном случае она имела бы какое-то время свою собственную ипостась, отличную от Ипостаси Бога Слова, что невозможно (*Petr. Lomb. Sent. III 2. 3; Thom. Aquin. Sum. Th. III 33. 3*). При этом, если человеческое тело Бог Слово воспринял от Девы Марии, то душу Он сотворил из ничего, или, по словам Гуго Сен-Викторского, «воспринял, сотворив, и сотворил, восприняв» (*Sum. sent. I 15*). Поэтому схоласты подчеркивали, что Бог Слово соединил с Собой всю человеческую природу сразу (*simul — Thom. Aquin. Sum. Th. III 6. 1*).

Согласно Бернарду Клервоскому, соединение божества с человеческой душой и телом во Христе было одновременно чем-то «новым, древним и вечным»: новым, поскольку человеческая душа Христа была создана из ничего и «влита» в тело; древним, поскольку человеческая плоть Христу была передана по преемству от первого человека, Адама; вечным, поскольку Слово, воспринявшее и душу, и плоть, было рождено от вечного Отца и совечно Ему (*De considerat. V 10. 23*).

VI. Аналогия «душа — тело». Мн. схоласты, следуя за Августином, рассматривали соединение божественной и человеческой природы во Христе по аналогии с соединением души и тела в отдельном человеке (*Anselmus. Cur Deus. II 7; Hugo Vict. Sum. sent. I 15; Bernard. Clar. De considerat. V 9. 20; Thom. Aquin. Sum. Th. III 2. 5. 1*). Т. е., различая во Хри-

сте две природы, к-рые сохраняют свою целостность, они мыслили их соединение в одном Лице подобно соединению тела и разумной души, к-рые, сохраняя свои природные свойства, составляют не двух, но одного человека (*Anselmus. Cur Deus. II 7*). В обычном человеке не разумная душа, соединяясь с телом, получает от него лицо, но сама сообщает телу возможность стать с ней одним лицом. Так и во Христе Слово, восприняв не существовавшее до этого в качестве лица человечество, не от него получило лицо, но Само наделило его Лицом (*Hugo Vict. De sacr. II 1. 11; Sum. sent. I 15; Thom. Aquin. Sum. Th. III 2. 5. 1*). Кроме того, человеческая душа не всегда является лицом, т. е. «индивидуальной субстанцией разумной природы» (*substantia individua rationalis naturae*), но только в том случае, если она существует сама по себе (*per se est, per se sonans*, букв. — сама по себе звучит). Однако душа Христа никогда не существовала сама по себе, но всегда была лично соединена со Словом; значит, при восприятии души не было воспринято человеческое лицо (*Petr. Lomb. Sent. III 5. 5; 10. 2; Thom. Aquin. Sum. Th. III 2. 5. 1*).

VII. Человеческая природа, воспринятая Богом Словом в В. Схоласты учили, что Бог Слово воспринял человеческую природу во всей ее истинности (*vera humana natura, verus homo*) и полноте (*tota humana natura / humanitas, perfectus homo* — см.: *Guill. Camp. De sacr. altaris // PL. 163. Col. 1040; Anselmus. Cur Deus. II 7; Hugo Vict. De sacr. II 1. 6; Petr. Lomb. Sent. III 2. 1; 3. 1; Thom. Aquin.*

пую все необходимые по средневековым представлениям признаки души, а именно три душевные способности — растительную, чувствующую и разумную (*spiritus rationalis secundum potentiam vegetandi, sentiendi et intelligendi — Guill. Camp. De sacr. altaris. // PL. 163. Col. 1040; Hugo Vict. De sacr. II 1. 6; Petr. Lomb. Sent. III 2. 1; 3. 1; Bonav. Breviloq. IV 2. 10–12; Thom. Aquin. Sum. Th. III 5. 3–4*). Подчеркивалось, что плоть Спасителя была не небесной, не эфирной, не др. какой угодно природы, но той же, что и плоть всех людей (*Petr. Lomb. Sent. III 3. 1; Thom. Aquin. Sum. Th. III 5. 2*). В этих построениях схоластические богословы следовали принципу, сформулированному еще свт. Григорием Богословом: «Что не воспринято, то не уврачевано» (*Petr. Lomb. Sent. III 2. 1; Thom. Aquin. Sum. Th. III 5. 4*); ведь поскольку подверглась порче вся человеческая природа, т. е. и душа и тело, то Бог Слово воспринял и то и другое, чтобы все исцелить и освятить (*Hugo Vict. Sum. sent. I 15; Petr. Lomb. Sent. III 2. 1; Bonav. Breviloq. IV 2. 34–35*).

Схоласты утверждали наличие у Христа тварного, человеческого, знания, исходя из постулата о совершенстве Его человеческой природы, включающей разумную душу, к-рой свойственно человеческое знание (*Thom. Aquin. Sum. Th. III 9. 1*). Большинство из них придерживались т. зр., что Спасителю совершенно не было присуще неведение, т. е. что Он был всеведущ не только по божеству, но и по человечеству (*Anselmus. Cur Deus. II 13; Hugo Vict. Sum. sent. I 16; De sacr. II 1. 6; De sapient. anim. Chr. // PL. 176. Col. 853; Petr. Lomb. Sent. III 14. 2; Bonav. Breviloq. IV 6. 33–*



Икона Божией Матери «Воплощение». Нач. XVI в. (ВИАХМЗ)

Sum. Th. III 6. 1). В человеческой природе Христа они различали истинное человеческое тело (*corpus verum*), состоящее из плоти и костей (см.: *Thom. Aquin. Sum. Th. III 5. 1–2*), и разумную душу (дух), имею-

но соединена с полной и совершенной божественной премудростью, в той же мере полно и совершенно она была премудра благодаря этой премудрости. При этом различие божества и человечества во Христе



не нарушается, поскольку Богу Слово совершенное знание присуще по природе, а Его человеческой душе — по благодати (*Hugo Vict. Sum. sent. I 16; De sacr. II 1. 6; De sapient. anim. Chr. // PL. 176. Col. 853; Anselmus. Cur Deus. II 13; Petr. Lomb. Sent. III 14. 2; 13. 4; Thom. Aquin. Sum. Th. III 14. 4. 2*). Следов., душа Христа благодаря премудрости, дарованной ей Словом Божиим, с Которым она соединилась, обладает совершенным познанием и знает все, что знает Бог (*omnia scire quae Deus scit — Petr. Lomb. Sent. III 14. 2*).

Далее, поскольку восприятие человеческой природы высшей Премудростью (*Sapientia*) произошло премудро (*sapienter*), так что Она не восприняла ничего бесполезного или вредного для дела спасения, то Христос, воплощенная Премудрость, должен был обладать всеведением. Ведь неведение (*ignorantia*) является бесполезным и даже препятствующим спасению свойством и к тому же, будучи незнанием блага и невозможностью отличить его от зла, не может быть свойством Спасителя, Который знал всякое благо и не был в неведении о к.-л. зле (*Anselmus. Cur Deus. II 13*). Наконец, поскольку всякий тварный ум познает в Слове, но не все вообще, а многое, и настолько больше, насколько совершеннее он созерцает Слово, то святые, обладающие совершенным знанием, познают в Слове все, что с Ним соотносится. А со Христом, с Его достоинством, соотносится все, поскольку все Ему подчинено. Поэтому и душа Христа, ипостасно соединенная со Словом, в Нем знает все сущее в любом времени, и даже человеческие мысли (*Thom. Aquin. Sum. Th. III 10. 2*). Поэтому, согласно Бонавентуре, в воплощенном Слове была полнота всякой премудрости не только в отношении предмета познания, но и в отношении способов познания, поскольку в Нем было вечное познание со стороны божества, чувственное познание со стороны чувственности и плоти и научное познание со стороны ума и духа (*Breviloq. IV 6. 1–8*).

Вместе с тем нек-рые из схоластов обращали внимание на то, что воспринятая Словом человеческая природа может мыслиться двояко: во-первых, согласно понятию своего вида — и в этом смысле ей свойственно неведение, ведь человеческая

природа не обладает, напр., познанием будущего; во-вторых, сообразно тому, что она имеет от соединения с божественной Ипостасью, благодаря чему она обладает полнотой знания, — согласно этому способу рассуждения, человеческой природе Христа не было свойственно неведение (*Thom. Aquin. Sum. Th. III 15. 3. 1*). Также отмечается, что хотя душа Христа обладает совершенным познанием и всеведением, она постигает это не так ясно и четко, как Бог, и поэтому не равняется в знании с Творцом (*Petr. Lomb. Sent. III 14. 2*). Фома Аквинский так раскрывает этот тезис: то, что принимает низшая природа от высшей, имеется в ней низшим способом. Поскольку же душа Христа относится к низшей природе по сравнению с божественной, то подобия вещей не воспринимаются душой Христа в том же совершенстве и силе, как они существуют в божественной природе. Отсюда следует, что полнота знания, присущая душе Христа, менее совершенна, чем полнота божественного знания, как в отношении способа познания — Бог знает более совершенно, нежели душа Христа, — так и в отношении количества познаваемых объектов — душа Христа не знает всего, что Бог может сотворить и что Бог знает простым актом мышления и непосредственным созерцанием (*Sum. Th. III 13. 1. 2*).

Схоласты считали, что полнота премудрости Христу была присуща с момента зачатия (*Petr. Lomb. Sent. III 13. 2*). Если же в Евангелии говорится, что Христос «преуспевал в премудрости» (*Лк 2. 52*), то это следует понимать так, что полную и совершенную премудрость Он имел в Себе, но скрывал, открывая ее людям постепенно, сообразуясь с нуждами домостроительства спасения (*Hugo Vict. De sacr. II 1. 6*). Возрастание человеческого знания у Христа надо понимать «согласно тому, что проявлялось», ибо когда окружающим казалось, что для Него нечто было новым, чего Он ранее якобы не знал, то это только казалось таким, когда Он Сам этого хотел; поэтому если Он и казался другим незнающим, то «Сам в Себе Он всегда был только мудрейшим» (*Bernard. Clar. De laud. Virg. Matris; Hom. II 10; Petr. Lomb. Sent. III 13. 5; Anselmus. Cur Deus. II 13*). Рассуждая об этом, Фома Аквинский обращает внимание на 2 вида воз-

растания знания: «по сущности», когда возрастает сам характер знания (*habitus scientiae*), и «по действию», когда человек согласно одному и тому же характеру знания сначала показывает другим малое, а затем большее и тончайшее. Следов., Христос возрастал в познании только согласно 2-му виду, т. е. творил всё большие дела, показывающие Его большую премудрость и благодать. Но сам характер знания, врожденного душе Христа, в Нем не возрастал, поскольку от начала Ему была присуща вся полнота знания (*Sum. Th. III 12. 2*). Кроме того, знание во Христе возрастало не по сущности, но только в отношении опыта (*per experientiam*), когда Его деятельный ум отвлекал все новые и новые умопостижимые образы (*species intelligibiles*), изначально присущие Его возможному уму, от чувственных представлений, вновь и вновь получаемых посредством чувственного восприятия (*Sum. Th. III 12. 2*).

Схоласты полагали также, что евангельские слова о возрастании Христа в премудрости следует понимать не в отношении Его Самого, а в отношении окружающих Его людей, к-рые от Его премудрости преуспевали и становились лучше (*Hugo Vict. Sum. sent. I 16; Petr. Lomb. Sent. III 13. 2*).

По общему мнению схоластов, наличие человеческой воли во Христе объясняется тем, что Сын Божий воспринял совершенную человеческую природу, к совершенству к-рой принадлежит и воля, представляющая ее естественную способность наряду с интеллектом (*Thom. Aquin. Sum. Th. III 18. 1; Sum. contr. gent. IV 36. 3*). Человеческая воля Христа была свободной (*libera voluntas*), т. е. обладала свободой выбора (*liberum arbitrium*), благодаря чему она свободно отвергала грех и следовала праведности (*Hugo Vict. De sacr. II 1. 6; Sum. sent. I 17; Thom. Aquin. Sum. Th. III 18. 4; Sum. contr. gent. IV 36. 6*). При этом в отличие от остальных людей душа Христа из-за неизреченного единства с божеством не только свободно совершала добро, но и не могла склоняться к совершению зла никакой необходимостью или немощью (*Hugo Vict. De sacr. II 1. 6*).

К тому же человеческая воля во Христе была разумной (*voluntas rationis*), благодаря чему Он желал





того же, что и Отец (*Hugo Vict. Sum. sent. I 17*). Более того, человеческая воля Христа соответствовала воле божественной даже в том, что противно человеческой природе и что само по себе есть зло, напр. страдания и смерть, к-рые, однако, были средством достижения цели, т. е. спасения человека. Т. о., во Христе не было никакого противоборства или противоположности воли (*Thom. Aquin. Sum. Th. III 18. 5*).

Схоластов учили также о том, что Бог Слово воспринял человеческую природу из рода Адамова, т. е. «от греховной массы» (*de massa peccatrice*), однако эта природа была «без вины» (*natura sine culpa*), т. е. «без греха» (*sine peccato* — *Guill. Camp. Dial. // PL. 163. Col. 1054–1055; Anselmus. Cur Deus. II 16; De concept. virg. 8; Hugo Vict. Sum. sent. I 17; De sacr. II 1. 5; Petr. Lomb. Sent. III 3. 1–4; Bonav. Breviloq. IV 3. 8; 5. 7–12; Thom. Aquin. Sum. Th. III 14. 3; 15. 1*). Это утверждение опирается на характерную для зап. богословия традицию (свт. Амвросий, блж. Августин), согласно к-рой безгрешность человеческой природы Христа следует прежде всего из свободы Его зачатия от плотского вождления (*carnis libido, concupiscentia carnis* — *Guill. Camp. Dial. // PL. 163. Col. 1054–1055; Anselmus. Cur Deus. II 16; De concept. virg. 14; Hugo Vict. Sum. sent. I 16; Petr. Lomb. Sent. III 3. 3–4*).

По выражению Ансельма Кентерберийского, происхождение Христа от Девы не было ни естественным, ни вольным, но чудесным; поэтому оно не подлежало законам естественного размножения, в к-ром принимает участие и человеческая воля. Следов., грех Адама и его последствия (*malā*) не могли распространиться на то Лицо, в рождении Которого не было естественного способа человеческого размножения и не участвовала человеческая воля (*De concept. virg. 12–13*). В то же время Человек, рожденный таким чудесным способом, не стал от этого менее истинным человеком (*De concept. virg. 11*). Фома Аквинский полагал, что Христос воспринял от Адама человеческую природу только согласно материальной причине, а не действующей, — поскольку деятелем в данном случае был Св. Дух, — поэтому Он был свободен от греха Адама (*Sum. Th. III 15. 1. 2*). Нек-рые из схоластов считали, что плоть Христа в самом зачатии была

очищена от греха действием Св. Духа, так что Бог Слово воспринял ее уже свободной от всякой скверны греха (*Hugo Vict. De sacr. II 1. 7; Petr. Lomb. Sent. III 3. 1*); или что плоть Христа была освобождена от греха Его благодатью (*Hugo Vict. De sacr. II 1. 5*).

Наиболее близкой к богословию вост. отцов Церкви является высказываемое средневек. богословами мнение, что человеческая природа во Христе была очищена от греха благодаря самому ипостасному соединению с Богом Словом (*Hugo Vict. De sacr. II 1. 5; Anselmus. De concept. virg. 8*).

По общему мнению схоластов, Христос был свободен не только от первородного, но и от личных грехов, поскольку в Нем человеческая природа никогда не существовала без божественной, а Его душа никогда не была отягощена против Его воли и не испытывала никаких препятствий со стороны тела (*Anselmus. De concept. virg. 21; Petr. Lomb. Sent. III 3. 4; 4. 2; Thom. Aquin. Sum. Th. III 15. 1*). Не было в Нем и склонности ко греху (*fomes peccati, inclinatio peccati*), т. е. чувственного стремления к тому, что противно разуму (*Thom. Aquin. Sum. Th. III 15. 2*).

Утверждение безгрешности человеческой природы Христа имело для схоластов сотериологическое значение, поскольку, по их мнению, именно то, что Христос не был подвержен болезни первородного греха, дало Ему возможность исцелять наши немощи и болезни; в противном случае, как они считали, Он Сам нуждался бы в этом (*Guill. Camp. Dial. // PL. 163. Col. 1054*).

Вместе с тем они не оставляли без рассмотрения вопрос о «естественных немощах» (*naturales defectus*) или «неукокоризненных страстях» (*indetractibiles passiones*) Христа. Так, они отмечали, что, несмотря на безгрешность человеческой природы Спасителя, Он воспринял «наказание за грех» (*poena peccati*), т. е. «подверженность страданиям, или смертностью» (*passibilitas sive mortalitas*), чтобы освободить от нее людей (*Anselmus. Cur Deus. II 12–13; Hugo Vict. Sum. sent. I 17; De sacr. II 1. 7; Petr. Lomb. Sent. III 15. 1; Thom. Aquin. Sum. Th. III 14. 1–3*). Именно на основании этих рассуждений схоласты объясняли слова ап. Павла о том, что Сын Божий был послан «в подобии плоти греховной» (Рим

8. 3): ведь восприняв начаток нашего смешения, Он воспринял не плоть греха, но лишь подобие плоти греха, т. е. плоть, подобную плоти греховной в отношении наказания за грех, а не в отношении вины, и поэтому плоть не греховную (*Petr. Lomb. Sent. III 3. 4*).

В «естественных немощах» Христос был подобен остальным людям по качеству этих немощей, а не по причине их приобретения (*Thom. Aquin. Sum. Th. III 14. 3*). Чтобы показать истинность Своего тела, Бог Слово воспринял «телесные немощи» (*defectus et infirmitates corporis, incommoda*), вошедшие в мир после греха Адама, — голод, жажду и т. п.; а чтобы показать истинность Своей души, Он воспринял и «душевные немощи» (*defectus animae*) — скорбь, страх и т. п. (*Hugo Vict. Sum. sent. I 17; Petr. Lomb. Sent. III 15. 1; Anselmus. Cur Deus. II 12; Thom. Aquin. Sum. Th. III 14. 1–4; 15. 4–6*). Уго Сен-Викторский различает 2 вида скорби и страха. 1-й настолько подавляет душу человека, что ведет его к нарушению заповеди Божией и ко греху, — такой печали и страха не было во Христе. 2-й вид — это умеренная скорбь и страх, к-рый по природе присущ каждому человеку и потому безгрешен как голод или жажда, — именно такой страх испытывал Христос перед лицом смерти (*Sum. sent. I 17*). Фома Аквинский также говорит о 2 видах скорби и страха. Согласно его рассуждениям, скорбь и страх прежде всего возникают тогда, когда чувственное стремление естественно избегает телесного вреда; причем если этот вред присутствует в настоящем, то возникает скорбь, а если он предстоит в будущем, то возникает страх. Такой страх, так же как и скорбь, был во Христе. Однако страх может возникнуть из-за неизвестности какого-то будущего угрожающего события — такого страха не было во Христе (*Sum. Th. III 15. 7*). По мнению Петра Ломбардского, во Христе скорбь и страх были не страстями (*passio*), когда душа приходит в смятение и уклоняется от правильности или созерцания Бога, но лишь «предстрастиями» (*propassio*), поскольку душа Христа никогда не уклонялась от правильности или созерцания Бога (*Sent. III 15. 6*).

Т. о., хотя Христос воспринял те естественные немощи, к-рые возникли в человеческой природе как





следствия первородного греха, Он не воспринял те немощи, к-рые противоборствуют в Нем совершенству знания и благодати, напр. неведение, склонность ко злу, трудность в совершении добра и др. Кроме того, Богу Слову подобало воспринять только те немощи, к-рые были действительно необходимы для принесения удовлетворения за грех всей человеческой природы (*Thom. Aquin. Sum. Th. III 14. 4. 1–2*).

Вместе с тем большинство схоластов подчеркивали вольный, а не необходимый характер (*voluntate, non necessitate*) восприятия Словом в В. всех упомянутых «естественных немощей» (*Hugo Vict. Sum. sent. I 17; De sacr. II 1. 7; Petr. Lomb. Sent. III 3. 1; 15. 3; Thom. Aquin. Sum. Th. III 14. 3*). Так, Петр Ломбардский отмечал, что Христос имел истинные немощи, как и мы, но не по той же причине, что и мы. Ведь мы следуем их из-за первородного греха, а Христос имел их по Своей милосердной воле. Он перенес в Себя истинную немощь, так же как воспринял истинную плоть, к-рую мог воспринять и без всякой немощи, подобно тому как Он воспринял ее без вины (*Sent. III 15. 3*).

Согласно Фоме Аквинскому, Христос, не связанный долгом греха, воспринял человеческую природу без греха в той чистоте, в к-рой она находилась в состоянии невинности (*in statu innocentiae*). Подобным образом Он мог воспринять человеческую природу и без естественных немощей. Отсюда ясно, что Христос принял в Себя эти немощи «не по долгу греха» (*non ex debito peccati*), но по Своей воле, для совершения нашего искупления (*Sum. Th. III 14. 3*). То же касается и подверженности страданиям, или смертности, к-рая есть «главная естественная немощь» (*generalis defectus*); так что, хотя человеческая природа Христа была смертной (*mortalis*), ее смертность также была обусловлена волей, а не необходимостью (*Anselmus. Cur Deus. II 10; Hugo Vict. De sacr. II 1. 6; Petr. Lomb. Sent. III 16. 1; Thom. Aquin. Sum. Th. III 15. 6. 4*). Христос не должен был умирать ни по необходимости, поскольку был всемогущим, ни по долгу смерти, поскольку никогда не был грешником; Он мог умереть только по свободной воле (*ex libera voluntate, libera potestate* — *Anselmus. Cur Deus. II 11, 17*). Он мог вообще никогда не умирать,

если бы захотел, так же как смог умереть и воскреснуть (*Ibid. II 11*). Богочеловек всегда мог сохранять Свою жизнь, чтобы никогда не умирать, хотя и не захотел этого (*Ibid. II 17*). Кроме того, если даже первый человек мог достичь бессмертия не умирая, если бы захотел блюсти себя от непослушания, то тем более Христос, будучи не только праведным и безгрешным человеком, но и истинным Богом, не перенося страданий и смерти, мог даровать славу нетления Своей плоти, к-рую в самом зачатии возвысил до причастия божеству (*Hugo Vict. De sacr. II 1. 6*).

В то же время нек-рые схоласты полагали, что вольно воспринятые Христом «естественные немощи» после их восприятия стали уже необходимыми. Фома Аквинский различал 2 вида необходимости: «необходимость принудительная» (*necessitas coactionis*), к-рая происходит от внешнего воздействия и противоположна как природе, так и воле, и «необходимость природная» (*necessitas naturalis*), к-рая следует за внутренними природными началами — формой и материей. Согласно природной необходимости тело Христово подлежало необходимости смерти и др. немощам. Что касается принудительной необходимости, к-рая противоборствует телесной природе, то, с одной стороны, тело Христово согласно состоянию Своей собственной природы также подлежало и распятию на кресте, и бичеванию. Но с др. стороны, поскольку такая необходимость противоборствует воле, ясно, что во Христе не было необходимости в этих немощах ни в отношении божественной воли, ни в отношении свободной человеческой воли, поскольку она следовала разумному рассуждению. А была необходимость только в отношении естественного движения воли, поскольку природная воля Христа естественно избегала смерти и телесных повреждений (*Thom. Aquin. Sum. Th. III 14. 2*).

VIII. Сообщение человеческой природе божественных свойств в В. божественными свойствами. Согласно Гуго Сен-Викторскому, «благодаря тому, что божество соединилось с человечеством, все то, что божество имеет по природе (*per naturam*), человечество от самого божества получило по благодати (*per gratiam*). Так что согласно этому неизреченному соединению в

Его человечестве Богу принадлежало все, что свойственно человечеству, а в Его божестве человеку принадлежало все, что свойственно Богу. Поэтому человечество Слова с первого момента зачатия по неизреченному соединению с божеством в своей разумной душе обрело полную и совершенную мудрость, могущество, силу и благодать; и как оно существовало нераздельно в соединении с божеством, так и неизменно пребывало в той полноте силы, к-рую имело из-за соединения с божеством» (*De sacr. II 1. 6*). Подобным образом и Ансельм Кентерберийский утверждал, что, поскольку во Христе человек и Бог Слово всегда были одним Лицом, Он никогда не был лишен совершенной праведности, премудрости и силы, к-рую Его человеческая природа получила от божественной (*De concept. virg. 21; Cur Deus. II 13*).

Учение о В. в связи с представлениями о состояниях человеческой природы. Развивая идеи блж. Августина и Боэция, мн. схоласты говорили о том, что для спасения всех людей человечество Христа должно было соответствовать всем 4 состояниям человеческой природы — до грехопадения, после грехопадения и до благодати, после восстановления и под благодатью, а также после прославления. От 1-го Он имел возможность как умирать, так и не умирать — ведь Он умер вольно — и свободу от греха; от 2-го — естественные немощи; от 3-го — полноту благодати; от 4-го — невозможность грешить и совершенное созерцание Бога (*Hugo Vict. Sum. sent. I 17; Petr. Lomb. Sent. III 16. 2*).

Богочеловек как результат В. I. Христологические формулы: две природы, два действия, две воли, учения о «трех сущностях» и о «едином сложном Лице». По учению схоластов, результатом В. является Христос — «воплощенное Слово» (*Verbum incarnatum* — *Bonav. Breviloq. IV 1. 1–16*), «совершенный Бог и совершенный человек» (*perfectus Deus et perfectus homo*), в одном Лице соединивший две природы — божественную и человеческую, причем после соединения обе природы остаются целостными и полностью сохраняют свои особые свойства, так что они и не превращаются одна в др., и не образуют при смешении какую-то третью природу (*Anselmus. Cur Deus. II 7; Hugo Vict. De sacr. II*





1. 9; *Petr. Lomb. Sent. III 7. 13; Bonav. Breviloq. IV 2. 47–53; Thom. Aquin. Sum. Th. III 17. 2*). Христос, как истинный Бог и истинный человек, остается единым «не по смешению сущности, а по единству Лица» (*Guill. Camp. Dial. // PL. 163. Col. 1059*). Иисус Христос — «истинный Бог, и истинный человек; одно Лицо в двух природах, и две природы в одном Лице» (*Anselmus. Cur Deus. I 8*). Христос имеет два различных действия и две различные воли, соответствующие двум Его природам, т. е. волю божественную и волю человеческую (*Hugo Vict. Sum. sent. I 17; Petr. Lomb. Sent. III 17. 2; Thom. Aquin. Sum. Th. III 18. 1; 19. 1*).

Уже в VII в. на Западе *Толедские Соборы* сформулировали учение о «трех сущностях» во Христе (*Grillmeier. 1975. P. 398*), к-рое часто встречается у схоластов: «Христос — одно Лицо, две природы (божественная и человеческая) и три сущности (божество—плоть—душа), различающиеся нераздельно и соединенные неслиянно» (*Hugo Vict. Sum. sent. I 15; De sapient. anim. Chr. // PL. 176. Col. 847; Bernard. Clar. De considerat. V 8. 19; Petr. Lomb. Sent. III 6. 4–5; 7. 2; Thom. Aquin. Sum. Th. III 1. 1*). Бернард Клервоский излагал это учение, рассматривая личное единство Богочеловека Христа в неразрывной связи с божественным единством Свя. Троицы: если в Боге три Лица суть одна сущность, то во Христе, наоборот, «три сущности суть одно Лицо» (*tres essentiae una persona sunt — De considerat. V 8. 19; 9. 20*), т. е. «Слово, душа и плоть без смешения сущностей суть одно Лицо, равно как они сохраняют и свою множественность без ущерба для личного единства» (*Ibid. V 9. 20; 10. 22*).

Вслед за прп. Иоанном Дамаскином нек-рые схоласты, говоря о Христе, употребляли выражение «сложное Лицо (*persona composita*), состоящее из двух природ или из трех сущностей» (*Petr. Lomb. Sent. III 6. 5; 7. 4*). Фома Аквинский пояснял эту формулу, говоря о 2 способах понимания Лица (Ипостаси) Христа: как «само по себе» (*in se*) оно совершенно простое, так же как и природа Бога Слова; но как «самостоятельное существование в какой-либо природе» (*subsistere in aliqua natura*) оно существует в двух природах (*subsistit in duabus naturis*). Из этого Фома Аквинский делает вы-

вод, что, хотя во Христе один самостоятельно сущий (*unum subsistens*), в Нем есть 2 разных основания самостоятельного существования (*ratio subsistendi*). Поэтому Он в той мере называется «сложным Лицом», в какой Он есть один самостоятельно сущий в двух природах (*Sum. Th. III 2. 4*).

II. Взаимообмен свойств. По учению схоластов, поскольку во Христе две природы существуют в одной и той же Ипостаси, о ней могут сказываться имена обеих природ — Бог и человек. Поэтому о человеке может сказываться то, что принадлежит божественной природе, а о Боге — то, что принадлежит человеческой природе. При этом то, что принадлежит божественной природе, сказывается о Христе сообразно божественной природе, а то, что принадлежит человеческой природе, сказывается о Нем сообразно человеческой природе (*Thom. Aquin. Sum. Th. III 16. 4*). Но поскольку во Христе Один и Тот же есть сын человеческий и Сын Божий, то все, что принадлежит Одному и Тому же, тождественно и между собой, так что необходимо есть «взаимообмен свойств» (*communicatio idiomatum — Bonav. Breviloq. IV 2. 80–82*). Т. е. все, что говорится о Сыне Божьем, и наоборот (*Bonav. Breviloq. IV 2. 18–20*). Кроме того, из-за единства Лица Христа можно одновременно приписывать Ему имена той и др. природы и равным образом называть Его и Богочеловеком (*Deus homo*) и Человекобогом (*homo Deus — Bernard. Clar. De considerat. V 9. 21*).

Вслед этого взаимообмена свойств Дева Мария истинно называется Матерью Божией (*Mater Dei — Bonav. Breviloq. IV 3. 9*). Поскольку во Христе одна природа соединена с др. по Лицу, то на основании этого соединения божественная природа называется воплощенной и человеческая — обожествленной (*deificata — Thom. Aquin. Sum. Th. III 16. 5. 2*). Наконец, во Христе божественное действие пользовалось человеческим действием, а человеческое действие было причастно силе божественного действия (*Thom. Aquin. Sum. Th. III 19. 1. 1*).

Цель В. Богословы средневеков Европы традиционно не ограничивали В. Бога какой-то одной целью, но говорили сразу о неск., из к-рых можно выделить основные. Начи-

ная с Ансельма Кентерберийского одну из важнейших целей В. видели в «удовлетворении» (*satisfactio*) божественной справедливости. Поскольку в раю человек не воздал Богу подобающей Ему чести и нанес Ему оскорбление, он должен был сполна «вернуть долг» (*reddere debitum*) и воздать Богу подобающую Ему честь, что и есть удовлетворение Богу за оскорбление. Но человек сам был не в состоянии вернуть Богу долг и принести должное удовлетворение, к-рое было бы соразмерно тяжести преступления, что возможно только в том случае, если кто-то воздаст Богу за грех, совершенный человеком, нечто большее, чем все то, что «после Бога», т. е. нечто большее, чем весь тварный мир. Но воздать Богу нечто большее, чем весь тварный мир, мог только тот, кто сам превосходит все тварное. Следов., это удовлетворение не мог принести никто иной, кроме Самого Бога. Однако нанес Богу оскорбление не Бог, а человек, поэтому и принести удовлетворение должен был человек. Т. о., это удовлетворение не мог принести никто, кроме Бога, но не должен был приносить никто, кроме человека. Следов., необходимо, чтобы его принес и Бог, и человек одновременно, т. е. Богочеловек (*Deus homo*), для чего и потребовалось В. Бога (*Anselmus. Cur Deus. I 11–13; 19–22; II 6; Bonav. Breviloq. IV 2. 42–45; Thom. Aquin. Sum. Th. III 4. 6; 14. 1*).

Нек-рые схоласты полагали, что В. было необходимо потому, что нужен был посредник (*mediator*), к-рый примирил бы враждующие и разделенные стороны — Бога и человечество. Так, согласно Гуго Сен-Викторскому, «Сын Божий для того стал человеком, чтобы иметь возможность стать Посредником примирения и мира между Богом и человеком. Ведь Он воспринял человечество, посредством к-рого приблизился к людям, и сохранил Свое божество, благодаря к-рому не отделился от Бога... Слово Само восхотело соединиться с нами, чтобы в Себе и через Себя соединить нас, и притом с Тем, с Кем Само пребывало в единстве» (*De sacr. II 1. 12; Guill. Camp. Dial. // PL. 163. Col. 1070; Bernard. Clar. De considerat. V 9. 20; 10. 22; Contr. Abaelard. VIII 20; Petr. Lomb. Sent. III 19. 6–7; Bonav. Breviloq. IV 2. 63–73; Thom. Aquin. Sum. Th. III 26. 1*).



В сочинениях средневеков. зап. богословов встречается и мнение, что В. было необходимо для того, чтобы справедливым способом победить дьявола и освободить из-под его власти плененное человечество (см.: *Bernard. Clar. Contr. Abaelard. V 14–15; VIII 19; Petr. Lomb. Sent. III 19. 2; 20. 1; Thom. Aquin. Sum. Th. III 4. 6*).

Подобно свт. Афанасию Великому и др. греч. отцам, нек-рые схоласты говорили об обожении человека как цели В.: «Причиной В. Христа было предопределение обожения человека (*praedestinatio humanae deificationis*), ибо от вечности было предопределено Богом, чтобы человек обожился... Итак, Христу следовало воплотиться, чтобы человек мог обожиться» (*hunc incarnari, ut homo posset deificari* — *Honor. August. Libell. oct. quaest. 2 // PL. 172. Col. 1187*). Согласно Гуго Сен-Викторскому, «когда Бог начал быть человеком, человек начал быть Богом. Бог начал быть подчиненным человеком, а человек начал быть совершенным Богом. Бог был унижен в человеке, а человек был возвышен в Боге... Как Бог, когда начал быть человеком, воспринял то, что было свойственно человеку, так и человек, когда начал быть Богом, получил то, что было свойственно Богу» (*De sacr. II 1. 6*). От обожения в качестве цели В. неотделимо и усыновление людей Богу: «Сын Божий стал сыном человеческим, чтобы сынов человеческих сделать сынами Божиими. Природный Сын Божий был послан Отцом, чтобы призвать к наследию тех, кто должны стать сынами по усыновлению» (*De sacr. II 1. 2*).

В связи с этим нек-рые схоласты высказывали мнение, что Бог воплотился бы, даже если бы человек не согрешил, и что В. Сына Божия было предопределено от века и входило в изначальный план творения (*Rupert. Tuit. De glor. et hon. XIII // PL. 168. Col. 1628; De glorificat. Trinit. III 20–21; Alex. Hal. Sum. Th. III 3. 3; Albert. Magn. In III lib. Sent. 20. 4; Ioan. D. Scott. Opus Oxon. III 7. 3. 3; III 19; Rep. Paris. III 7. 4. 2; аргументы сторонников этой т. зр. см.: Thom. Aquin. Sum. Th. III 1. 3*). Однако это остается частным мнением отдельных богословов, в то время как большинство схоластов напрямую связывали В. с грехопадением и восстановлением человека.

Фома Аквинский суммировал их аргументацию следующим образом: хотя сила Божия безгранична, и Бог мог бы воплотиться, даже если бы человек не согрешил, однако следует отвергнуть это мнение потому, что в Свящ. Писании о В. всегда говорится только в связи с грехом первого человека, а значит, следует признать, что дело В. определено Богом как врачевство от греха (*in remedium peccati*), так что если бы не было грехопадения, то не было бы и В. (*Sum. Th. III 1. 3*).

А. Р. Фокин

Европейская мысль Нового времени о В. Богословы Реформации формулировали учение о В. на основании халкидонского вероисповедания (CA III). Изложение этого догматического учения они обычно предваряли высказываниями о каждой из двух природ. Божественной природе во Христе усваиваются все свойства Божии: бесконечность, всемогущество, всеведение, вездесущее, неизменяемость, бесстрастность и пр. Человеческая природа осмысливается как причастная ограниченности человеческого существования: ограниченность по времени, месту, зависимость от телесных нужд, подверженность страданиям и пр. При этом указываются «исключительные свойства» (*proprietates praerogativae*) человеческой природы Христа в ее отличии от природы всех людей в состоянии грехопадения. К ним относятся: безгрешность (*impeccabilitas*), бессмертие (*immortalitas*), особый, т. е. непорочный, от Пресв. Девы, образ зачатия (*extraordinaria conceptio*), а также «безличность», или безыпостасность (*impersonalitas sive anhypostasia*). Последнее свойство выражает то, что человеческая природа во Христе не имеет собственной ипостаси, или собственного субъекта, но пребывает воспринятой в Ипостась Сына Божия — Второго Лица Пресв. Троицы.

Единство Лица во Христе описывается как «личное единство» (*unio personalis*), к-рое является результатом «личного единения» (*unitio personalis*), т. е. осуществленного в событии В. восприятия человеческой природы в единство с божественной природой. При этом подчеркивается, что «личное единство» (*unio personalis*) есть не один из видов общей категории соединения, но уникальный в своем роде феномен,

являющийся при этом реальным, сверхприродным и, с момента В., вечным.

В связи с утверждением единства Лица Христа развивается учение об «общении природ» (*communio naturarum*), соединение к-рых, согласно этому учению, мыслится не как простое рядоположение, но как «взаимопроникновение» (*περιχώρησις*), т. е. как некое взаимодействие, при к-ром божественная природа, оставаясь неизменной, активно воздействует на человеческую, а человеческая — воспринимает это воздействие. Учение о «взаимообщении свойств» (*communicatio idiomatum*) богословы Реформации излагали в отношении самих свойств (*genus idiomaticum*), в соответствии с чем единое Лицо Христа является носителем свойств как божественной, так и человеческой природ; и в отношении действий (*genus apotelesmaticum*), согласно чему следствием единства Лица Христа является единство Субъекта действий, осуществляемых обеими природами, в т. ч. и совершенного Богом во Христе спасения, и перенесенных Христом по человечеству страданий. Кроме того, из учения об общении природ последователи М. Лютера в отличие от богословов-кальвинистов делали вывод об участии человеческой природы как таковой в величии божественной природы (*genus maiestaticum*), — т. е. в свойствах всемогущества, всеведения и вездесущия, — не допуская при этом обратного утверждения — об участии божественной природы в униженности человеческой (т. н. *genus tapeinoticum*), что противоречило бы неизменяемости божества.

Утверждение причастности человеческой природы во Христе свойствам божества ставило вопрос о ее подобии человеческой природе всех людей. В поисках решения этой проблемы в начале XVII в. протестантские богословы, опираясь на учение Свящ. Писания о самоуничижении Сына Божия (Флп 2. 6–11), разработали концепцию «двух состояний Христа» (*de statu Christi duplice*), согласно к-рой в служении Спасителя различаются 2 последовательных «состояния»: «состояние униженности» (*status exinanitionis*) и «состояние прославления» (*status exaltationis*). Основанием для различия служит то, что в «состоянии униженности» человеческая природа



Христа не участвует в свойствах божественной природы, т. е. не происходит «общение природ» в отношении величия (*genus maiestaticum*).

Учение о В. в изложении основателей Реформации хотя и имело некоторые особенности, однако в целом не выходило за рамки языка и понятийного аппарата патристического богословия. Действительные изменения в этой области богословствования, касающиеся постановки вопросов и метода их рассмотрения, возникли с началом эпохи Просвещения. Так, на первый план в размышлениях о Христе были выдвинуты никогда прежде не занимавшие это положение вопросы исторической достоверности событий, описанных в Евангелиях, и уникальность божественного откровения, осуществившегося во Христе.

Деизм. Эти альтернативные по отношению к традиц. христ. богословию особенности в построении христологии были наиболее характерны для *деизма*, выдвинувшего теорию «естественной», или «разумной», религии. В основании этого проекта лежало убеждение в превосходстве общих религ. истин над их частными историческими проявлениями и в принципиальной доступности этих истин для человеческого разума, что исключало необходимость сверхъестественного откровения и умаляло значение евангельской истории (см.: *Lessing G. E. Die Erziehung des Menschengeschlechts*. В., 1780). Поэтому религиозно-философская речь о Христе и Евангелии могла идти только как о наиболее полном В. вечных истин «естественной религии», причем исключительно нравственного порядка (см.: *Кант И. Религия в пределах только разума // Он же. Трактаты*. СПб., 1996. С. 270–424).

Ф. Д. Э. Шлейермахер. К наиболее влиятельным концепциям XIX в., содержащим учение о Христе, относится философско-религ. учение *Шлейермахера*, противопоставившего чистой рациональности Просвещения религ. «чувство» (*Gefühl*) как более высокий способ познания, включавший в себя помимо разума интуицию. Это присущее любому человеку чувство, как «безусловное чувство зависимости» (*schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl*), есть для Шлейермахера источник «знания о Боге» (*Gottesbewußtsein*) и основание всякой религии.

Патристическое учение о двух природах во Христе Шлейермахер подверг критике. Согласно его рассуждениям, это учение предполагает общее понятие природы, охватывающее божественную и человеческую природы как ее виды, тогда как природа Божества не может быть сопоставлена ни с какой др. Он ставил вопрос также об идентичности содержания понятия «лицо» (*persona*) в христологии и триадологии. Поэтому в своих христологических воззрениях он опирался на собственное понятие религии и связанную с ним антропологию. Христос для него есть скорее совершенный человек, лишенный греха и обладающий совершенным «знанием о Боге», чем воплощенный Бог. При этом, однако, Шлейермахер подчеркивал Его уникальность как Спасителя и основателя Церкви. Кроме того, только Христу он усваивал «действительную» (*wesenhaft*) безгрешность, тогда как обычному человеку она может быть доступна только как «случайная» (*zufällig*).

Г. В. Ф. Гегель, Ф. К. Баур, Д. Ф. Штраус. В философии *Гегеля* В. мыслится как элемент процесса раскрытия абсолютного духа, к-рый, исходя из состояния самобытности и самодостаточности, реализуются в историческом мире конечного и временного. Поэтому Иисус Христос есть для Гегеля реализация единства *абсолютного духа* с человеком. Причем в этом соединении божественного и человеческого, вечного и временного, «снимается» (*aufheben*) все индивидуальное и конкретно-историческое. Т. о., Христос рассматривается не как уникальное историческое Лицо, но как общий принцип единства человека с абсолютным духом, выражающийся прежде всего в сознании этого единства.

Гегель не ставил специально теологические задачи при создании своей философской системы. Также он не учитывал ее возможные последствия для теологии. Однако в посл. его построения были использованы преимущественно протестант. теологами, в т. ч. для интерпретации христологической догмы и факта В. К ним прежде всего относятся основоположник (новой) *тюбингенской школы* *Баур* и один из его учеников — *Штраус*.

Баур, исходивший в своих реконструкциях истории христианства в

целом из гегелевской модели исторического развития, в то же время отверг предложенную Гегелем интерпретацию образа Христа, как полностью отвлеченную от конкретно-исторической реальности. По мнению Баура, работа по выяснению природы и содержания христ. веры может быть успешной только в том случае, если основным предметом рассмотрения является Личность Основателя христианства как единственный источник всего уникального в нем (*Baur F. Chr. Das Christenthum und die christl. Kirche d. drei ersten Jh. Tüb., 1853. S. 22*). Баур полагал, что если Иисус Христос являет Собой единство Бога и человека, то только в конкретности Его Личности и истории лежит путь к осознанию тайны В. Указывая на необходимость основывать богословские высказывания о Христе на исторической реальности, Баур значительно корректировал докетические тенденции христологических построений Гегеля.

В отличие от Баура, стремившегося уравновесить взятую им за основу философию абсолютного духа стремлением к исторической конкретности, его ученик Штраус в своих христологических высказываниях доводит идеализм Гегеля до его логического завершения. Новозаветные свидетельства о В., осуществленном в Иисусе Христе, он интерпретирует как изложенную мифологическим языком отвлеченную идею единения Божества и человечества в целом, а образ Спасителя — как символическое изображение совершенного единства человеческого духа с абсолютным божественным Духом.

Кенотическое богословие. В сер. XIX в. в Германии, а затем и в Великобритании получило развитие т. н. кенотическое богословие. Представители этого направления основывали свои христологические концепции на новозаветном учении о «самоуничижении» (*κένωσις*) Сына Божия (Флп 2. 6–11), интерпретируя его, однако, иначе, чем это было принято в протестант. ортодоксии.

Ранее «уничижение» относили только к человеческой природе Христа, не проявляющей «в состоянии уничижения» (*in statu exinanitionis*) свойств, воспринятых ею от божественной природы в результате «взаимообмена свойств» (*communication idiomatum*), так что в качестве



Субъекта «уничужения» рассматривался Богочеловек. Это учение сохранило полноту человечества во Христе, но ставило проблему единства Лица.

Представители кенотического богословия — И. Х. К. Хофманн, Г. Томазиус, Ф. Х. Р. Франк и В. Гес — стали рассматривать в качестве Субъекта «уничужения» Сам божественный Логос, Который путем «свободного самоограничения божественности» (*freiwillige Selbstbeschränkung des Göttlichen*) воспринял человеческую природу. Возможность такого «самоограничения» представители кенотического богословия объясняли указанием на то, что ограничивать себя есть неотъемлемое свойство божественной любви. Кроме того, они вводили различие божественных свойств на «имманентные» и «относительные». Логос в В. сохраняет «имманентные» свойства — истину, святость и любовь, — но не проявляет «относительные» — всемогущество, всеведение и вседеприсутствие, — т. е. те, к-рые определяют отношение Бога к миру, поскольку в состоянии «уничужения» Сын Божий относится к миру как человек.

Либеральное богословие: А. Ричль, А. фон Гарнак. Значительное влияние на протестант. богословскую мысль 2-й пол. XIX в. оказали идеи Ричля, опиравшегося в своих построениях на философию И. Канта с характерными для нее скепсисом по отношению к метафизике и выраженным акцентированием этических ценностей.

В центре богословия Ричля находится учение об оправдании. Совершенное Иисусом Христом, оправдание реализуется по отношению к общине верующих в целом — отдельный человек оправдывается лишь в силу своей причастности к общине. Конечной целью божественного плана спасения является этически совершенная универсальная община верующих, Царство Божие, основатель к-рого — Иисус Христос, Искушитель и Учитель нравственности. В своей христологии Ричль, отвергая язык патристики, опирался на христ. опыт причастности Царству Божию. Выражением этого опыта и служит исповедание Христа Богом, к-рое для Ричля есть не метафизическое, но оценочное суждение (*Werturteil*), поскольку в нем определяется зна-

чение, к-рое имеет Христос для верующего, а не описывается соотношение природ.

Наметившийся в работах Ричля скептицизм по отношению к метафизическому языку патристической христологии ярко проявился в либеральном богословии, одним из важнейших представителей к-рого был Гарнак. Понимавший христианство прежде всего как практическую возможность реализации высоко нравственной жизни, Гарнак шел в своих исследованиях по пути последовательной редукции вероучения, стремясь к наименее догматическому образу богословствования. Поэтому в его представлении Христос оказывается только религиозно-гениальным человеком, провозвестившим учение о Царстве Божием, имевшем, по Гарнаку, гл. обр. этическое содержание. Все церковное догматическое учение о Христе как о Сыне Божием, начиная уже с проповеди первых христ. проповедников, он считал последовательным искажением этого первоначального благовестия.

Критика либерального богословия: М. Келер, И. Вейс, А. Швейцер. Выдвинутая Гарнаком интерпретация образа Христа стала наиболее полным выражением развития либеральных и антропоцентрических идей, оформлявшихся в последовательных попытках реконструировать на основании историко-критического метода свободный от догматических предпосылок образ «исторического Иисуса». Практическим результатом развития этого направления стали многочисленные биографии Спасителя, написанные в жанре «Жизнь Иисуса».

В то же время к кон. XIX в. в протестант. богословии начали появляться работы, авторы к-рых ставили под сомнение саму возможность воссоздания объективно-исторического образа Христа. Наиболее видными представителями этого направления были Келер, Вейс и Швейцер. Подвергая критике либеральные христологические концепции, эти исследователи указывали прежде всего на существенные несогласия между собой различных «образов Иисуса», что, по их мнению, свидетельствовало о субъективизме этой христологии.

Однако, указывая на недостатки исторической реконструкции как основы для учения о Христе, эти ав-

торы не считали возможным возвращение к языку и методу святоотеческого богословия. Так, Келер и Вейс в своих работах высказывали мнение о том, что новозаветное учение о Христе не является ни историческим свидетельством, ни догматическим построением, но может быть понято только как свидетельство веры раннехрист. общины, т. е. керигма (*κῆρυγμα*).

К. Барт. Позитивным результатом развернувшейся в кон. XIX в. критики либерального богословия стало творчество Барта, сумевшего построить богословскую систему на альтернативных по отношению к естественному богословию и либерализму основаниях — признании откровения Божия в Иисусе Христе в качестве единственно возможного источника знания о Боге и, как следствие этого, постулировании непреодолимого разрыва между богословием и секулярной культурой. Последовательное проведение этих принципов имело важные последствия для предложенного Бартом учения о Христе.

В противоположность христологическим построениям либеральных богословов, видевших во Христе прежде всего человека, для Барта Христос может быть понят только в Его отношении к Богу. Иисус Христос есть живое Слово Божие, единственный источник откровения, от Которого зависят слово записанное — Свящ. Писание — и слово проповеди как его формы. Поэтому Он является и единственным основанием христ. богословия. Однако характерное для богословия Барта противопоставление христ. веры и человеческой культуры определило его отказ от традиц. языка природ и ипостасей.

Важным для понимания христологии Барта является его учение о предопределении, в к-ром он polemизировал с идеями Ж. Кальвина. Ошибка Кальвина, по мнению Барта, состоит в том, что он отличал Бога-Искушителя, совершающего избрание, от Иисуса Христа. Согласно Барту, Слово Божие, Христос, как начало всякого божественного деяния; есть одновременно избирающий Бог и избранный Человек (KD II 2. 32). Это утверждение означает присутствие человечества в Боге: если божественное определение о В. Сына Божия состоялось прежде сотворения мира,



то и все человечество еще прежде сотворения мира было избрано во Христе для спасения. Т. о. Барт пришел к заключению, что содержанием христ. богословия является не только Бог, но и человек (KD II 2. 564). Следствием этих рассуждений стал также его универсализм: никто не может быть действительным образом отделен от Церкви. Утверждая в рамках этого учения, что определение всех людей ко спасению произошло еще до сотворения мира, Барт в значительной степени принимает смысл Свящ. истории.

Важнейшим элементом в христологии Барта является учение о послушании Христа как выражении Его особого отношения к Отцу. Именно послушание и покорность Христа были для него отправной точкой рассуждений о божественном достоинстве Спасителя. Экзегетическим основанием этих рассуждений стала интерпретация новозаветного учения об «уничтожении» Сына Божия, в к-рой Барт существенно расходился с кенотическим богословием сер. XIX в. Для него не существовало проблемы уменьшения божественной природы в В., поскольку, по его мнению, никакое предвзятое суждение о Боге не может быть основой для интерпретации откровения. Он пишет в «Церковной догматике»: «Для Бога равно естественно быть низким или высоким, близким или далеким, маленьким или большим, слабым или сильным, удаляться от Самого Себя или пребывать в Себе» (KD IV 1. 210).

Р. Бультман, Ф. Гогартен. Странники Барта в его критике либерального богословия занимали менее категоричную позицию по отношению к секулярной культуре. В своем богословии они активно использовали имевшую значительное влияние в 1-й пол. XX в. экзистенциальную философию. Христологические воззрения *Бультмана* изложены в его работе «Христологическое исповедание екуменического совета» (Glauben und Verstehen. Tüb., 1952. Bd. 2. S. 246–261). По его мнению, новозаветные высказывания о Христе как о Боге следует понимать не в метафизическом, но в экзистенциальном смысле, т. е. не как богословское учение о Боге, но как признание значения, к-рое имеет для человека Христос как Слово Божие и Спаситель.

Согласно *Гогартену*, отвергающему традиц. патристическое учение о Христе как построенное на метафизических основаниях, Иисус есть носитель божественного откровения (как и у Барта), к-рое мыслится как первейшее основание примирения и единства с Богом. При этом уникальность Иисуса Гогартен связывает не с Его тождественностью Второму Лицу Пресв. Троицы, но с исключительностью Его положения по отношению к Богу, к-рое характеризуется: 1) непрерывным пребыванием в вере и послушании, имеющем источником благость Отца; 2) совершенной независимостью от этого мира и 3) ответственностью за этот мир. Т. о. Он осуществляет бытие истинного Сына Божия. Понятие «богосыновство» не предполагает у Гогартена онтологической идентичности с Богом: Иисус для него прежде всего не Сын Божий, переносящий внутритроичное отношение Сына к Отцу на отношение человека к Богу. В определении этого понятия Гогартен исходит из чисто исторического, а следов., и чисто человеческого состояния (Gegenüber) по отношению к Богу. Понятое т. о. «богосыновство» не является исключительной характеристикой Лица Христа. Его служение состоит в том, чтобы привести людей в то же состояние богосыновства, в к-ром пребывает Он Сам.

Т. о., если для Шлейермахера спасение состояло в освобождении всегда имеющегося, но затрудненного, «знания о Боге», то для Гогартена спасение стало осуществлением особого сыновнего отношения к Богу, к-рое было явлено Иисусом и может быть достигнуто только через Него. В явленном Иисусом богосыновстве открывается отцовство Бога как действительное и действенное основание нашего сыновства.

В. Панненберг. В своем систематическом изложении христологии (Grundzüge der Christologie) *Панненберг* ставит задачу сохранения личного единства божества и человечества во Христе. Основанием этого единства является В. Сына Божия. Однако, говоря о В., Панненберг отказывается от использования языка патристического богословия как, по его мнению, не позволяющего сохранить различие природ.

Его собственная концепция В. выглядит следующим образом. Един-

ство божества и человечества во Христе вечно имеет место только для Бога, пребывающего превыше времени и истории. Однако в историческом смысле и с человеческой т. зр. В. может быть понято не иначе как становление единства Иисуса с Сыном Божиим, окончательно реализованное лишь в Воскресении и распространившее свою актуальность с этого момента на весь земной путь Спасителя в обратной временной перспективе. Поэтому в продолжение земного служения Иисуса это единство остается сокрытым как для людей, так и для Него Самого. Такое построение, по мнению Панненберга, снимает проблему подлинности Испытания в пустыне, Гефсиманского бдения, Крестных страданий и смерти и, т. о., позволяет сохранить полноту человечества во Христе (*Pannenberg. S. 333*).

А. В. Пономарёв

Православное богословие XIX–XX вв. о В. В рус. богословии в изъяснении догмата В. существовали различные подходы. Митр. *Макарий (Булгаков)*, автор первого в



Икона Божией Матери «Воплощение». XVI в. (ГИМ)

России обширного систематического курса догматики «Православно-догматическое богословие», в разделе «О Боге Спасителе» (С. 9–139) предпринял попытку свести воедино весь накопившийся в богословской науке того времени христологический материал, к-рый в большинстве своем был заимствован им из зап., гл. обр. католич., источников,



что сказало не только на форме, но в ряде случаев и на самом содержании. Несмотря на логическую последовательность и системность, этому своду не хватает внутреннего единства, к-рое в святоотеческой христологии обреталось благодаря тому, что все ее положения исходили из единого сотериологического принципа, классическим выражением к-рого стали слова свт. Афанасия Александрийского: «Бог воочеловечился, чтобы мы обожились» (*Athanas. Alex. De incarn. Verbi. 54*; см. также: *Greg. Nazianz. Or. 29. 19*; *Maximus Conf. Quest. ad Thal. Proem. 14*).

Одним из самых спорных в «Православно-догматическом богословии» является решение вопроса о причинах В. В этом вопросе митр. Макарий придерживался т. н. юридической теории искупления, характерной для средневеков. лат. схоластики и еще в большей мере для католич. богословия эпохи Контрреформации и протестант. ортодоксии. «Вся тайна нашего искупления смертью Иисуса Христа, — писал он, — состоит в том, что Он взамен нас уплатил Своею кровию долг и вполне удовлетворил Правде Божией за наши грехи, к-рого мы сами уплатить были не в состоянии» (*Макарий. Православно-догматическое богословие. С. 114*).

Однако большинство отцов Церкви мыслили о причинах В. и смысле искупления не в правовых категориях «вины и удовлетворения», но в категориях «тления — нетления», «падения — восстановления», «болезни — исцеления», «смерти — жизни». Так, по мысли прп. Максима Исповедника, Бог воплощается ради любви к Своему творению, «чтобы через Себя и в Себе обновить естество человеков, само по себе состарившееся, и сделать его общником Божия естества» (*Maximus Conf. Quest. ad Thal. 53*).

Во 2-й пол. XIX в. догмат В., рассматриваемый гл. обр. в контексте учения об искуплении, оказался в центре полемики, развернувшейся в рус. церковно-академической среде. Ряд богословов, призывавших к освобождению отечественного богословия от схоластических влияний, отвергали юридическую теорию, понимавшую искупление как удовлетворение оскорбленного величия Божия. Противники юридизма выступали с критикой «Право-

славно-догматического богословия» митр. Макария, «где такое понимание искупления нашло свое классическое в русской богословской литературе выражение» (*Василий (Кривошеин). С. 71*).

Среди представителей этого направления были такие разные богословы, как А. Д. *Беляев*, прот. Иоанн Орфанитский, М. М. *Тареев*, А. И. *Чекановский*, Н. В. *Петров*, А. И. *Введенский*, А. М. *Туберовский*, прот. Павел *Светлов*, митр. *Антоний (Храповицкий)*, иером. Тарасий (Курганский), архиеп. *Иларион (Троицкий)*, митр. (буд. Патриарх) *Сергий (Страгородский)* и др. Представляя ценность в своей отрицательной критической части, их работы содержали серьезные недостатки в положительном раскрытии догмата. Исключением является лишь магист. дис. архим. *Сергия (Страгородского)* «Православное учение о спасении». Однако в этой работе он рассматривал только субъективную сторону спасения. Объективное значение В. Бога Слова и принесенной им жертвы он подробно раскрыл в критике работы прот. С. Булгакова «Агнец Божий» (см. Указ Московской Патриархии преосв. митр. Литовскому и Виленскому Елевферию // *Лосский. 2000. С. 485–502*). Беляев, Орфанитский, Тареев, Светлов, критикуя зап. юридизм, сами в той или иной мере опирались на зап. концепции, в первую очередь на идеи Ричля (*Фельми. С. 157*), в свою очередь восходящие к т. н. теории нравственного влияния, приписываемой П. *Абеляру*. Митр. *Антоний (Храповицкий)* в кн. «Догмат искупления» доходит до фактического отрицания искупительного значения Крестной смерти Христа, ставя на ее место Гефсиманскую молитву. Архиеп. *Иларион (Троицкий)*, говоря о тайне спасения, акцентирует внимание лишь на самом факте В., ничего не говоря о сотериологическом значении земной жизни Спасителя, Его Крестной смерти, Сшествия во ад, Воскресения и Вознесения.

В целом критикам юридизма, как и их оппонентам, не хватало «полного знания патристического предания в его полноте», необходимого для положительного раскрытия на его основе догматов Православия (*Василий (Кривошеин). С. 73*). Поэтому не случайно, что в рамках данной полемики не рас-

сматривались такие принципиальные для сотериологии догматические положения, как учение о двух волях во Христе, учение о воипостасном, о рекапитуляции, о взаимобщении свойств, об онтологической связи воплощенного Логоса с Церковью и т. д. Центральная идея святоотеческой христологии и сотериологии — идея обожения — также осталась без внимания.

Новые подходы в истолковании догмата В. разрабатывались прот. *Сергием Булгаковым*, в богословии к-рого воплотившийся Сын Божий становится одним из звеньев его единой софиологической концепции. Не совсем ясное учение Булгакова о Логосе как онтологическом «посредстве» между Богом и тварью послужило поводом к церковному осуждению его христологии (см. ст. *Булгаков Сергей*). Чрезмерное акцентирование внимания на обусловленности В. грехопадением (*Булгаков. С. 191* и сл.) позволяло критикам обвинять прот. С. Булгакова в том, что в его концепции В. становится некой «божественной необходимостью» (*Лосский. 2000. С. 439*).

Наиболее обстоятельная критика софиологии С. Булгакова была дана В. Н. *Лосским*. Приближение к тайне В. осуществимо, по его мнению, только через творческое возрождение святоотеческого догматического сознания, а не на пути религиозно-философского творчества. Основываясь на вост. патристике, он противопоставлял «софийному детерминизму» прот. С. Булгакова учение о синергии, или содействии двух волей — божественной и человеческой (*Лосский. 2000. С. 443*). В., обусловленное грехопадением первого человека, стало возможным только в результате обоюдного свободного изъявления (*Лосский. 2003. С. 218–219*). Будучи выражением божественной любви, В. «не вносит никакого изменения, никакой новой реальности во внутреннее бытие Пресвятой Троицы» (Там же. С. 217–218).

Целью В. является обожение человека: «Воплощение и обожение между собой согласуются, друг друга предполагают» (Там же. С. 216; 522–523). *Лосский* категорично отвергал саму постановку вопроса о возможности В. вне грехопадения: «Не мир создан ради Боговоплощения, как учит о. С. Булгаков, а Бо-

говоплощение совершилось ради мира, ради его освобождения от греха» (Лосский. 2000. С. 451). Он подчеркивал, что отцы Церкви не ставили гипотетических вопросов, поскольку их не интересовали нереальные случаи (Лосский. 2003. С. 217). При этом Лосский высказывает следующее предположение: «Если бы не пал Адам, если бы не было нарушено первоначальное единство человеческой воли с волей божественной, эта цель (совершенное обожение.— А. З.), к достижению к-рой призвана вся тварь, была бы достигнута иным путем...» (Лосский. 2000. С. 451).

Прот. Георгий Флоровский, будучи не менее последовательным в критике софиологии С. Булгакова и солидаризируясь с Лосским в отношении необходимости творческого усвоения живой патристической мысли, тем не менее не отвергал идеи В. вне грехопадения. Он считал, что она вполне допустима в православном богословии (Флоровский. 1998. С. 164), если будет поставлена в иной контекст, нежели у средневековых схоластов или в западно-христианской полемике Нового времени. Отправной точкой в осмыслении этой проблемы могут, по мнению прот. Г. Флоровского, стать идеи прп. Максима Исповедника, к-рый, по его словам, «решительно утверждает, что В.— первая и безусловная цель творения» (Там же. С. 160; ср. интерпретацию данного учения прп. Максима в: Лосский. 2003. С. 217).

В истолковании сотериологического значения В. Флоровский высказывает положения, в целом сходные с идеями Лосского, за исключением чрезмерного увлечения персоналистическими концепциями, что было характерно для последнего. Цель В., многократно отмечает Флоровский,— восстановление и обожение человека, а в конечном счете и всего творения (Флоровский. 1998. С. 181–182).

Недостатком христологии прот. Г. Флоровского является слишком вольная интерпретация святоотеческого учения о «двух усвоениях» (δύο οἰκειώσεις — ср. *Ioan. Damasc. De fide orth.* III 25) и как следствие — исключение во Христе природной необходимости по человечеству. По его мнению, к-рое разделял и Лосский, в В. Бог Слово воспринимает первозданную природу, свободную от тления и смерти, так что Он, по-



Мирожская икона
Божией Матери (Воплощение).
2-я пол. XVI в.
(ПИАМ)

добно первому Адаму, мог бы не умирать. Взятие Спасителем на Себя следствий грехопадения есть онтологически отличный от восприятия самой природы акт (Флоровский. 1998. С. 184–185; ср.: Лосский. 2003. С. 220). «Не в Воплощении возьмет Он грех мира — пишет Флоровский... Это подвиг воли, не необходимость природы... Спаситель подымлет и несет грех мира (скорее, чем приемлет и воспринимает) свободным изволением любви — Своей человеческой любви» (Флоровский. 1998. С. 185).

Однако для святоотеческого богословия было характерно относить «вольность» страданий к Ипостаси Логоса, а не к Его человеческой природе, к-рая с момента В. и до Воскресения оставалась, по их мнению, тленной и необходимо смертной и страдала именно по естеству, а не по свободному изволению (см.: *Athanas. Alex. De incarn. Verbi.* 31; *Cyr. Alex. In Ioan.* 6. 38; *Maximus Conf. Quest. ad Thal.* 42; *Ioan. Damasc. De fide orth.* III 20, 26; *De haer.* 84).

Протопр. Иоанн Мейендорф, будучи продолжателем традиции патристического возрождения, предложил наиболее целостный и сбалансированный взгляд на домостроительство воплотившегося Бога Слова. Он разрабатывает и уточняет основные христологические темы своих предшественников, Флоровского и Лосского, такие как В. и обожение, космическое измерение В., В. как рекапитуляция, обожение и

искупление, В. и Евхаристия, В. и Церковь.

Возвращаясь к характерному для вост. патристики пониманию греха как относящегося к ипостасям, а не к природе (Мейендорф. 2001. С. 206–211), протопр. И. Мейендорф устранял тем самым недостатки богословия своих предшественников в вопросе о состоянии воспринятой Христом человеческой природы и как следствие — в истолковании искупления. «Искупление человеческой природы,— писал он,— совершенное Христом — новым Адамом — в сущности, состояло в том, что безгрешная Ипостась Логоса, добровольно восприняла человеческую природу в том самом поврежденном состоянии, в котором она пребывала (а это подразумевало и смертность) и в Воскресении восстановила первоначальное общение с Богом» (Мейендорф. 2000. С. 129). Он отмечал, что Ипостась Христа, в Которой совершено восстановление человеческой природы в целом, становится архетипом для каждой человеческой ипостаси. Следуя этому архетипу, конкретный человек имеет возможность достичь конечной цели своего бытия, предначертанной Богом. «Когда Логос стал воплощенным, божественная печать совместилась со своим оттиском: Бог принял человечность таким образом, который не исключал никакую человеческую ипостась, но который открыл всем им возможность к восстановлению их единения в Себе» (Мейендорф. 2001. С. 228).

А. А. Зайцев

Лит.: Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. 1–2. СПб., 1868; Филарет (Гумилевский), архиеп. Православное догматическое богословие. СПб., 1882; Сильвестр (Малеванский), еп. Опыт православного догматического богословия. К., 1885. 5 т.; Светлов П. Я., прот. Значение Креста в деле Христовом. К., 1893; Стацкий А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Серг. П., 1914². М., [1996]^р; Иларион (Троицкий), архим. Богословие и свобода Церкви: (О задачах освободительной войны в обл. богословия) // БВ. 1915. № 3. С. 98–134; он же. Вифлеем и Голгофа // Отдых христианина. 1916. № 12; Антоний (Храповицкий), митр. Догмат искупления // БВ. 1917. № 8/9. С. 155–167; № 10/12. С. 285–315; Булгаков С., прот. Агнец Божий. П., 1933; Флоровский Г., прот. Вост. Отцы V–VIII в.; он же. Вост. отцы IV в.; он же. Пути рус. богословия. П., 1937, 1988²; он же. *Cur Deus Homo?*: О причине Воплощения // Он же. Догмат и история. М., 1998. С. 151–164; он же. О смерти Крестной // Там же. С. 181–227; Гнедич П. В., свещ. Догмат искупления в рус. богосл. науке последнего

пятидесятилетия: Курс. соч. / МДА. Загорск, 1949. Ркп.; *Јустин (Поповић), архим.* Др. Православна философија истине. Догматика Православне Цркве. Кн. 2–3. Београд, 1978; *Давыденков О., свящ.* Догматическое богословие. М., 1997; *Фельми К. Х.* Введ. в совр. правосл. богословие: Пер. с нем. М., 1999. С. 71–78, 152–165; *Лосский В. Н.* Богословие и боговидение. М., 2000; *Мейендорф И., прот.* Иисус Христос в вост. и правосл. богословии. М., 2000; *он же.* Визант. богословие: Пер. с англ. М., 2001. С. 217–239; *он же.* Боговидение. М., 2003; *Глубоковский Н. Н.* Рус. богосл. наука в ее ист. развитии и новейшем состоянии. М., 2002. С. 6–19; *Евдокимов П. Н.* Православие: Пер. с фр. М., 2002. С. 199–203. *Шёнборн К.* Бог послал Сына Своего: Христология: Пер. с нем. М., 2002; *Василий (Кривошеин), архиеп.* Символические тексты в Правосл. Церкви. [Калуга], 2003. С. 70–73; Apollinarius von Laodicea und seine Schule: Texte u. Untersuch. / Hrsg. H. Lietzmann. Tüb., 1904, Hildesheim, 1970; *Lebon J.* Le monophysisme Sévérien. Leuven, 1909; *Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Tüb., 1909⁴; *Sandy W.* Christologies Ancient and Modern. Oxf., 1910; *Seeberg R.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Lpz.; Erlangen, 1933⁴. Bd. 4; Handbuch d. Dogmengeschichte: In 7 Fasc. / Hrsg. M. Schmaus et al. Freiburg, 1951; Das Konzil von Chalcedon: Geschichte und Gegenwart / Hrsg. A. Grillmeier, H. Bacht Fr./M.; Würzburg, 1951–1953; *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. L., 1960; *Helmer S.* Der Neuchalcedonismus. Bonn, 1962; *Cantalamesa R.* La cristologia di Tertulliano. Friburgo, 1962; *Norris R.* Manhood and Christ. Oxf., 1963; *Sellers R.* The Council of Chalcedon. L., 1961; *idem.* Two Ancient Christologies. L., 1964; *Pannenberg W.* Grundzüge der Christologie. Gütersloh, 1964; *Liébaert J.* Christologie. Freiburg, 1965; *Duquoc Ch.* Christologie: [En 2 vol.]. P., 1968–1972; *Pelikan J.* The Christian Tradition. Chicago; L., 1971. Vol. 1; *idem.* Jesus Christ. Zürich, 1986; *Frend W. H. C.* The Rise of the Monophysite Movement. Camb., 1972; *Kapp H.* Textbuch z. altkirchl. Christologie. Nukirchen-Vluyn, 1972; *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. L., 1975². Vol. 1; *idem.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Freiburg, 1979. Bd. 1; *Bouyer L.* Das Wort ist der Sohn. Einsiedeln, 1976; *Fouyas M.* The Person of Jesus Christ in the Decisions of the Ecumenical Councils. Addis Ababa, 1976; *Braun R.* Deus Christianorum. P., 1977²; *Gray Patrick T. R.* The Defense of Chalcedon in the East (451–553). Leiden, 1979; *Léthel F.-M.* Théologie de l'agonie du Christ. P., 1979; The Incarnation: Ecumenical Studies in the Nicene-Constantinopolitan Creeds / Ed. by Th. F. Torrance. Edinb., 1981; *Sesboué B.* Jésus-Christ dans la tradition de l'Église. P., 1982; *idem.* Jésus-Christ, l'unique médiateur. P., 1988–1991. T. 1: Problématique et lecture doctrinale. T. 2: Les récits du salut; *idem.* Histoire des Dogmes. T. 1: Le Dieu du salut. P., 1994; *Young F.* From Nicæa to Chalcedon. L., 1983; *Meyendorff J.* Creation in the History of Orthodox Theology // SVTQ, 1983. Vol. 27. P. 27–37; *Chesnut G.* Images of Christ. Minneapolis, 1984; After Chalcedon: Studies / Ed. C. Laga, J. Munitiz. Leuven, 1985; *Thunberg L.* Man and the Cosmos: The Vision of St. Maximus the Confessor. Crestwood (N. Y.), 1985; *Auer J.* Jesus Christus — Gottes und Mariæ «Sohn». Regensburg, 1986; *Herrin J.* The Formation of Christendom. Princeton, 1987; Christology after Chalcedon: [The Letters between Severus of Antioch and Sergius the Gramma-

rian] / Comp. I. Torrance. Norwich, 1988; *Grässer E.* An die Hebräer. T. 1: Hebr. 1–6. Zürich, 1990; *Staniloae D.* Orthodoxe Dogmatik. Zürich, 1990. Bd. 2; *idem.* The Experience of God. Brookline (Mass.), 1994. Vol. 1; *Oscáriz F. et al.* El Misterio de Jesucristo. Pamplona, 1991. 2004; *Kasper W.* Jesus der Christus. Mainz, 1992¹¹; *Ματσοῦκας Ν.* Δογματικὴ καὶ Συμβολικὴ θεολογία Β' ἐκθεσὴ τῆς ὀρθόδοξης πίστεως σὲ ἀντιπαράθεσιν μὲ τῆ δυτικῆ Χριστιανοσύνη. Θεσσαλονίκη, 1992; *Courth F.* Jesus Christus der Erlöser. Koblenz, 1993; *Φειδᾶς Β.* Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία. Τ. Α'. Ἀθήνα, 1995²; *Παπαδόπουλος Στ.* Πατρολογία. Ἀθήνα, 1997³; *Amato A.* Gesù il Signore. Bologna, 1999⁵; *Moutsoulas E. D.* The Incarnation of the Word and the Theosis of Man. Athens, 2000; *Louth A.* St. John Damascene. Oxf., 2002; The Incarnation: An Interdisciplinary Symp. on the Incarnation of the Son of God / Ed. by S. T. Davis e. a. Oxf., 2002; *Torrell J.-P.* Somme théologique: Le Verbe incarné: IIIa, guest. 1–2 / St. Thomas d'Aquin. P., 2002.

Гимнография. В. Сына Божия воспевается во многих гимнографических произведениях правосл. Церкви. В первую очередь это песнопения праздников, непосредственно посвященных В.: Благовещения Пресв. Богородицы и Рождества Христова. В. называется началом спасения, напр., в тропаре Благовещения: «Днесь спасения нашего главизна, и еже во вѣка тайнства явленіе». Из-за тесной связи темы В. с темой мариологии о В. часто говорится в *богородичнах*, особенно в *догматиках*. Песнопения подчеркивают неизменность божества в В.: «Неизмѣнный во образъ оць, образъ присносущіа егѡ, зракъ рава пріемлетъ», «еже во вѣкъ пребысть, егѡ сый истиненъ; и еже не вѣкъ прѣйтъ, человекъкъ бывъ человеколобіа ради» (Рождество Христово, 1-я стихира на «Господи, воззвах»), «Днесь воспріемлетъ вышелемъ съдѣщаго присну со оцѣмъ» (Рождество Христово, стихира по Пс 50), «Превѣчнаго и непостижимаго, соприсносущнаго невидимаго оцѡ, во оутробѣ плѡтски носіа еси вѣдѣ, едино и неслѣнное трѣцы бжствѡ» (Рождество Христово, седален по 2-й кафизме на утрне). Песнотворцы делают акцент на чудесном соединении несовместимого (в самом В. и в обстоятельствах этого события), напр.: «Въ вертѣпѣ вмѣщающася невмѣстимаго» (Рождество Христово, тропарь после 6-й паремии на вечерне), «Пеленами іакоже зѣменъ повивѣетса, иже съществѡмъ неприкосновенъ бгѡ», «въ іаслехъ возлежитъ, оутвердивый нѣса слѡвомъ въ началѣхъ» (канун Рождества Христова, Царские часы, тропарь на 9-м часе). 3-я стихира Рождества Христова на «Господи, воззвах» содержит цитату из Символа веры о В.: «Воплотивый са ѡ дха стѣгѡ, и ѡ прѡдѣы мрїи вочеловѣчнвыиса». Неизменность божественной природы Христа, а также другие догматы о В. (о двух природах и одной ипостаси Христа в В.) воспеваются в богородичнах-догматиках, напр.: «Тѡйже ѡ тебе чтыга прѡидѣ, неизреченнѡ воплощѣса, естествомъ бгѡ сый, и естествомъ бывъ члвчкъ насъ ради, не во двоѡ лицѣ раздѣлаемый, но

во двоѡ естествѣ неслѣтнѡ познаваемый» (догматик 6-го гласа); «Никакоже претерпѣвшаго измѣненіа, или смѣшеніа, или раздѣленіа, но о боѡ съществѣ свойство цѣло сохрѣншаго» (догматик 3-го гласа). О действительности В. говорится в гимнографических текстах, посвященных Страстям и Воскресению Христа, так как это имеет первостепенное значение для нашего спасения, напр.: «Ѣгда во грѡвѣ плѡтски хотѣ заключіася еси» (тропарь Великой субботы), «Кійждо оудъ стѣмъ твоѣмъ плѡти, безчестіе насъ ради претерпѣ» (Великая пятница, 2-я стихира на хвалитех). В песнопениях также часто отмечается непостижимость тайны В. для тварных существ, людей или ангелов: «Не оуразумѣша, какъ воплотіася еси, безплѡтнн твоѡ аггелн» (1-я стихира на хвалитех в воскресной службе 5-го гласа), «Не терпнтъ тайна испытаніа» (2-я стихира на хвалитех Рождества), «Ѣ какъ въ вышннхъ непостижимъ сый ѡ дѣы раждѣетса! имѣай престѡлъ нѣво, и подножіе зѣмлю, во оутробѣ вмѣщаѣетса» (Благовещение, стихира на «Слава, и ныне» на «Господи, воззвах»).

А. А. Лукашевич

«ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ И ПСИХОЛОГИИ», журнал Московского психологического общества. Основан по инициативе председателя об-ва Н. Я. Грота, издавался в 1889–1918 гг. с периодичностью 4–6 книг в год, всего вышло 142 книги (последняя в 1918). Издателем журнала первоначально был А. А. Абрикосов, к-рый в 1893 г. передал его в собственность Московского психологического об-ва. Тираж — ок. 1200 экз.

С 1898 г. на обложке «В. ф. и п.» появилась надпись: «При содействии Санкт-Петербургского философского общества», но это содействие было почти номинальным. В 1889–1893 гг. редактором журнала был Грот, в 1894–1895 гг. — Грот и Л. М. Лопатин, в 1896–1897 гг. — Лопатин и В. П. Преображенский. В 1898–1899 гг. на титуле журнала было написано: «Под редакцией В. П. Преображенского, при непосредственном содействии Н. Я. Грота, Л. М. Лопатина и кн. С. Н. Трубецкого и при ближайшем участии В. А. Гольцева, В. Н. Ивановского, Н. А. Иванцова, С. С. Корсакова, А. А. Токарского, Н. А. Умова»; в 1900–1905 гг. журнал выходил «под редакцией кн. С. Н. Трубецкого и Л. М. Лопатина, при ближайшем участии В. А. Гольцева, В. Н. Ивановского, Н. А. Иванцова, А. А. Токарского, Н. А. Умова». В 1905–1918 гг. журнал редактировал Лопатин.



В программной ст. «О задачах журнала» (1889. № 1. С. XIX) Грот писал, что рус. философия, «философия спасения мира от зла, его нравственного совершенствования, не будет ли именно нашей особой философией. От самой красоты мы ждем «спасения», от истины — также», т. о., журнал имел нравственно-просветительскую и религиозно-философскую направленность. В той же книге помещен «Обзор статей философского содержания в русских духовных журналах за первую половину 1889 г.» иером. *Антония (Храповицкого)*; в посл. митрополит Киевский). В дальнейшем печатались обзоры журналов «*Православное обозрение*», «*Вера и разум*».

Благодаря участию в издании таких философов, как Лопатин, Вл. С. Соловьёв, С. Н. Трубецкой и Е. Н. Трубецкой, «В. ф. и п.» стал первым «большим» философским журналом. В своих статьях эти авторы боролись с позитивизмом и материализмом. Лопатин опубликовал ст. «Теоретические основы сознательной нравственной жизни» (1890. Кн. 5) и мн. др., Соловьёв — «Красота в природе» (1889. Кн. 1), «Понятие о Боге (в защиту философии Спинозы)» (1897. Кн. 38), С. Трубецкой — «О природе человеческого сознания» (1889. Кн. 1; 1890. Кн. 3; 1891. Кн. 6, 7), «Основания идеализма» (1896. Кн. 31–35), «Религиозный идеал евреев» (1898. Кн. 44), Е. Трубецкой — «Философия христианской теократии в V в. Мирозерцание блаженного Августина в его генезисе» (1891. Кн. 9, 10; 1892. Кн. 13, 14), «Смысл жизни (Теодицея)» (1918. Кн. 141/142).

Отношения между философами и психологами экспериментального направления в журнале были напряженными. Философы считали статьи по психологии «обременительным балластом» для издания, и поэтому постепенно в журнале возрастало количество статей религиозно-философского содержания. Печатались профессора духовных академий, в т. ч. ректор МДА архим. Антоний (Храповицкий) («Как относится служение общественному благу к заботе о спасении своей собственной души» — 1892. Кн. 12), А. И. *Введенский* («Фулье и метафизика будущего» — 1891. Кн. 10; 1892. Кн. 11; «О задачах современной философии, в связи с вопросом о возможности и направлении филосо-

фии самобытно-русской» — 1893. Кн. 20), Н. П. *Гиляров-Платонов*, С. С. *Глаголев* («Вопрос о бессмертии души» — 1893. Кн. 19, 20), М. И. *Каринский*, В. О. *Ключевский*, А. С. *Лебедев* («Сковорода как богослов» — 1895. Кн. 27), Б. М. *Мелиоранский* («Философская сторона иконоборчества» — 1907. Кн. 87), И. В. *Попов* («Идея обожения в древневосточной Церкви» — 1909. Кн. 97; «Учение блаженного Августина о познании» — 1915. Кн. 129, 130, 132/133), П. В. *Тихомиров* и др.

В нач. XX в. публиковались статьи религ. мыслителей, группировавшихся вокруг изд-ва «Путь» (С. А. *Алексеев*. «В защиту чудесного» — 1903. Кн. 70; 1904. Кн. 71; «О любви к Богу и любви к ближним» — 1907. Кн. 86; Н. А. *Бердяев*. «Социализм как религия» — 1906. Кн. 85; «Происхождение зла и смысл истории» — 1908. Кн. 94, 95, «Вера и знание» — 1910. Кн. 102; С. Н. *Булгаков*. «Проблемы философии хозяйства» — 1910. Кн. 104, «Трансцендентальная проблема религии» — 1914. Кн. 124, 125, «Отрицательное богословие» — 1915. Кн. 126, 128, «О тварности» — 1915. Кн. 129; «Софийность твари (космоидея)» — 1916. Кн. 132, 133, В. Ф. *Эрн*. «Верховное постижение Платона» — 1917. Кн. 137/138).

В журнале печатались мн. др. философы и религ. мыслители: И. А. *Ильин* («Основное нравственное противоречие войны» — 1914. Кн. 125; «Логика Гегеля и ее религ. смысл» — 1916. Кн. 135), Н. О. *Лосский* («Обоснование мистического эмпиризма» — 1904. Кн. 72–75; 1905. Кн. 77–79; 1906. Кн. 85; «Идея бессмертия души как проблема теории знания» — 1910. Кн. 104), Н. Н. *Неплюев* («Христианская гармония духа» — 1896. Кн. 32), В. В. *Розанов* («Цель человеческой жизни» — 1892. Кн. 14–15), Л. Н. *Толстой* («К вопросу о свободе воли» — 1894. Кн. 21; «Что такое искусство?» — 1898. Кн. 40, 41) и др.

Ряд книг издания посвящен памяти умерших сотрудников: Гроту (1900. Кн. 51), Преображенскому (1900. Кн. 54), Соловьёву (1901. Кн. 56), С. Трубецкому (1906. Кн. 81).

Лит.: *Барам Д. Х.* К 100-летию ж. «Вопросы философии и психологии»: (Ист. обзор) // Ист.-филос. ежегодник—89. М., 1989. С. 104–110; *Чернов С. А.* Критицизм и мистицизм: (Обзор кантианства в ж. «Вопросы философии и психологии») // Кант и философия в России. М., 1994. С. 114–150; «Вопросы философии и психологии»: (Роспись содержа-

ния) // Исслед. по истории рус. мысли: Ежег. за 1998 г. / Под ред. М. А. Колерова. М., 1998. С. 427–523; *Емельянов Б. В., Куликов В. В.* Рус. философия на страницах рус. журналов: Библиогр. указ. Екатеринбург, 2001. Вып. 1.

С. М. Половинкин

ВОРБОЗО́МСКИЙ ЗОСИ́МОВ БЛАГОВЕ́ЩЕНИЯ ПРЭСВЕЯ́ТОЙ БОГОРО́ДИЦЫ МУЖСКОЙ МО-НАСТЫ́РЬ — см. *Зосимов Ворбозомский монастырь*.

ВО́РМССКИЙ КОНКОРДА́Т

[лат. *pax Wormatiensis*; нем. *Wormser Konkordat*], договор, заключенный 23 сент. 1122 г. в г. Вормс (Германия) между герм. имп. Генрихом V и герм. князьями, с одной стороны, и легатами папы Римского *Каллиста II* — с другой. В. к. касался вопроса *инвеституры* епископов и аббатов на территории *Римско-Германской империи*. Подтвержден *Латеранским I Собором* в 1123 г. Договор состоял из 2 документов, к-рые представляли собой взаимные обязательства сторон: имп. экземпляра «*Heinricianum*», оригинал к-рого находится в *Ватиканском секретном архиве* (Vat. A. A., Arm. I—XVIII, 62), и папского варианта «*Calixtinum*», сохранившегося в копии. Хотя формально срок договора был ограничен жизнью Генриха V, В. к. приобрел в посл. значении одного из главных документов, определявших положение католич. Церкви в Римско-Германской империи.

В. к. знаменовал собой завершение многолетнего противостояния рим. понтификов и герм. императоров, получившего в историографии название «борьба за инвеституру». Он был призван разрешить противоречие между требованиями канонического права о свободном, независимом от светских властей замещении епископских кафедр и нормами вассально-ленных отношений. В. к. разделил духовную и светскую инвеституры: духовная инвеститура «кольцом и посохом», знаменовавшая собой назначение на церковную должность и посвящение в сан, должна была осуществляться впредь только папой, а светская инвеститура посредством скипетра, означавшая введение во владение имперскими ленами, пожалованными епископской кафедре или аббатству, проводилась герм. императором.

Компромисс, к к-рому империя и папство пришли при заключении В. к., носил временный характер,





поскольку противостояние церковной и светской властей (*sacerdotium et regnum*) в лат. Церкви не прекратилось. Согласно В. к., герм. имп. Генрих V должен был вернуть рим. Церкви захваченные у нее земельные владения и права, отказывался от инвеституры «кольцом и посохом» и сохранял за собой только светскую инвеституру скипетром. Император обязался не препятствовать свободному проведению церковных выборов и рукоположений, не допускать *симонии* и насилия. Папе пришлось пойти на уступки, что способствовало сохранению светского влияния на Церковь: на территории Германского королевства (*regnum Teutonicum*) имперские епископы и аббаты избирались в присутствии императора или его представителей, в случае спорных выборов император имел право решающего голоса и должен был по совету прелатов избрать из 2 претендентов наиболее достойного. Папой было признано, что имперские прелаты находились в вассальной зависимости от императора и должны были нести соответствующие вассальные службы.

Необходимость компромисса, зафиксированного В. к., объяснялась тем, что высшие иерархи католич. Церкви с раннего средневековья обладали рядом светских функций и привилегий, источником к-рых считался светский государь. Именно он, осуществляя светскую, или феодальную, инвеституру, вручал епископу посредством скипетра (жезла) регалии (*regalia* – феодальные права собственности, правосудия и светского управления, связанные с держанием лена по имперскому праву), что влекло за собой выполнение вассальных повинностей и присяги на верность императору. Согласно В. к., в Германии светская инвеститура скипетром должна была осуществляться до церковного посвящения в сан, а в королевстве Бургундия (Арелат) и в Италии – через 6 месяцев после него, что превращало имп. инвеституру там в формальность. Поскольку Италия и Бургундия фактически изымались из сферы влияния императора, В. к., т. о., нанес сильный удар по системе *Имперской Церкви*. В Германии сохранение прямого влияния императора на посвящение епископов способствовало укреплению позиций не столько самого им-

ператора, сколько герм. князей, т. к. церковные капитулы и братия имперских мон-рей, избравшие епископов и аббатов, состояли из членов знатных родов. На практике возможности императоров влиять на церковные выборы определялись их отношениями с князьями.

В. к. ограничивал власть папы Римского над Имперской Церковью: папы признавали, что переданные Церкви владения и права не являются ее собственностью и при смене епископов на епископской кафедре или настоятелей в аббатстве требуется подтверждение передачи прав и владений со стороны государя. Такое оформление вассально-ленных отношений между императором и имперскими епископами и аббатами закрепило их превращение в ленников государя. По имперскому праву они стояли теперь в одном ряду со светскими князьями, в их владениях, так же как и во владениях светских князей, начались процессы формирования территориальных княжеств, что привело к возникновению в Германии больших церковных княжеств и определило особенности церковной организации в Германии вплоть до Нового времени.

Ист.: Pax Wormatiensis cum Callixto II // MGH. Const. Vol. 1. P. 159–161; Quellen zum Wormser Konkordat / Hrsg. v. W. Fritz. B., 1955. Лит.: *Hofmeister A.* Das Wormser Konkordat: Zum Streit um seine Bedeutung. Darmstadt, 1962; *Classen P.* Das Wormser Konkordat in der deutschen Verfassungsgeschichte // Investiturstreit und Reichsverfassung. Sigmaringen, 1973. S. 411–460; *Trautz F.* Zur Geltungsdauer des Wormser Konkordats in der Geschichtsschreibung seit dem 16. Jh. // FS H. Löwe. 1978. S. 600–625; *Minninger M.* Von Clermont zum Wormser Konkordat: Die Auseinandersetzungen um den Lehnsnexus zwischen König und Episkopat. Köln; W., 1978; *Берман Г. Дж.* Западная традиция права: Эпоха формирования: Пер. с англ. М., 1998. С. 104–105, 208; *Schimmelpfennig B.* König und Fürsten, Kaiser und Papst nach dem Wormser Konkordat. Münch., 1996.

О. С. Воскобойников,
Е. В. Казбекова

ВОРНОСКО́ВЫ, братья, резчики и реставраторы художественной резьбы по дереву. Происходили из семьи мастеров народного промысла дер. Кудрино Дмитровского у. Московской губ. Обучались у своего отца Василия Петровича (29.02.1876, дер. Кудрино – 4.02.1940, Москва), мастера абрамцево-кудринской резьбы, создавшего своеобразный стиль орнаментальной плоскорельефной резьбы с пласти-

ческой разработкой растительных, геометрических и др. декоративных мотивов по углубленному фону с полированной поверхностью изделия. Метод отца унаследовали его сыновья, из к-рых Сергей (18.10.1902, дер. Кудрино – 1968, там же), Петр (4.12.1911, дер. Кудрино – 5.05.1973, Москва), Василий (13.04.1913, дер. Кудрино – 8.12.1967, Москва) и Михаил (11.02.1915, дер. Кудрино – 5.07.1982, Москва) работали после 1947 г. в области церковного декоративно-прикладного искусства.

В 30-х гг. XX в. В. изготавливали резные бытовые предметы: блюда, шкатулки, ларцы, панно, вазы. Принимали участие в создании образцов резного архитектурного декора и деталей интерьера для станций Московского метрополитена, павильонов ВСХВ 1939 г., портала из 3 панно «Охрана границ СССР» по заказу Комитета по делам искусств при Совнаркоме СССР (ныне частично в СПГИАХМЗ). В 1940 г. в ГТГ состоялась персональная выставка работ В.; нек-рые произведения были переданы в СПГИАХМЗ и ВМДПИ.

С 1947 г. В. работали по заказам приходов храмов Московской Патриархии. В 1947–1948 гг. ими были изготовлены сень и рака для мощей свт. Алексия, митр. Московского, в кафедральном Богоявленском Елоховском соборе в Москве. Выполненная резчиками по проекту М. Е. Губонина позолоченная сень 5-метровой высоты до наст. времени располагается над металлической ракой с мощами свт. Алексия; деревянная рака работы В. перенесена в кон. 40-х гг. XX в. в Серапионову палату Троице-Сергиевой лавры. В 1948 г. В. была изготовлена из кипариса модель сени и раки, преподнесенная ими Патриарху Московскому и всея Руси Алексию I, к-рый в 1953 г. распорядился передать ее в патриаршие покои лавры.

В 40–50-х гг. В. работали над созданием деталей церковных интерьеров и утвари: киотов, престолов, жертвенников, аналоев, архиерейских кресел, канунов, дарохранительниц, паникадил, клиросов и т. д. Михаилом, Сергеем и Василием было создано более 20 изделий для оформления интерьера ц. во имя свт. Николая на Рогожском кладбище в Москве, предметы для Успенского собора в г. Дмитрове; Михаил





работал для церквей свт. Николая в Кузнецях в Москве и Спаса Всемилостивого в г. Солнечногорске. В 1956–1957 гг. Михаил и Василий сделали ряд предметов для убранства малого собора Донского мон-ря, в т. ч. большой киот над гробницей св. *Тихона*, Патриарха Московского и всея Руси. Их изделия, выполненные в традиц. для московских храмов кон. XVIII – 1-й пол. XIX в. манере, искусно сочетали позолоченную резьбу с полированными поверхностями фона белого цвета.

В послевоенные годы В. реставрировали предметы интерьеров храмов *Москвы* и *Московской* епархии. В 1946 г. Михаил, Сергей и Василий были приглашены для реставрации иконостасов и киотов ц. в честь иконы Богородицы «Всех скорбящих Радость» на Б. Ордынке. Позднее Михаил и Петр работали в церквях в честь иконы Богородицы «Всех скорбящих Радость» на Калитниковском кладбище и Всех святых во Всехсвятском (близ станции метро «Сокол»). Михаил участвовал в реставрации деревянной резьбы в церквях: Успения Пресв. Богородицы Новодевичьего мон-ря, Покрова Пресв. Богородицы в МДА, Ризположения на Донской ул., Крестовоздвижения в с. Татаринцево Московской обл. и Троицком соборе в Подольске; Петр – в московских храмах апостолов Петра и Павла на Солдатской ул., Воскресения Христова в Сокольниках, храмов в Коломне.

С 1966 г. Михаил стал трудиться реставратором во Всесоюзном производственном научно-реставрационном комбинате Мин-ва культуры СССР; принимал участие в восстановлении пространственной позолоченной резьбы иконостасов работы мастеров XVII в. церквей Св. Троицы в Троице-Лыкове и Покрова Пресв. Богородицы в Филях. Он также был привлечен к реставрации мебели в санатории «Узкое» (бывш. усадьба П. Н. Трубецкого) и в музее В. М. Васнецова в Москве, участвовал в восстановлении резного декора интерьеров зданий Московского Кремля. Последней крупной реставрационной работой Михаила на рубеже 70–80-х гг. было восстановление резного позолоченного декора т. н. Золотых комнат дома Демидова в Гороховском пер. в Москве (ныне здание Московского гос. университета геодезии и картографии). Во

многих работах ему помогали дочь Раиса (род. 17.05.1947) и сын Николай (род. 6.08.1957).

Ист.: *Губонин М. Е.* Биограф. схема в связи с событиями церк. жизни. Т. 3: (1923–1965): Р. ^{кн.} // Арх. С. А. Беляева; Альбом фотографий авторских произв. церк.-прикладного искусства братьев Ворносковых, 1947–1957 гг. // Арх. Р. М. Ворносковой.

Лит.: *Соболевский Н. Д.* Худож. промыслы Подмоск. М., 1948. С. 57–59; Нар. искусство: Кат. экспозиции рус. нар. творчества Загорского музея-заповедника. Загорск, 1957. С. 41–42; Художники народов СССР: Биобиблиогр. слов. М., 1972. С. 336–337; *Рогов А. П.* Птицы на ветках // *Он же.* Алые кони: Сб. ст. М., 1992. С. 352–395.

В. А. Любартович

ВОРОБКЕВИЧ Исидор Иоаннович (5.05.1836, Черновицы, ныне Черновцы, Украина – 18.09.1903, там же), прот., укр. писатель, композитор, педагог, фольклорист, дирижер. Род. в семье священника. По окончании гимназии (1855) поступил в Черновицкую ДС, где участвовал в хоровом и лит. кружках, самостоятельно изучал гармонию, контрапункт, инструментовку (по учебникам З. В. Дена, А. Рейхи), анализировал произведения И. С. Баха, Й. Гайдна. В 1861 г. окончил семинарию, был рукоположен во иерея, служил в правосл. церквях сел Давыдены и Руська-Молдовица. В 1865 г. на основе местного муз. фольклора написал работу «Наша народна пісня». В 1867 г. возвратился в Черновицы, преподавал хоровое пение в диаконской школе, в ДС и гимназии; принимал активное участие в муз. и лит. жизни Буковинского края. В 1868 г. поступил в Венскую консерваторию, где изучал гармонию и основы композиции у известного теоретика Ф. Кренна и получил диплом регента и учителя пения. С 1869 г. жил на Буковине.

В 70–90-х гг. В. был одним из активных членов и председателем культурно-просветительского об-ва «Руська бесіда», инициатором создания и почетным членом студенческого об-ва «Союз», организатором и председателем «Руського литературно-драматического общества», редактором и издателем укр. периодических изданий. В 1875–1901 гг. В. – профессор теологического фак-та Черновицкого ун-та. Занимался просветительской деятельностью, выступал с лекциями как музыковед, писал научные работы («Учебник гармонії», очерки

«Наши композиторы» о творчестве М. И. Глинки, М. М. Вербицкого и др.). С 1870 г. издавал в Черновицах и Вене «Співаники» для детей – учебные пособия для укр. народных школ Буковины и Галиции, способствовавшие популяризации укр. народной песни среди молодежи. Под рук. В. и на его произведениях воспитывались композитор и музыковед Е. Мандычевский, композитор и фольклорист П. И. Бажанский, один из основоположников румын. национальной музыки, Ч. Порумбеску, и др. Деятельность В. органично вписывается в широкое культурно-просветительское движение на Зап. Украине во 2-й пол. XIX в., активную роль в к-ром играли священники, осуществлявшие руководство организационно-воспитательной, педагогической, творческой работой в народных школах, на учебных курсах, в хоровых кружках и любительских театрах. В репертуар любительских коллективов входили пьесы на историко-патриотические и дидактические темы, песни в хоровом исполнении. Хоры народных школ могли принимать участие в праздничных богослужениях.

Творческое наследие В. объемно и разнообразно: ок. 1000 лит. произведений (поэмы, стихотворения, исторические драмы, новеллы), более 600 муз. композиций различных жанров, в т. ч. 400 хоровых сочинений (из них 250 на собственные тексты под псевдонимом Данило Млака), 20 вокальных ансамблей, более 40 романсов и песен для голоса с фортепиано, 26 музыкально-драматических произведений (В. был одним из первых создателей укр. оперетты), музыка для 14 пьес др. авторов, ряд инструментальных произведений. Много вокальных произведений создано им на слова укр. поэтов Т. Шевченко, Ю. Федьковича, И. Франко, Я. Головацкого, М. Шашкевича.

Духовно-муз. творчество В. включает неск. циклов литургии (на церковнослав., румын., греч. языках), отд. неизменяемые и праздничные песнопения, хоры на стихи псалмов (в частности, для исполнения их в составе кафизм, номера к-рых отмечены В. в ркп.). «Литургия» В. для детского хора (1877) была одобрена архиепископской консисторией в 1879 г. «к обучению в народных школах, якоже и к пению во церквях епархиальных» (ИЛ НАНУ. Ф. 123.





№ 74). Нек-рые сочинения были созданы В. по случаю памятных дат, общественных событий, торжеств (посещение Черновицкой ДС священноначалием или коронованными особами и др. лицами), заупокойных треб. Им также был сочинен ряд песен, хоры на стихи псалмов на церковнослав. и румын. языках, песнопения мессы на лат. языке и др.

Преобладающая часть духовных произведений В. предназначена для 4-голосного муж. хора, состав к-рого типичен для семинарий (согласно обозначению В., это 1-й и 2-й басы и 1-й и 2-й тенора), меньшая часть — для смешанного 3- или 4-голосного хора. Хоровой стиль В. близок, по мнению исследователей, к стилю композиторов перемышльской школы (Вербицкий, И. А. *Лавровский* и др.). Тональные планы циклов разнообразны, песнопения одного цикла часто написаны в родственных тональностях, при этом рядом с названием цикла (если таковое присутствует) ведущая тональность часто не обозначена. Фактура хоров В. опирается на движение вертикальными созвучиями переменного состава (аккорды, интервалы, унисоны). В начале произведений или их разделов В. часто использует одноголосное или узкообъемное звучание (тенора и басы в унисон или терцию), что связано с устной народной укр. традицией церковного «простопения». Мелодические линии нередко имеют выразительный звуковысотный-ритмический рельеф, близкий в большей степени к рельефу народной песни, чем традиционных церковных напевов. В разрывании хоровой ткани возможны задержание тона в одном голосе, имитационные переключки голосов, охват 4 голосами значительного высотного диапазона. Сложное полифоническое письмо стилю В. не присуще; степень технической сложности соответствует уровню руководимых В. семинарского и любительских хоров. Выразительность (нередко экспрессивность) мелодики, опора на традиц. фактуру способствовали широкой известности сочинений В. на Зап. Украине (не только на Буковине) в его время. Духовное хоровое творчество В. в отличие от светского не исследовано, рукописи рассредоточены в фондах различных архивов, большая часть — в Ин-те лит-ры им. Т. Г. Шевченко НАНУ (Ф. 123).

Арх.: Ин-т лит-ры им. Т. Г. Шевченко НАНУ (Киев). Ф. 123. № 607/XI, 607/XII (дневник Воробкевича).

Муз. соч.: Арх.: ОР Ин-та лит-ры им. Т. Г. Шевченко НАНУ. Ф. 123. № 56–62, 74, 75, 79, 89; На церковнослав. тексты: Литургия свт. Иоанна Златоустого: F-dur [и др. тональности]. 1869; G-dur. 1868; C-dur. 1869; F-dur [и др.]. 1869; C-dur [и др.]. 1870 (№ 59); D-dur [и др.]. 1889 (№ 62); C-dur [поголосники]. 1886 (№ 75); A-dur для смеш. хора. 1889; C-dur. 1886 (№ 89); Напевы из Божественной литургии св. Иоанна Златоустого, уложенны для школ народных... 1877 г.: Для 3-голосного хора. G-dur. 1872 (№ 74); «Русска[я] литургия». F-dur [и др.]. 1869 (№ 59); Литургия свт. Василия Великого В-до. 1868 (№ 59); «Жезл силы» (Пс 109. 2), «Ты иерей вовек» (Пс 109. 4) Es-dur. 1888; «Се, что добро» (Пс 132) G-dur. 1893; «Блажен муж» (Пс 1) B-dur: Для торжества 50-летнего священства митрополита кир Сильвестра. 1893 (№ 57); Пс 67. 20, 85 [отд. стихи]; Для 4-голосного хора. 1868 (№ 58); Пс 90, 95, 134, 91 [отд. стихи]. 1869; «Господи, силою Твоею» (Пс 20). 1880; «Сей день, его же сотвори Господь» (Пс 117. 24), «Крепосте моя» (Пс 117. 14) C-dur. 1885 (№ 79); «Имже образом» (Пс 41. 2) D-dur. 1887; «Человек, яко трава» (Пс 102. 15), «Помяну, яко персть» (Пс 102. 14, надгробное). 1888; «На реках вавилонских» (Пс 136) E-dur. 1889; «Жезл силы» (Пс 109. 2, 3, 4) и др. Es-dur. 1889 (№ 89).

На евр. тексты: [Псалмы.] 1884 (№ 79). На греч. тексты: Литургия свт. Иоанна Златоуста: A-dur [и др.]. 1868 (№ 59); e-moll, G-dur [и др.]. 1883 (№ 79).

На румын. тексты: Литургия: A-dur. 1886; A-dur. 1889; B-dur [и др.]. 1885; C-dur, G-dur. 1868; Es-dur. 1869; G-dur [и др.]. 1867–1868; F-dur [и др.]. 1869; B-dur. 1869 (№ 59); C-dur [нартитур, поголосники]. 1865; E-dur [и др.]. 1890 (№ 57); D-dur. 1870; D-dur. 1871; C-dur. 1870; F-dur: Для 3-голосного детского хора. 1871 (№ 61); B-dur [поголосники]. 1879 (№ 75); g-moll [и др.]. 1882 (№ 79); A-dur. 1889; A-dur. 1889; C-dur, G-dur [и др.]. 1887; c-moll [и др.]. 1885 (№ 89).

На лат. тексты: Песнопения ординария мессы и оффертория (Sanctus, Gloria и др.): 1871 (№ 61); 1870 (№ 59).

Изд.: «Святый Боже» (C-dur), «Иже херувими» (C-dur), «Яко да Царя» (C-dur), «Многая літа» № 7 (A-dur), № 9 (D-dur) / Перелож. для смеш. хора А. Кушниренко // *Воробкевич С. Хорові твори*. К., 1996. Вип. 1. С. 128–140; «Святый Боже» (C-dur), Херувимська (F-dur), «Отця і Сина» (F-dur), «Милість миру» (F-dur), «Свят, свят» (F-dur), «Тебе оспівуємо» (G-dur), «Отче наш» (B-dur), «Єдин свят» (C-dur), «Хваліте Господа» (e-moll), «Нехай сповняться уста наші» (e-moll), «Буде ім'я Господнє» (C-dur), «Слава Отцю і Сину» (B-dur), «Христос воскрес» (C-dur) для муж. хора, «Христос воскрес» (G-dur) для смеш. хора // *Воробкевич С. Хорові твори / Под ред. А. Кушниренко*. Чернівці, 2003. Вип. 2. С. 84–108; [Духовные песни для детей]: «Величайте Бога», «Бог все знає», Молитва до св. отця Миколая // Там же. С. 111–113.

Соч.: Наши композитори // Родимий листок. Черновці, 1879. № 2–3, 11–12.

Лит.: *Білинська М.* Сидір Воробкевич. К., 1982; *Демочко К.* Музична Буковина. К., 1990. С. 19–22; *Кирейко В.* Повернення С. Воробкевича // *Музика*. К., 1997. № 2. С. 27; *Процик С.* Просвітницька діяльність С. Вороб-

кевича // *Втілення ідей нац. відродження*: Зб. Чернівці; Дрогобич, 1997. С. 25–32; *Погребенник Ф. П.* Воробкевич С. І. [Опис архиву] // *Путівник по фондах відділу рукописів Інституту Літератури ім. Т. Г. Шевченка НАНУ*. К., 1999. С. 92–95; *Кушниренко А.* Сидір Воробкевич і сучасність // *Музикознавство України*: Зб. наук. праць Академії мистецтв України. К., 2001. С. 113–117.

А. Н. Кушниренко, Е. Ю. Шевчук

ВОРОБЬЁВ Владимир Николаевич (род. 28.03.1941, Москва), прот., ректор *Православного Свято-Тихоновского гуманитарного ун-та* (ПСТГУ). Отец В. преподавал на философском фак-те МГУ, дед — прот. Владимир Воробьёв — был благочинным, настоятелем московского храма свт. Николая в Плотниках на Арбате. В 1959–1965 гг. В. учился на физическом фак-те МГУ. В 1973 г. получил ученую степень канд. физико-математических наук, был принят на работу в Вычислительный центр АН СССР.

В 1978 г. В. поступил в МДС, к-рую заочно окончил в 1980 г., в 1982 г. окончил МДА. 18 марта 1979 г. был рукоположен во диакона, 30 апр. — во иерея. Служил в храме Казанской иконы Божией Матери в Коломенском, затем в Никольской ц. у Преображенского кладбища. В 1984 г. переведен в Успенский храм в Вешняках, в 1990 г. — в храм свт. Николая Чудотворца в Кузнецках, в 1997 г. назначен настоятелем Николо-Кузнецкой ц. и приписного к ней храма Живоначальной Троицы в Вишняках, к-рый был открыт и восстановлен под рук. В.

В окт. 1990 г. В. участвовал в создании братства во имя Всемилоутивного Спаса (см. в ст. *Братства православные*), со временем превратившегося в одно из крупнейших братств в России (в 1994 опекало 14 храмов, из к-рых 13 восстанавливались). Стал духовником братства. Под рук. В. были созданы правосл. общеобразовательная и воскресная школы, детские лагеря, столовая для бедных, книжный магазин «Православное слово».

В кон. 80-х гг. вместе с др. священниками В. организовал правосл. лекторий. В янв. 1991 г. на основе лектория открылись богословско-катехизаторские курсы, в мае того же года ректором курсов был избран В. По его инициативе и по благословению Святейшего Патриарха *Алексия II* курсы в 1992 г. были преобразованы в Православный Свято-



Тихоновский богословский ин-т (ПСТБИ, с 2004 ПСТГУ). В. стал его первым ректором, в 1997 г. удостоен звания профессора. В ун-те читает лекции по предметам «введение в литургическое предание Православной Церкви» и «пастырское богословие». Под рук. В. в ПСТБИ был разработан гос. образовательный поликонфессиональный стандарт по теологии, ставший основой для открытия специальности «теология» в гос. классификаторе и создания теологических фак-тов и отд-ний в гос. вузах.

В. является одним из организаторов изучения истории Русской Церкви в XX в. Возглавляет в ПСТГУ Отдел новейшей истории РПЦ, к-рый проводит большую работу по сбору материалов о гонениях на правосл. Церковь в России в 20–40-х гг. XX в. и издает научную серию «Материалы по новейшей истории РПЦ» (с 1994). В 1998 г. В. вошел в синодальную Комиссию по канонизации святых, активно участвовал в подготовке масштабной канонизации новомучеников и исповедников Российских на *Архирейском юбилейном Соборе РПЦ 2000 г.*

В. является зам. председателя *Учебного комитета* при Свящ. Синоде, членом синодальной *Богословской комиссии*, *Издательского совета МП*, научно-редакционного совета по изданию «Православной энциклопедии», др. церковных и светских научно-образовательных объединений и орг-ций. Награжден орденом свт. Иннокентия, митр. Московского, 3-й степени (2001).

В.— автор мн. работ по новейшей истории РПЦ, литургическому преданию Церкви, пастырскому богословию.

Соч.: Совр. проблемы пастырского служения // Вестн. пастырского семинара. 1996. № 1. С. 10–15; Правосл. учение о браке // Правосл. беседа. 1996. № 5. С. 9–14; Покаяние. Исповедь. Духовное руководство. М., 1997; Перспективы высш. правосл. школы // РЧ, 5-е. М., 1997. С. 57–67; Особенности докт-тов следственных дел 20–40-х гг. // ЕЖБК, 1997. М., 1997. С. 163–166; Память о новомучениках и новейшая история РПЦ // Там же, 1998. М., 1998. С. 182–186; Нек-рые пробл. богосл.-ист. науки и церк. жизни в России накануне 2000-летия Рождества Христова // Там же, 2000. М., 2000. С. 257–267; Пастырское служение в РПЦ, XX в. // ПЭ. Т.: РПЦ, М., 2000. С. 295–304; Нек-рые пробл. канонизации святых сегодня // ЕЖБК, 2002. М., 2002. С. 156–162; Религ. образование в совр. России // Религия и школа в совр. России: Док-ты. Мат-лы. Выступления. Мат-лы

конф. «Взаимодействие гос-ва и религ. объединений в сфере образования» (Москва, 10–11 окт. 2002 г.). М., 2003. С. 89–107; Иером. Павел (Троицкий): Жизнеописание. М., 2003.

ВОРОБЬЁВ Максим Никифорович (6.08.1787, Псков — 29.08.1855, С.-Петербург), художник-пейзажист романтического направления. Происходил из семьи унтер-офицера, переведенного на службу в АХ. В 1798–1809 гг. обучался в АХ в архитектурном классе Ж. Тома де Тона и классе пейзажной живописи у Ф. Я. Алексеева и М. М. Иванова; за работу «Вид новостроящейся церкви Казанской Богоматери с околичностями» (1809, ГРМ) награжден 2-й золотой медалью, получил аттестат 1-й степени и звание личного дворянина.

В 1810–1812 гг. совместно с Алексеевым совершил путешествие по России для фиксации видов городов и местностей (Москва, Орёл, Воронеж). В 1813–1814 гг. в качестве художника при Главной квартире рус. армии в период европ. похода побывал в Германии и Франции; следствием поездки стала картина «Торжественное молебствие, совершенное русским духовенством в Париже на площади Людовика XV» (1814, место хранения неизв.), за создание к-рой В. получил звание академика. В 1815 г. назначен преподавателем архитектуры и перспективы при живописном классе Алексеева. В 1817 г. направлен в Москву для фиксации церемонии бракосочетания вел. кн. Николая Павловича, а также видов столицы («Вид теремов и церкви Спаса на Бору» (1817), «Вид Московского Кремля со стороны Устьинского моста» (1818, ГТГ), «Вид Московского Кремля со стороны Каменного моста» (1818, ГРМ)).

В 1820–1821 гг. по заданию правительства В. совершил путешествие по Ближ. Востоку. Причиной поездки явилось решение вел. кн. Николая Павловича о помощи в восстановлении Новоиерусалимского мон-ря, для чего требовались точные виды и чертежи храма Гроба Господня в Иерусалиме. Особенности рус.-тур. отношений в 1-й четв. XIX в. не позволили предпринять офиц. экспедицию, и поэтому была организована частная поездка В. для изучения христ. памятников в Палестине. Художник был подробно проинструктирован президентом АХ



«Храм Вознесения Господня на Елеонской горе».

Худож. М. Н. Воробьёв. 1820 г.

А. Н. Олениным о том, на что следовало обращать внимание во время поездки. Из К-поля вместе с секретарем рус. посольства Д. В. Дашковым В. отплыл на корабле в Палестину, посетил Тенедос, Смирну, Яффу; во время путешествия В. делал рисунки городов и храмов (в т. ч. Софии К-польской и ее интерьера), зарисовки развалин древних памятников, высеченных на каменных плитах узоров и надписей (акварели и сепии с видами К-поля хранятся в ГТГ и ГРМ). За 3 недели пребывания в Иерусалиме он измерил все важнейшие христ. святыни, под предлогом совершения молитв оставаясь в храмах на ночь, и выполнил их чертежи. В. оформил серию из 11 рисунков храма Воскресения Господня, куда вошли план и 3 разреза храма (в т. ч. иконостас и кувуклий со всеми деталями украшений), план самого св. Гроба Господня, перспективные виды экстерьера и интерьера храма, вид придела на Голгофе (изданы В. в качестве гравированного альбома); указал количество икон и лампад, находившихся в отдельных частях храма и принадлежавших разным конфессиям, 2 вида гробниц пророков, общий вид Иерусалима. Во время путешествия по Палестине В. сделал также рисунки Гефсимании, храма Рождества Христова в Вифлееме и самого города, храма на горе Елеонской, мон-рей прор. Илии, прп. Герасима на Иордане, лавры св. Саввы, виды Мёртвого м. Обратный путь В. проделал с остановками на Кипре, на о-вах Родос и Самос, где зарисовал руины храма Юноны. Во время поездки В. вел записи. По возвращении в С.-Петербург в 1821 г. В. представил ок. 90 отделанных рисунков и чертежей, по к-рым он



создал картины «Вход в храм Воскресения Христова в Иерусалиме» (1822, ГРМ), «Внутренность придела Голгофы в храме Воскресения» (1824, ГЭ), «Пещера Рождества Христова в Вифлееме» (1833, Псковский музей-заповедник) и др. За палестинские работы В. был награжден орденом св. Анны 3-й степени и пожизненным пенсионом 2 тыс. р. В 1823 г. В. стал профессором за картины «Вход в храм Воскресения Христова в Иерусалиме» и «Вид С.-Петербурга лунной ночью» (нач. 20-х гг. XIX в.); в 1827 г. — советником АХ по перспективной живописи. С 1824 г. работы В. регулярно экспонировались на академических выставках.

В 1828 г. В. присутствовал при ведении военных действий против Турции, при взятии тур. крепости Варны. Рисунки этого периода послужили созданию батальных полотен «Взрыв г. Варны» (1828, Тюменская обл. картинная галерея), «Вид близ Варны на берегу Черного моря» (1832, ГТГ) и др. За участие в тур. кампании В. был награжден серебряной медалью на Георгиевской ленте; в 1831 г. получил звание профессора 3-й степени. В 1841 г. был пожалован орденом св. Владимира 4-й степени; в 1843 г. за выслугу лет в звании профессора произведен в заслуженного профессора; в 1845 г. награжден орденом св. Анны 2-й степени. В 1844–1845 гг. совершил поездку по Италии («Закат в Риме», 1851, Тверская обл. картинная галерея).

Среди учеников В. — такие художники (всего более 110), как М. И. Лебедев, И. К. Айвазовский, А. П. Боголюбов, Г. Г. и Н. Г. Чернецовы, К. И. Рабус, Л. Ф. Лагорио и др. Похоронен на Смоленском кладбище в С.-Петербурге.

Лит.: Рус. художник, совершивший путешествие к св. местам // Отеч. зап. 1822. Ч. 2. С. 244–248; *Дашков Д. Б.* Рус. паломники в Иерусалиме // Сев. цветы. 1826. С. 214–283; *Рамазанов Н. А.* Мат-лы для истории художеств в России. М., 1863. Кн. 1. С. 21–33; *Петров П. Н.* М. Н. Воробьев и его школа // Вестн. изящных искусств. СПб., 1888. Т. 6. Вып. 14. С. 279–332; *Смирнов Г. В.* М. Н. Воробьев. М.; Л., 1950; *Федоров-Давыдов А. А.* Молодой М. Воробьев // Вопр. изобраз. искусства. М., 1961. С. 136–163; *Пилитенко В. Н.* М. Н. Воробьев и его роль в развитии рус. пейзажа // Проблемы развития рус. искусства. Л., 1981. Вып. 14. С. 67–73; Художники народов СССР, XI–XX вв.: Биобиблиогр. словарь. СПб., 2002. Т. 2. С. 339, 340 [Библиогр.].

Е. Э. Спрингис

ВОРОНЬЕВ Иван Ефимович [наст. фам. Черкасов Никита Петрович] (1895–193(?)), основатель первой общины *христиан евангельской веры* («воронаевцев»), одного из направлений пятидесятничества на территории СНГ.

Род. в казацкой семье в Оренбургской губ. Во время прохождения воинской службы в Ташкенте в 1907 г. стал членом баптистской общины. В 1908 г. из-за нежелания по религ. соображениям служить в казачьих войсках поменял фамилию Черкасов на В. В 1912 г. В. с женой Екатериной и 2 детьми эмигрировал в США и поселился в Сан-Франциско; через 2 года стал пастором рус. баптистской общины в Сиэтле; в 1915 г. переехал в Нью-Йорк, где познакомился с семьей амер. пятидесятников и вскоре присоединился к пятидесятнической общине. В 1919 г. он организовал в Нью-Йорке собственную общину, в к-рую вошли пятидесятники и 19 баптистов-эмигрантов из России, Украины и Польши. 15 июля 1920 г. В. с семьей и группой единоверцев отправились в Россию (через Болгарию и Турцию) как миссионеры амер. пятидесятнического объединения *Ассамблеи Бога*.

В авг. 1921 г. В. и В. Р. Колтович прибыли в Одессу. В. посещал молитвенные собрания баптистов и, выдавая себя за баптистского проповедника, распространял пятидесятническую доктрину. Девизом В. были слова: «Разобьем баптистов и плотских евангелистов!» 12 нояб. 1921 г. состоялось первое офиц. собрание общины христиан евангельской веры (ХЕВ), большинство в к-рой составляли бывшие баптисты. В 1922 г. община, руководимая В., была официально зарегистрирована под названием «Одесская община христиан евангельской веры», ставшая дочерней орг-цией амер. Ассамблеи Бога. В 1924 г. в Одессе В. созвал 1-й областной съезд ХЕВ, на к-ром был основан «Одесский областной союз христиан евангельской веры»; к этому времени общины «воронаевцев» появились почти во всех областях Украины, а также в Ташкенте, на Урале и в Сибири. 2–4 сент. 1925 г. по инициативе В. был созван 2-й областной съезд ХЕВ в Одессе, на к-ром присутствовали 36 делегатов от 24 церквей и 17 гостей. Съезд принял резолюции о вероучении, о молитвенных собра-

ниях сестер, о праздновании христ. праздников, об отношении к др. церквам, о браке и разводах, о рукоположении и по ряду др. вопросов. В 1926 г. В. издал «Краткое вероучение христиан евангельской веры», в том же году на Первом Всеукраинском съезде ХЕВ (Одесса, 21–23 сент. 1926) его избрали председателем Всеукраинского Союза ХЕВ, численность к-рого составляла более 15 тыс. чел. (250 общин), одесская община насчитывала 400 чел. В 1927 г. на Втором Всеукраинском съезде ХЕВ приняты постановление о переносе центра движения в Москву. К этому времени в одесской общине было уже 500 членов, а на Украине действовали более 350 пятидесятнических церквей, объединявших ок. 17 тыс. членов. В кон. 1928 г. В. начал проповедовать учение о 3 видах крещения: водой, Св. Духом и страданиями за дело Христа. Печатный орган ХЕВ ж. «Евангелист» постоянно писал о необходимости «покорно нести крест терпения, воздержания и унижения». В 1929 г., после принятия постановления ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях», Союз ХЕВ был лишен регистрации, а его деятельность была запрещена. В 1930 г. вместе со своими соратниками В. был арестован и отправлен в один из сибир. лагерей. Достоверной информации о пребывании В. в лагере и о его смерти в наст. время не существует. Жена В. была сослана в Ср. Азию, а затем эмигрировала в США.

Е. С. Сперанская

ВОРОНЕЖСКАЯ И БОРИСОГЛЕБСКАЯ ЕПАРХИЯ РПЦ, учреждена 27 нояб. 1681 г., выделена из Рязанской и Белгородской епархий (см. *Курская и Рильская епархия*). С 1696 г. Воронежская и Азовская, в 1704–1788 гг. Воронежская и Елецкая, в 1788–1794 гг. Воронежская, в 1795–1829 гг. Воронежская и Черкасская, в 1829–1943 гг. Воронежская и Задонская, в 1944–1954 гг. Воронежская и Острогожская, в 1954–2003 гг. Воронежская и Липецкая, с 7 мая 2003 г. Воронежская и Борисоглебская. Границы епархии совпадают с границами *Воронежской области*. Кафедральный город — Воронеж. Кафедральный собор — в честь Покрова Пресв. Богородицы. Правящий архиерей — митр. *Сергий (Фомин)*; с 30 мая 2003). Епархия





Кафедральный собор
в честь Покрова Пресв. Богородицы
в Воронеже. 1791–1792 (колокольня),
1833–1841 гг. Фотография.
Кон. XX в.

разделена на 14 благочиннических округов: 2 Воронежских, Борисоглебский, Бобровский, Каширский, Лискинский, Новохопёрский, Острогожский, Павловский, Рамонский, Репьёвский, Россошанский, Семилукский и Эргильский.

К 1 янв. 2005 г. в В. е. действовали 270 приходов, 5 мон-рей (2 муж., 3 жен.). В клире состояли 267 священнослужителей (231 священник, 36 диаконов).

Территория. Первоначально в В. е. вошли города Воронеж, Елец, Костёнок и Орлов (из Рязанской епархии), Урыв, Коротояк и Землянк (из Белгородской епархии). После завоевания в 1696 г. Азова границы В. е. отодвинулись на юг до Азовского м., на ее территории оказались новопостроенные города Таганрог и Павловская крепость (совр. г. Павловск Воронежской обл.). В результате территориального спора с Рязанским архиереем, к-рый был разрешен царем *Петром I Алексеевичем* в 1699 г. в пользу В. е., к ней были присоединены города Усмань, Демшинск, Белоколодск и с. Мокрый Боерак. Впосл. В. е. была расширена за счет территорий Белгородской епархии: в 1699 г. присоединением г. Острогожска, в 1718–1720 гг. включением земель по рекам Дон и Хопёр, принадлежавших Патриаршему приказу, в 1720 г. присоединением части земель Рязанской, в 1749 г. Тамбовской епархий (в 1758 эти земли вновь отошли возобновленной Тамбовской епархии), в 1765 г.

за счет части территории Крутицкой, Коломенской и Рязанской епархий, в 1775 г.— Московской епархии. В 1712–1714 гг. Местоблюститель Патриаршего Престола Рязанский митр. *Стефан (Яворский)*, временно управлявший В. е., предпринял безуспешную попытку упразднить ее и вернуть территорию Рязанской кафедре.

В 1775 г. приазовские земли В. е. были переданы новообразованной Славянской епархии (см. ст. *Днепропетровская и Павлоградская епархия*), в 1788 г. часть сев. и сев.-зап. территорий В. е. (430 храмов и 6 мон-рей) отошла соседним епархиям. До кон. XVIII в. в состав В. е. входил Елец (впосл. в Орловской епархии). В 1797 г. 6 уездов Воронежской губ. были присоединены к Слободско-Украинской губ. В кон. XVIII в. Воронежские архиереи управляли областью Войска Донского (143 храма), частью Слободской Украины (99 храмов), а также 154 храмами в Тамбовской, Рязанской и Саратовской губерниях. В 1799 г.,

когда границы епархий были приведены в соответствие с границами губерний, эти храмы полностью или частично перешли под управление архиереев тех епархий, в к-рых они оказались; границы В. е. совпали с границами Воронежской губ. В 1829 г. из В. е. была выделена Новочеркасская и Георгиевская епархия (см. *Донская и Новочеркасская епархия*).

В 1926 г. к В. е. присоединилась территория Тамбовской епархии с г. Борисоглебском. В 1934 и 1954 гг. часть территории В. е. (включая новообразованную *Белгородскую область*) отошла Курской епархии. В 1954 г. из В. е. в Саратовскую и Ростовскую епархию перешли новообразованные Балашовская и Каменская области, в 1957 г. эти области были расформированы, их территории вернулись в В. е. В 1954 г. в В. е. вошла территория новообразованной Липецкой обл. 7 мая 2003 г. из В. е. была выделена *Липецкая и Елецкая епархия*, границы В. е. пришли в соответствие с границами Воронежской обл.

ВОРОНЕЖСКАЯ И БОРИСОГЛЕБСКАЯ ЕПАРХИЯ



Действующие		Монастыри	
		Закртыые	
1	Акатов во имя свт. Алексия жен. мон-рь	1	Митрофанов воронежский в честь Благовещения Пресв. Богородицы муж. мон-рь
2	Дивногорский в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-рь	2	Воронежский в честь Покрова Пресв. Богородицы жен. мон-рь
3	Серафимо-Саровский муж. мон-рь	3	Воронежский в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-рь
4	Толшевский в честь Преображения Господня жен. мон-рь	4	Белогорский в честь Воскресения Христова муж. мон-рь
5	Костомаровский в честь Нерукотворного образа Спасителя жен. мон-рь	5	Донецкий во имя Иоанна Предтечи муж. мон-рь

Цифрой 1 на карте обозначена Орловская и Ливенская епархия

1682–1917 гг. *Большой Московский Собор 1666–1667 гг.* принял решение о возведении Рязанской архиепископии в статус митрополии и создании в ее составе 2 епархий — Тамбовской и Воронежской. Необходимость учреждения В. е. подтвердил Московский Собор 1681–1682 гг. 2 апр. 1682 г. Патриарх Иоаким возглавил хиротонию игум. *Макариева Унженского мон-ря* св. *Митрофана* во епископа Воронежского. В 1684–1692 гг. в Воронеже был воздвигнут каменный кафедральный собор в честь Благовещения Пресв. Богородицы; в 1696 г. царская грамота предписывала «на вечные времена» выдавать ежегодно собору 5 пудов воску на свечи и 5 р. на ладан и богослужбное вино. В 1694 г. появилось подворье В. е. в Москве. За время возглавления епархии свт. Митрофаном было построено значительное число храмов, он занимался устройством монастырской жизни, был щедрым благотворителем, значительные средства отпускал на устройство «столов» для нищих, на «нужды нищеты Донской украины».



Воронежская
духовная семинария.
Фотография. Нач. XX в.

Арсений (Косторин), хиротонисанный во архиепископа Воронежского и Елецкого, прибыл в Воронеж в янв. 1705 г. При архиеп. Арсении на подворье была построена деревянная ц. во имя апостолов Петра и Павла. В 1712 г. он освятил собор во имя апостолов Петра и Павла в Павловской крепости. Первым Воронежским архиереем в сане митрополита стал *Пахомий (Шнаковский)*, хиротонисанный 25 апр. 1714 г. Митр. Пахомий развернул большие строительные работы, прежде всего обновляли приходивший в ветхость кафедральный Благовещенский собор, его реставрация продолжилась при еп. *Льве (Юрлове)*. Еп. Лев освятил в архиерейском доме храм в честь Казанской иконы

Божией Матери. Будучи сторонником реставрации допетровских порядков, еп. Лев в февр. 1730 г. по получении рескрипта о восшествии на престол имп. Анны Иоанновны не сразу начал поминать ее на богослужении. 8 июня он был переведен на Астраханскую кафедру, вскоре арестован, лишен сана, расстрижен и отправлен в заточение на о-в Кий в Белом м.

Сменивший еп. Льва на Воронежской кафедре еп. Иоаким (Струков) завершил в 1735 г. перестройку Благовещенского собора, много внимания уделял духовному образованию, при нем были организо-

ваны школы для детей церковнослужителей в Воронеже при архиерейском доме и в Острогжске. При последующих

Воронежских епископах — *Вениамине (Сахновском)* и *Феофилакте (Губанове)* — открылись славянолат. уч-ще при *Дивногорском в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре* (1742) и духовная семинария (31 мая 1745). Архипастырская деятельность свт. *Тихона Задонского* в 1763–1767 гг. привела к укреплению духовно-нравственных основ жизни епархии, прежде всего в мон-рях. В 1767 г. он ушел на покой сначала в Толшевский, затем в 1769 г. в задонский Богородицкий мон-рь В. е., где прожил ок. 13 лет, совмещая подвижнические труды с духовнической деятельностью.

Еп. *Арсений (Москвин)* неоднократно объезжал епархию (в 1800, 1801, 1805 и 1807), укрепил епархиальное управление, расширил состав консистории, увеличил число духовных правлений по уездам с 5 до 9. В 1801 г. в епархии была учреждена должность уездных надзирателей за благочинными (т. е. благочинных над благочинными), еп. Арсением введено избрание духовников для каждого церковного округа. Распоряжением 1807 г. запрещено служение клириков, не бывших на исповеди. По его инициативе в 1803 г. при Воронежской ДС было открыто рус. уч-ще «для неспособных к продолжению учения на латинском языке», в 1804 г. в Ост-

рогожске учреждено ДУ для подготовки учителей приходских школ, в 1806 г. в Старобельске на средства духовенства — уч-ще для сиротствующих детей священнослужителей, а также 5 народных школ в юж. уездах епархии. При еп. *Антонии (Сokolове)* было построено 3-этажное здание Воронежской ДС с домовою церковью, возведен храм в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» на месте уединения свт. Тихона Задонского. В дек. 1810 г. он создал курсы подготовки кандидатов в клир, в 1813 г. открыл приходские уч-ща в Новохопёрске и Землянске. В годы *Отечественной войны 1812 г.* еп. Антоний благословил ополчение, принимал деятельное участие в сборе пожертвований (от мон-рей, приходов и клира В. е. было собрано более 50 тыс. р.), проповедями способствовал подъему патриотических настроений среди духовенства и паствы.

В 1831 г. при ремонте воронежского Благовещенского собора были обретены мощи свт. Митрофана. Воронежский архиеп. св. *Антоний (Смирницкий)* подготовил канонизацию свт. Митрофана, совершившуюся в 1832 г., тогда же Воронеж посетил имп. *Николай I Павлович*. В 1846 г., после переустройства храма, в Задонском мон-ре были обретены мощи свт. Тихона, к-рого архиеп. Антоний чтит и канонизации к-рого он активно добивался в Синоде. Трудями архиеп. Антония были построены мн. храмы (в 1834–1846 — 63 храма), открыт *Митрофанов воронежский в честь Благовещения Пресв. Богородицы мон-рь*, основаны задонская Богородице-Тихонова, Тюнинская и Белогорская Воскресенская общины, ставшие позже известными обителями, восстановлен Дивногорский Успенский мон-рь. В 1845 г. по благословению архиеп. Антония началось строительство собора в честь Владимирской иконы Божией Матери в задонском в честь *Рождества Пресв. Богородицы мон-ре*.

При свт. Антонии в 1830 г. начал работу Воронежский тюремный комитет для окормления заключенных. В 1833 г., когда мн. регионы России пострадали от неурожая, Воронежский архиерей организовал подписку в пользу голодающих, пожертвовал значительные суммы в Приказ общественного призрения на устройство благотворительных обедов. Свт. Антоний вменил кли-



11 при казенных заведениях, 4 домовых, 4 приписных, 8 кладбищенских) и 7 молитвенных домов. В 1909 г. действо-

«Торжественное открытие мощей свт. Митрофана в Воронеже в 1832 г.». Гравюра. 1833 г. (ГЛМ)

вали 1096 храмов (14 соборных, 46 монастырских, 965 приходских, 28 при казенных и богоугодных заведениях, 29 приписных, 14 кладбищенских), 22 часовни и 5 молитвенных домов, 9 муж. и 8 жен. мон-рей; клир епархии составляли 38 протоиереев, 1200 священников, 262 диакона и 1096 псаломщиков, число монашествующих превышало 1350 чел.

Органы епархиального управления. В управлении епархией помощь архиерею оказывал викарный Острогжский епископ (см. *Острогжское викариатство*, учреждено в 1841).

В кон. XVII — нач. XVIII в. при воронежском архиерейском доме действовали канцелярия, судный и казенный приказы, в к-рых служили подьячие, стряпчие, а также при-

рии состоял из 4 чел.: настоятеля кафедрального собора, секретаря и 2 чиновников.

В 1-й пол. XVIII в. архиереем управлял духовенством при помощи *старост поповских*, собиравших пошлины с духовенства и надзиравших за их поведением, а также через уездные духовные канцелярии (духовные приказы, архиерейские дворы), контролировавшие исполнение постановлений епископа. Наряду с поповскими старостами существовали заказчики (главы заказа — крупного адм. округа, в 1744 заказов на территории В. е. было 11), обычно это были монастырские игумены или архимандрит, до 1727 г. действовали инквизиторы, наблюдавшие за жизнью духовенства и паствы для передачи сведений о всяких происшествиях в приказы.

С сер. XVIII в. на местах управление духовенством осуществлялось через духовные правления (их было 5), подчиненные консистории. Правление состояло из 3 присутствующих, избиравшихся благочинными округа и утверждавшихся архиереем, канцелярии и благочинных. В 1801 г. была введена должность уездного надзирателя за благочинными, на к-рую назначался присутствующий в консистории.

В его обязанности входило наблюдение за поведением подведомственного духовенства и ревизии в храмах. В уезды,



Здание Воронежской духовной консистории. Фотография. Нач. XX в. (РГБ)

где не было надзирателя, епископ для ревизии назначал доверенных лиц,

ставы и дети боярские, позднее был учрежден келарский приказ. В 1740 г. приказы были преобразованы в архиерейскую духовную канцелярию, неск. архимандритов, протопопов и секретарь ежегодно назначались присутствовать в канцелярии. В 1744 г. была образована Воронежская духовная консистория, принявшая функции прежних епархиальных управлений, за исключением дел архиерейского дома. В 1762 г. дела в консистории разделялись на «повытья»: епаршеское, ставленническое, экономическое и казначейское. В кон. XIX в. штат консисто-

преимущественно протоиереев и соборных священников. В каждом благочинии был свой духовник, избираемый местными священнослужителями и утверждаемый архиереем. В 1829 г. епархия была разделена на 50 благочиннических округов, в 1864 г. — на 64 благочиния.

Духовное образование. В кон. XVII в. упоминаются приходские духовные школы в Воронеже и уезде, Коротояке, Острогжске, Черкасской слободе, при архиерейском доме. В 1708 г. был издан указ об определении детей священнослужителей в греч. и лат. школы, в нач.

рикам епархии в обязанность сообщать ему о нуждающихся, к-рым он оказывал помощь как из личных средств, так и из сумм попечительства о бедных духовного звания и Воронежского попечительного комитета о бедных. В 1834 г. при участии свт. Антония губернатор и дворянство Воронежа организовали комитет для строительства жилья на месте сгоревших городских домов, за полгода было построено более 100 домов в Ямской слободе города.

С пребыванием на Воронежской кафедре архиеп. *Серафима (Аретинского)* связан расцвет просветительской деятельности воронежского духовенства: началось издание ж. «*Воронежские епархиальные ведомости*» (1866), проведение Серафимовских вечеров, объединявших духовных и светских богословов, было построено новое здание ДУ. Большое внимание духовному просвещению уделял также архиеп. *Анастасий (Добрадин)*, организовавший Церковный историко-археологический комитет (1901), при нем выходил альманах «Воронежская старина», были проведены праздники, посвященные 200-летию со времени преставления свт. Митрофана Воронежского (1903) и 50-летию прославления свт. Тихона Задонского (1911). В 1913–1920 гг. В. е. возглавлял смчч. *Тихон (Никаноров)*.

Количество храмов, численность духовенства. В кон. XVII в. на территории епархии находилось 210 храмов, в 1705 г. — 285 храмов и 17 мон-рей, в 1764 г. — ок. 600 храмов, в 1-й пол. XVIII в. действовали от 18 до 22 мон-рей. В 1829 г. в В. е. существовало более 600 храмов, в 1864 г. — 732 храма, 7 мон-рей, в 1872 г. — 934 храма (12 соборных, 11 монастырских, 884 приходских,



20-х гг. XVIII в. Синод докладывал Верховному тайному совету, что в В. е. «тех школ не учинено».

В 1728 г. еп. Лев (Юрлов) учредил школу (в составе низших классов) при архиерейском доме, с 1732 г. в ней действовали слав. и лат. классы, к 1744 г. школа прекратила существование. 31 мая 1745 г. еп. Феофилакт (Губанов) издал указ об учреждении семинарии, занятия начались в февр. следующего года, было набрано 150 учеников. В 1762 г. еп. Иоанникий (Павлуцкий) закрыл семинарию, студентов распустил, нек-рых «употребил в черную работу» при архиерейском доме, других направил обучаться грамоте в славяно-российских школах в Воронеже и Острогжске. В 1764 г. при Благовещенском кафедральном соборе свт. Тихон Задонский учредил образовательные курсы для священно- и церковнослужителей и мирян, в уездах назначил «способных людей» для катехизаторских бесед. В 1765 г. свт. Тихон восстановил семинарию при архиерейском доме. В 1777 г. были открыты философский, богословский, в нач. 80-х гг. XVIII в.— греч. классы, преподавали нем. и франц. языки, в 1779 г. был введен полный курс обучения. Семинария имела одну из лучших б-к среди средних духовных учебных заведений. В кон. XVIII в. там преподавал прот. Евфимий Болховитинов (впосл. митр. *Евгений*), начавший систематическое изучение церковной и светской истории Воронежского края. По инициативе прот. Евфимия в 1798 г. открылась губ. типография, где в 1800–1801 гг. было издано «Историческое, географическое и экономическое описание Воронежской губернии». Прот. Евфимий был автором трудов, посвященных Воронежским архипастырям и семинарии. В 1817 г. ДС была переведена из архиерейского дома в особое здание. В 1854 г. при семинарии открылось миссионерское отд-ние, где изучали старообрядчество и сектантство. В 1901 г. в семинарии обучались 572 студента.

В 1766–1779 гг. действовала семинария в Черкаска, основанная по указу свт. Тихона Задонского для обучения детей священно- и церковнослужителей Области Войска Донского, к-рое должно было обеспечивать семинарию. Она просуществовала недолго из-за проблем финансирования. Свт. Тихон открыл

духовные уч-ща в Черкаска, Ельце и Острогжске, с 1781–1783 гг. действовали духовные уч-ща в Донецком Предтеченском и Донецком Успенском мон-рях. В 1766–1768 гг. работали школы чтения, письма и пения в Ливнах, Ельце, Лебедяни, Коротояке и усть-медведицком Преображенском мон-ре.

С 80-х гг. XIX в. Острогжские епископы возглавляли епархиальный училищный совет, имевший 12 уездных отд-ний. В 1897 г. при нем учреждена постоянная школьная комиссия. В нач. XX в. в епархии действовали духовные уч-ща: Воронежское (с 1817), Задонское при задонском Богородицком муж. мон-ре (с 1818), Бирюченское (с 1818, приходское), Павловское (с 1819). К этому времени прекратили существование Новочеркасское, Острогжское, Усть-Медведицкое, Коротоякское, Ольховатское уч-ща. В 1865 г. открылось епархиальное жен. уч-ще, в 1875 г.— Воронежская учительская семинария. При мон-рях и уч-щах существовали псаломщицкие классы.

С нач. XIX в. в юж. уездах епархии существовали народные школы. В 1803 г. было решено открыть 178 сельских приходских уч-щ. В 1872 г. в епархии действовали 76 церковноприходских школ, в 1901 г.— 900 школ, в т. ч. 5 второклассных, 2 двухклассных, 505 одноклассных, 386 школ грамоты и образцовые школы при семинарии (с 1886) и епархиальном жен. уч-ще (с 1898).

В нач. XX в. в епархии насчитывалось 275 церковных попечительств, внимание к-рых было обращено на церковные школы, содержание храмов и причта.

Миссионерская и проповедническая деятельность. В 1763–1766 гг. в целях пресечения распространения *старообрядчества* действовала созданная свт. Тихоном Задонским в Черкасском духовном правлении особая следственная комиссия. Свт. Тихон часто проповедовал в местах проживания старообрядцев.

29 июня 1869 г. архиеп. Серафим (Аретинский) образовал епархиальный комитет *Православного Миссионерского об-ва*, во главе комитета стоял викарный Острогжский епископ. В кон. XIX в. архиеп. Анастасий (Добрадин) ввел должности епархиального и окружного миссионеров. С марта 1913 г. епархиаль-

ные миссионеры регулярно проводили пастырско-миссионерские собрания по благочиниям. Целью собраний являлась организация внутренней миссии в епархии, помощь духовенству в борьбе с сектантством и распространением старообрядчества.

В 1786 г. еп. Тихон (Малинин) учредил при Воронежской ДС правление для наблюдения за проповедями в Благовещенском кафедральном соборе и для цензуры проповедей. В нач. XIX в. из-за низкого уровня образования духовенства еп. Арсений (Москвин) разрешил проповедовать только «ученым священникам», т. е. прошедшим полный семинарский или академический курс. Продолжалась практика «чередного проповедничества» в кафедральном и уездных соборах. Семинарское правление в Воронеже и духовные правления в уездах предварительно проверяли проповеди и направляли на утверждение архиерею. В уездах была введена должность цензора проповедей. С сер. 90-х гг. для обсуждения вопросов пастырской практики и церковно-общественной деятельности проводились пастырские, благочиннические, уездные и епархиальные собрания, к-рые созывались не реже 1 раза в год.

Церковно-общественные просветительские организации. В 1816–1824 гг. в епархии действовали по меньшей мере 2 отд-ния *Российского*



Троицкий (Смоленский) собор в Воронеже. 1779–1789, 1822 гг. (не сохр.). Фотография. Нач. XX в. (РГБ)

библейского об-ва (в Острогжске и Ольховатке). 25 янв. 1898 г. открылся Воронежский епархиальный отдел имп. Православного Палестинского об-ва, размещавшийся в Митрофановом мон-ре. 31 янв. 1901 г.



К нач. XX в. при приходах В. е. насчитывалось более 500 богаделен. После начала пер-

*Митрофанов
Благовещенский мон-рь
в Воронеже.
Хромолитография. 1902 г.
(ГИМ)*

был создан Церковный историко-археологический комитет (ЦИАК), в который вошло ок. 100 чел. (попытка учреждения предпринимались в 1886 и 1894). Попечителями комитета являлись Воронежские архиереи. Комитет имел собственный печатный орган — ежегодник «Воронежская старина» (изд. в 1902–1916). Члены ЦИАК в 1914–1916 гг. участвовали в подготовке к канонизации архиеп. Антония (Смирницкого).

В янв. 1885 г. при Митрофановом мон-ре было учреждено братство во имя святителей Митрофана и Тихона, управлявшееся советом под председательством Острогжского епископа. При братстве работали комиссии по устройству церковно-приходских и миссионерских б-к и по организации религиозно-нравственных народных чтений. Братство поддерживало церковноприходские школы, проводило внебогослужebные собеседования и публичные народные чтения, открывало книжные склады.

В нач. XX в. в епархии было открыто ок. 1 тыс. приходских церковных и 38 благочиннических б-к, во мн. благочиниях работали б-ки-читальни, лучшая была в слободе Бутурлиновке. В Митрофановом и Акатовом во имя свт. Алексия мон-рях проходили религиозно-нравственные чтения.

Благотворительные учреждения. До образования епархии почти при всех воронежских храмах имелись либо богадельни, либо дворы (кельи) «нищие» и «вдовье». В нач. XIX в. в Акатовом мон-ре была устроена больница для монашествующих. В 1823 г. учреждено епархиальное попечительство о бедных духовного звания, в 1899 г. — эмеритальная касса духовенства.

вой мировой войны почти при всех храмах епархии начали работу попечительские советы для оказания духовной и материальной помощи нуждающимся, были собраны подарки для действующей армии. В окт. 1914 г. в гостинице Митрофанова Благовещенского мон-ря попечением воронежского епархиального духовенства был устроен лазарет-госпиталь на 100 раненых. Лазареты открылись также в *воронежском в честь Покрова Пресв.*



*Задонский
Богородицкий мон-рь.
Хромолитография. 1862 г.
(РГБ)*

Богородицы жен. и задонских мон-рях. В 1916 г. начал работу Воронежский епархиальный комитет по устройству беженцев.

1917–1941 гг. В соответствии с постановлением Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. Воронежская консистория была преобразована в епархиальное управление во главе с епархиальным советом под председательством архиеп. сщмч. Тихона (Никанорова). В храмах образовывались церковноприходские советы во главе с настоятелем, роль их постепенно повышалась, и в нач. 20-х гг. духовенство в храмы назначалось по выбору приходского совета. В 1918–1919 гг. в Воронеже действовал общегородской церковноприходский совет, состоявший из представителей всех городских храмов.

Притеснение правосл. священнослужителей и мирян в Воронеже началось еще с момента создания в городе революционного комитета летом 1917 г. В кон. 1917 г. архиеп. Тихон на короткое время был арес-

тован Воронежским Советом рабочих, крестьянских и солдатских депутатов. В дек. 1917 г. в кельях Митрофанова Благовещенского мон-ря было размещено общежитие увечных воинов. 8 февр. 1918 г. был расстрелян разрешенный властями крестный ход из Митрофанова мон-ря. В течение последующих 10 лет закрылись все мон-ри епархии.

Со 2-й пол. 1918 г. во всех храмах епархии началась перепись церковного имущества, затем — кампания по *вскрытию мощей*, приобретшая особый размах в февр.—марте 1919 г. 28 янв. 1919 г. были вскрыты мощи свт. Тихона Задонского, 8 февр.—мощи свт. Митрофана Воронежского. С весны 1919 г. по Воронежской губ. прокатилась волна народного протеста против творимых большевиками беззаконий; выступления жестоко подавлялись.

К окт. 1919 г. бóльшая часть губернии контролировалась войсками Добровольческой Армии, 6–24 окт. они заняли Воронеж. В дни, когда шли

бои за город, по приговору местной ЧК были расстреляны 7 насельников

Митрофанова мон-ря якобы «за то, что служили молебны за победу Белой Армии». В кон. окт. город вновь оказался в руках большевиков. В Митрофановом и задонских мон-рях, в Тихвино-Онуфриевской ц. Воронежа были размещены просуществовавшие до 1922 г. концентрационные лагеря для «неблагонадежных лиц». В окт. 1921 г. прошел показательный суд Воронежского губ. трибунала над группой верующих, обвиненных в распространении слухов об обновлении иконы, и над председателем исполкома, решившим крестный ход. Показательные процессы прошли также на ст. Графской, где в доме одной из верующих обновилась 2 иконы, и в др. местах.

В 1920 г. на Воронежскую кафедру был назначен архиеп. Тихон (Василевский). 29 авг. 1921 г. архиеп. Тихон распорядился произвести по приходам Воронежской епархии сбор пожертвований для голодающих. Сборы длились с авг. до марта 1922 г. В февр. 1922 г.



в Воронежской губ., как и по всей России, были созданы специальные гос. комиссии, к-рые приступили к изъятию имущества храмов. Процесс этот продолжался в течение 1922 г. По неполным данным, было изъято более 150 пудов серебра, 15 фунтов золота, 2 тыс. драгоценных камней.

В 1921–1928 гг. к существующим Острогожскому и Валуйскому (создано в 1920) викариатам добавились Бобровское (1921), Задонское (1922), Калачеевское (1922), Бутурлиновское (1924), Богучарское (1927), Новохопёрское (1927), Россошанское (1928), Павловское (20-е гг.).

Во 2-й пол. 1922 г. часть воронежского духовенства во главе с архиеп. Тихоном присоединились к обновленческой «Живой церкви», основная же масса верующих сплотились вокруг правосл. Острогожского еп. *Владимира (Шимковича)*, в авг. 1923 г. по благословению Патриарха св. *Тихона* возглавившего приходы Воронежской епархии. В результате бескомпромиссной борьбы еп. Владимира с обновленцами началось возвращение приходов в каноническую Церковь. В авг. 1925 г. еп. Владимир был возведен в сан митрополита. В нач. 1926 г. Воронежскую кафедру возглавил архиеп. сщмч. *Петр (Зверев)*. За короткий срок его пребывания на Воронежской кафедре более 500 приходов воссоединились с РПЦ, ок. 700 священнослужителей принесли покаяние. При нем вернулись в РПЦ священнослужители Спасской ц. Воронежа, верующие из с. Белогорье, насельницы Покровского мон-ря, ранее объявившие себя «автокефальной церковью». Еп. Петр неоднократно был арестован, после 15 нояб. 1926 г. находился в заключении.

В янв. 1928 г. временно управлявший В. е. Козловский еп. *Алексий (Буй)* и часть духовенства и верующих присоединились к иосифлянскому расколу (см. ст. *Иосиф (Петровых)*). 27 янв. определением Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)* еп. Алексий был освобожден от управления епархией и уволен на покой. В февр. 1928 г. временное управление В. е. было поручено вернувшемуся из ссылки Егорьевскому еп. *Павлу (Гальковскому)*. При еп. Павле и сменившем его в апр. следующего года архиеп. *Макарии (Звёздове)* число *бунцевцев* умень-

шилось. В мае 1935 г. был арестован Воронежский архиеп. сщмч. *Захария (Лобов)*. Затем был арестован Воронежский архиеп. *Петр (Соколов)*. В 1937 г. такая же участь постигла временно управлявших В. е. Липецкого еп. *Александра (Торопова)*, и Елецкого и Задонского архиеп. *Серафима (Протопопова)* и Моршанского еп. *Аполлоса (Ржаницына)*. В 1937–1943 гг. приходы В. е. подчинялись непосредственно Патриаршему Местоблюстителю митр. *Сергию*.

К 1 янв. 1917 г. в В. е. существовало 1128 храмов (16 соборных, 54 монастырских, 1014 приходских, 30 домовых, 14 кладбищенских), еще 63 строились. В 1918 г. был освящен Свято-Владимирский собор в Воронеже. В 1919 и 1920 гг. в епархии было закрыто более 150 церквей, более 10% духовенства умерли во время эпидемии сыпного тифа, мн. приходы лишились священников во время гражданской войны. К сер. 30-х гг. в епархии действовали ок. 200 приходов, к 1 янв. 1939 г. — 16 храмов (из них 3 в Воронеже), в июне 1941 г. — 2 храма (в с. Терновом Острогожского р-на и в с. Лесное Уколово (ныне в Белгородской обл.)).

Церковные расколы на территории В. е. К февр. 1923 г. перешедший в обновленчество архиеп. Тихон (Васильевский) и его викарии совершили более 10 «епископских хиротоний». После закрытия в 1929 г. Митрофанова мон-ря, затем Смоленского собора кафедра обновленцев до 1940 г. находилась в воронежской Никольской ц. После образования в 1928 г. Центральночернозёмной обл. обновленцы создали в ее границах Воронежское областное митрополитанское церковное управление (ВОМЦУ), включавшее 12 епархий: Борисоглебскую, Воронежскую, Елецкую, Козловскую, Моршанскую, Острогожскую, Россошанскую, Тамбовскую, Орловскую, Старооскольскую, Белгородскую и Курскую. 4 последних диоцеза выделены из ВОМЦУ в 1934 г. После ареста в февр. 1936 г. обновленческого «митрополита» Александра Медведева воронежское обновленческое епархиальное управление практически прекратило существование. С 1935 по апр. 1940 г. были закрыты все обновленческие храмы (более 100), среди них — Никольский,

последний из действовавших в Воронеже. В годы войны открылось более 20 обновленческих приходов (в Россошанском, Новокалитвянском и Ольховатском р-нах). Однако после назначения в апр. 1942 г. Александром *Введенским* на Воронежскую кафедру «митрополита» Корнилия Попова Воронежский облсполком отказал последнему в регистрации.

Григорианский раскол проник в Воронеж в 1926 г., но не имел большого распространения. В 1927 г. григорианцам была передана Покровская ц. в Воронеже, а после ее закрытия в 1930 г. — Спасская. В кон. 1926 г. григорианские приходы на территории Воронежской губ. были объединены в епархию, к-рую возглавил бывш. Уразовский еп. *Митрофан (Русинов)* с титулом «епископ Острогожский и Валуйский». В 1931 г. воронежских григорианцев возглавил Иероним, назвавшийся «епископом Воронежским и Задонским», вскоре его сменил «митрополит» Виссарион, в 1933–1937 гг. григорианскими приходами управлял «архиепископ» Евлогий.

В 1930 и 1932 гг. в Воронеже прошли следствия по делам *бунцевцев*, обвиненных в создании «контрреволюционной церковно-монархической организации». В 1930 г. были задержаны 134 чел., обвинительный приговор вынесен 38, приговорены к расстрелу 11 чел. Среди расстрелянных 2 авг. 1930 г. под Воронежем — мученики архим. *Тихон (Кречков)*, иеромонахи *Георгий (Пожаров)* и *Косма (Вязников)*, прот. *Александр Архангельский*, иереи *Георгий Никитин*, *Иоанн Стеблин-Каминский*, *Сергий Гортинский*, *Феодор Яковлев*, миряне *Петр Вязников* и *Григорий Богоявленский*. В окт. 1932 г. были осуждены еще 74 чел., среди них — 14 священнослужителей, 44 монаха и монахини, 4 «бродячих церковника».

1942–1981 гг. В февр. 1942 г. митр. *Сергий* благословил возобновление богослужения в воронежской Никольской ц. С июля 1942 г. правобережная часть Воронежа была оккупирована нем. войсками. Нем. командование не препятствовало открытию храмов на оккупированных территориях, но не допускало воссоздания иерархических отношений и церковного единства, все приходы были объявлены автоном-





ными. За 2-е полугодие 1942 г. было открыто 36 храмов (34 — в оккупированных районах области, 2 — на советской территории в пос. Анна и Борисоглебске).

В 1-й пол. 1943 г., после полного освобождения Воронежской обл. от нем. захватчиков, началось восстановление канонического церковного устройства под началом временно управлявшего епархией Курского и Белгородского еп. *Питирима (Свиридова)*. Священники, самолично возобновившие служение на оккупированных фашистами территориях либо уклонившиеся в обновленчество, после покаяния были приняты в молитвенное общение. В авг. 1943 г. в составе Курской епархии был образован Воронежский благочиннический областной округ (возглавлял прот. Алексей Образцов, настоятель Никольской ц. Воронежа). В сент. — окт. 1943 г. на территории совр. В. е. были образованы еще 2 округа — Острогожский (прот. Павел Беляев) и Россошанский (прот. Иосиф Девятко). Ко времени образования в Россошанском округе, охватывавшем юж. районы области, 4 храма принадлежали РПЦ и 13 состояли в обновленчестве. Они вернулись в лоно Церкви к кон. 1943 г., и, т. о., последний очаг раскола на Воронежской земле был ликвидирован.

В храмах области прошли сборы в Фонд обороны, на танковую колонну им. Дмитрия Донского, на подарки бойцам Красной Армии, на оказание помощи раненым, семьям воинов и детям-сиротам на сумму ок. 3 млн р. (22 июня 1944), в 1-е полугодие 1945 г. было собрано более 1 250 тыс. р. 26 мая 1945 г. И. В. Сталин поблагодарил прихожан и духовенство Никольской ц. Воронежа за собранные деньги в Фонд помощи детям-сиротам, а также Усманский храм за помощь Красной Армии.

В марте 1944 г. В. е. возглавил еп. Иона (Орлов). Одним из первых его дел стала организация благочиннических округов. К кон. 1944 г. епархия была разделена на 6 благочиний: Алексеевское (30 храмов), Борисоглебское (3 храма), Воронежское (8 храмов), Землянское (10 храмов), Острогожское (18 храмов) и Россошанское (14 храмов). К кон. 1945 г. граница епархии совпадала с границами Воронежской обл. Епархия располагала 94 храмами и 10

молитвенными домами, 39 храмов требовали капитального ремонта, 6 — восстановления, полный комплект богослужебных книг имелся лишь в 19 церквях. 26 из 85 районов области не имели действующих храмов, основная часть приходов находилась в крупных городах и на юго-западе Воронежской обл., бывшей в оккупации. Еп. Иона, обращаясь к властям, просил разрешения на увеличение числа действующих церквей до количества, способного удовлетворить запросы верующих. Был открыт 7-й благочиннический округ — Будённовский. В клире епархии состояли: 131 священник, 31 диакон и 43 псаломщика. В апр. 1944 — окт. 1946 г. были совершены 33 священнические и диаконские хиротонии.

В 40-х гг. почти каждого умершего в Воронежской обл. отпевали, более 60% новорожденных были крещены. На пасхальных богослужениях в 1944 г. присутствовали: более 10 тыс. чел. в Воронеже, более 1 тыс. в пос. Анна, более 2,5 тыс. в с. Нижнедевицк, 1,5 тыс. чел. в с. Нов. Ольшанка. В 1944 г. власти разрешили колокольный звон внутри храмов, в марте 1946 г. — с колоколен, не запрещались крестные ходы с молебнами на поля и к источникам в выходные дни.

В февр. 1945 г. Воронежский краеведческий музей вернул епархии 84 церковные книги, в 1947 г. б-ка ВГУ передала епархии 200 книг из бывш. б-ки Воронежского ДУ. В 1946 г. из Горцветметалла в Никольский собор поступило неск. колоколов, в 1944 г. Воронежский краеведческий музей передал собору 28 предметов — богослужебную утварь и иконы, в марте 1947 г. — 43 предмета. Ок. 188 храмов епархии было укомплектовано богослужебными книгами, при епархиальном управлении открылась б-ка. В 1946 г. в епархии было отремонтировано 92 храма.

Митр. *Иосиф (Орехов)*, возглавлявший В. е. более 15 лет, открыл много новых храмов: в 1954 г. освящены отреставрированные воронежские храмы Казанский и Покровский, в 1955 г. — Вознесенский в Ельце и Троицкий в Задонске, возобновились богослужения в Чаплыгине, Лебедяни, Новохопёрске, Калаче, Бутурлиновке, в селах Давыдовка, Нов. Ольшанка, Костомарово, Крутчинская Байгора, Новотолучеево, Воловчик, Панино,

Каменное (Липецкая обл.), Русаново, Двуречки, Княжая Байгора, Б. и М. Грибановка. Архиерей неоднократно обращался к властям с просьбой о возвращении Церкви мощей свт. Митрофана Воронежского и возобновлении мон-рей в епархии. С 1947 г. стали проводиться съезды благочинных и епархиальные собрания духовенства, регулярными стали объезды епархии архиереем.

В 40–50-х гг. с особой остротой встал вопрос о кадрах священнослужителей. Попытка открыть в 1947 г. ДС встретила сопротивление властей. В февр. 1947 г. в МДА была учреждена стипендия от В. е. в размере 8400 р. в год, с тем чтобы после окончания учебы стипендиаты приезжали на служение в В. е. В 40–50-х гг. ок. 5% священнослужителей заочно обучались в духовных учебных заведениях Московской Патриархии. Средний возраст духовенства епархии составлял 50–60 лет.

С нач. 50-х гг. отношение властей к Церкви резко ухудшилось. В 1953 г. увеличилась на 90% доля отказов на обращения верующих об открытии храмов, с 1955 г. новые храмы не открывались, число действующих церквей начало уменьшаться (в Воронежской обл. до 1978 было закрыто более 15 храмов, в Липецкой — более 10). В 1954 г. в В. е. действовали 89 храмов, в нач. 80-х гг. — 50 храмов. Несмотря на это, в 60–70-х гг., по данным исследований, проводившихся кафедрой научного атеизма ВГУ, число треб в Воронежской и Липецкой областях возрастало на 1,5–2% в год, а в нек-рых сельских районах — на 27% в год. В 1979 г. по сравнению с предыдущим годом количество крещений в городах Воронежской обл. возросло на 30%, с нач. 80-х гг. в неск. раз по сравнению с 70-ми гг. увеличилось число венчаний и отпеваний. На богослужениях в праздники Крещения и Пасхи в воронежском Покровском соборе в 70-х — нач. 80-х гг. присутствовало более 5 тыс. чел.

1982–2004 гг. Активное возрождение церковной жизни в епархии началось при еп. *Методии (Немецове)* в кон. 80-х — нач. 90-х гг. В 1982 и 1984 гг. еп. Методию удалось отстоять Покровский кафедральный собор от закрытия и сноса, было получено разрешение на начало работ по восстановлению Акатова мон-ря, на месте к-рого находилась городская



свалка. В 1982–1987 гг. в 14 районах Воронежской обл., не имевших до этого действующих храмов, открылись более 100 приходов, прошли ремонтно-восстановительные работы в 92 храмах Липецкой обл.

В кон. 80-х гг. началась передача епархии задонских мон-рей: Рождество-Богородицкого, Свято-Тихоновского, Преображенского, Тюнинского и *Толшевского*. В 1990 г. состоялось освящение отстроенного заново Владимирского собора Задонского муж. мон-ря. 4 нояб. того же года была совершена первая после возрождения обители Божественная литургия в Акатовом мон-ре, в авг. 1991 г. начались богослужения в задонском Тихоновском жен. мон-ре, в июне 1994 г. — в Толшевском Преображенском жен. мон-ре, в 1997 г. возобновилась иноческая жизнь в Дивногорском Успенском муж. мон-ре, в 1998 г. — в *костомаровском в честь Нерукотворного образа Спасителя жен. мон-ре*. На территории Акатова мон-ря были перезахоронены с городских кладбищ останки Воронежских архипастырей: свт. Антония (Смирницкого), сщмч. Тихона (Никанорова), митр. Пахомия (Шпаковского), архиепископов Анастасия (Добрадина) и Серафима (Аретинского), епископов Арсения (Москвина) и Вениамина



*Дивногорский
Успенский мон-рь.
Фотография. Нач. XX в.*

(Смирнова). На переданных в распоряжение архиерея земельных участках были построены Серафимовский муж. мон-рь и дом для многодетных семей (в рамках сотрудничества с Детским фондом). В 1990 г. освящен памятный знак на месте расстрела репрессированных в пос. Дубовка под Воронежем, в 1999 г. подобные памятные знаки и поклонные кресты были установлены в Липецке и др. населенных пунктах епархии. В 1998 г. в епархии возродилось колоколотейное и свечное произ-

водство, завершилось строительство архиерейского дома с домовым храмом в честь иконы Божией Матери «Знамение», здания епархиального управления и крестильного храма.

В сент. 1989 г. в Воронеже состоялось 2-е обретение мощей свт. Митрофана, в авг. 1991 г. в Задонске (Липецкая обл.) — 2-е обретение мощей свт. Тихона Задонского. По благословению Патриарха *Алексия II* были определены дни памяти 2-го обретения мощей святителей Митрофана (4 сент.) и Тихона (13 авг.). В 2002 г. Указом Патриарха Алексия было установлено празднование Собора Воронежских и Липецких святых (4 сент.), в к-рый были включены имена 20 новомучеников, канонизированных в 2000–2002 гг. по материалам, подготовленным епархиальной комиссией по канонизации, имена 7 Воронежских архипастырей и 23 святых — уроженцев воронежской и липецкой земель. В 2003 г. в лике местночтимых святых был прославлен Воронежский архиеп. Антоний (Смирницкий). В мае 2003 г., при проведении в Воронеже Дней славянской письменности и культуры были освящены престолы в 7 храмах, закладные камни в основания 3 храмов, открыты памятник свт. Митрофана и 4 поклонных креста при въездах в Воронеж. В нояб. — дек. 2003 г. в епархии прошли торжества по случаю 300-летия преставления свт. Митрофана; с авг.

по дек. мощи святителя с крестным ходом побывали в храмах и мон-рях всех благочиний епархии. В 2003 г. в епархию

были также доставлены частицы мощей прп. Серафима Саровского. В янв. следующего года в В. е. привезены из Италии частицы мощей 12 апостолов, пронесенные крестным ходом по всем приходам.

В нояб. 1998 г. состоялся первый в истории В. е. визит Предстоятеля РПЦ Святейшего Патриарха Алексия II. Патриарх Алексий освятил закладной камень в основание строящегося Благовещенского собора (в память о 3 разрушенных в XX в. соборах Воронежа — Благо-

вещенского в Митрофановом мон-ре, Троице-Смоленского и Князь-Владимирского), посетил Акатов жен. мон-рь, Воронежскую ДС, задонские мон-ри, Успенский Адмиралтейский и Казанский храмы Воронежа. В сент. 2003 г. по инициативе митр. Сергия (Фомина) и главы Администрации Воронежской обл. В. Г. Кулакова образован Фонд свт. Митрофана Воронежского для поддержки образования, реализации социальных программ, а также для завершения строительства Благовещенского собора.

Клирики епархии проводят пастырско-просветительскую работу в 80 воинских частях и подразделениях Мин-ва обороны, Мин-ва по чрезвычайным ситуациям, Федеральной пограничной службы, Федерального агентства правительственной связи и информации, Мин-ва внутренних дел, а также в Воронежском военном ин-те радиоэлектроники. В 1996 г. митр. Мефодий освятил домовый храм Западной группы войск ФПС России и Самуиловский храм в Воронеже, получивший статус храма-памятника воинам-пограничникам. В 1998 г. здесь была установлена мемориальная доска пограничникам, павшим при защите рубежей Родины, в следующем году — стела в память о погибших при защите Воронежа пограничниках в годы Великой Отечественной войны. В 2000 г. освящены войсковые храмы в Острогоске и в пос. Шилово в пригороде Воронежа. С 2001 г. священнослужители епархии посещают воинские части, дислоцированные в Чечне и Ингушетии. По просьбе движения «Солдатские матери России» с 1999 г. в день памяти мч. Иоанна Воина священнослужители епархии совершают панихиды по всем погибшим в мирное время. Клирики епархии проявляют заботу о достойном захоронении погибших воинов: с 1990 г. выявлено более 15 неизвестных братских могил, совершено более 20 массовых перезахоронений останков солдат.

В 1998 г. в В. е. действовали 300 приходов и 8 мон-рей. В 2001 г. заложены 17 храмов и 4 часовни, освящено 8 храмов, в 77 шли реставрационные и строительные работы. Ко времени разделения в мае 2003 г. В. е. на Воронежско-Борисоглебскую и Липецко-Елецкую епархии число приходов достигло 412, в



Богоявленская церковь
в с. Терновом. 1769 г.
Фотография. 2004 г.

епархии насчитывалось 9 мон-рей, ее клир составляли 350 священнослужителей.

В наст. время при епархиальном управлении работают отделы: религ. образования и катехизации, миссионерский, молодежный, церковной благотворительности, по работе с воинскими частями, по сотрудничеству с Управлением исполнения наказаний, паломнический и комиссия по канонизации святых.

Духовное образование, просветительская деятельность. В 1990 г. открылись епархиальные курсы по подготовке священнослужителей, в 1993 г. возобновлено Воронежское ДУ, в 1997 г. преобразованное в ДС. На дневном отд-нии ДС учатся ок. 100 воспитанников, на заочном — ок. 120 студентов. С 1992 г. в епархии складывалась сеть воскресных, церковноприходских и монастырских школ, правосл. гимназий. К 2003 г. в 232 воскресных школах обучались ок. 10 тыс. взрослых и детей.

В 1989 г. возобновлено издание ежемесячного ж. «Воронежский епархиальный вестник», с 1998 г. издается ежемесячная газ. «Воронеж православный», с 2001 г. — «Паломнический листок» (издание паломнического отдела епархии). На Воронежском телевидении с 1995 г. выходит еженедельная передача «Верую» (в 2001 по итогам фестиваля «Православие на телевидении» удостоена золотой медали), детская пе-

редача «Тропинка» и программа «Православный собеседник». В 2004 г. Воронеж стал местом проведения IX Всероссийского фестиваля-семинара «Православие на телевидении и радиовещании», а также межрегиональной научно-практической конференции «Православие и духовное здоровье нации».

В 90-х гг. были подписаны соглашения о сотрудничестве между епархиальным управлением и Воронежским обл. управлением образования, Липецким департаментом образования, Воронежским и Липецким ин-тами повышения квалификации работников образования. В дек. 2001 г. Воронежская обл. администрация приняла программы духовно-нравственного просвещения и краеведения для общеобразовательных учреждений на 2001–2006 гг., к-рые дают возможность клирикам епархии знакомить учащихся с традициями Православия на уроках, факультативах, внеклассных занятиях. В Воронеже с сер. 90-х гг. действуют курсы по подготовке правосл. педагогов и медицинских работников, проходят ежегодные епархиальные медико-педагогические конференции. С 1997 г. в Елецком гос. ун-те осуществляется подготовка специалистов для преподавания факультативного предмета «основы Православия». Подобные факультативы включены в планы учебной деятельности 7 вузов, 520 общеобразовательных и средне-специальных, 62 дошкольных учебных заведений Воронежской обл. С 1995 г. при Воронежском обл. ин-те повышения квалификации работников образования действуют Центр духовно-нравственного образования и воспитания и Православный духовно-просветительский центр во имя равноапостольных Кирилла и Мефодия.

Социальная работа. В колониях и следственных изоляторах Воронежской обл. освящено 13 храмов (последний освящен в июне 2003 в колонии в г. Семилуки), открыты часовни или молитвенные комнаты, воскресные школы, совершаются богослужения, проводятся беседы, оказывается благотворительная помощь медикаментами, продуктами питания и духовной лит-рой. В 2001 г. в В. е. была учреждена должность тюремного священника, введенная в штат Управления исполнения наказаний.

С 1999 г. реализуются договоры В. е. с Фондом социальной поддержки населения, Управлением здравоохранения и миграционной службой Воронежской обл. об оказании помощи беженцам и вынужденным переселенцам и о духовном окормлении стационарных больных. В 3 воронежских храмах организованы благотворительные столовые. При воронежском Тихвино-Онуфриевском храме действуют катехизаторские курсы для сестер милосердия. В пос. Каменка в 1996 г. при Казанском храме открыт дом призрения для престарелых и одиноких церковных работников-мирян. В 1997 г. освящен домовый храм в больнице НПО «Электроника», в 1998 г. — храм в Воронежской обл. клинической больнице, молитвенные комнаты в Центре социальной помощи «Забота», детском приюте «Радуга», детской обл. клинической больнице.

Святые. В воронежском Покровском соборе почивают мощи свт. Митрофана и др. святых, хранятся частицы древа Животворящего Креста Господня. В Акатовом мон-ре находятся частицы мощей мн. святых, в т. ч. архиеп. сщмч. Петра (Зверева). В храмах епархии почитаются мн. иконы Божией Матери, прославившиеся чудотворениями. Местами паломничества в епархии являются пещерные мон-ри — Дивногорский, костомаровский и Белогорский. Почитаются более 160 источников и колодцев, среди к-рых Митрофанов в Воронеже, Тихонов (Константиновский) в Толшевском мон-ре, Спиридоновский в с. Терновом Острогожского р-на и др.

Архиереи: еп. св. Митрофан (2 апр. 1682 — 23 нояб. 1703); архиеп. Арсений (Костюрин; 2 июля 1704 — 18 июля 1712); в 1712–1714 гг. епархией временно управлял Рязанский митр. Стефан (Яворский); митр. Пахомий (Шнаковский; 23 апр. 1714 — 23 сент. 1723); в 1723–1725 гг. кафедра не замещалась; еп. Иосиф (31 окт. 1725 — 27 дек. 1726); еп. Лев (Юрлов; 28 мая 1727 — 8 июня 1730); еп. Иоаким (Струков; 8 июня 1730 — 1 сент. 1742); еп. Вениамин (Сахновский; 2 дек. 1742 — 28 марта 1743); еп. Феофилакт (Губанов; 14 сент. 1743 — 30 нояб. 1757); еп. Кирилл (Ляшевский; 6 авг. 1758 — 19 окт. 1761); еп. Иоанникий (Павлуцкий; 6 дек. 1761 — 2 янв. 1763); еп. св. Тихон (Соколов; 3 февр. 1763 — 17 дек. 1767); еп. Тихон (Якубовский; 17 дек. 1767 — 19 мая 1775); еп. Тихон (Малинин; 11 июня 1775 — 6 мая 1788), еп. Иннокентий (Полянский; 29 июля 1788 — 15 апр.



1794); еп. Мефодий (Смирнов; 12 мая 1795 — 10 апр. 1799); еп. Афанасий (Иванов; 10 апр. — 1 окт. 1799); еп. Арсений (Москвин; 1–16 окт. 1799, в управление не вступил; 26 нояб. 1799 — 6 мая 1810); еп. Антоний (Соколов; 23 сент. 1810 — 7 февр. 1816); еп. Епифаний (Канивецкий; 26 марта 1816 — 24 мая 1825); еп. св. Антоний (Смирницкий; 31 янв. 1826 — 20 дек. 1846); архиеп. Игнатий (Семёнов; 13 янв. 1847 — 20 янв. 1850); архиеп. Парфений (Чертков; 25 февр. 1850 — 5 авг. 1853); архиеп. Иосиф (Богословский; 27 авг. 1853 — 14 нояб. 1864); архиеп. Серафим (Арефинский; 4 янв. 1865 — 22 апр. 1886); еп. Вениамин (Смирнов; 1 мая 1886 — 7 мая 1890); архиеп. Анастасий (Добрадин; 3 июня 1890 — 1 мая 1913); архиеп. сщмч. Тихон (Никаноров; 13 мая 1913 — 9 янв. 1920); архиеп. Тихон (Василевский; 1920 — авг. 1923); Владимир (Шимкович; 8 авг. 1923 — 6 янв. 1926, с 20 авг. 1925 митр.); архиеп. сщмч. Петр (Зверев; 2-я пол. янв. — 28 нояб. 1926); епархией временно управлял Острогожский еп. Синезий (Зарубин; кон. 1926); епархией временно управлял бывш. Харьковский митр. Нафанаил (Троицкий; нач. 1927); епархией временно управлял Козловский еп. Алексей (Буй; 28 февр. 1927 — 27 янв. 1928); епархией временно управлял Егорьевский еп. Павел (Гальковский; февр.—апр. 1928); епархией временно управлял Муромский архиеп. Макарий (Звёздов; апр. 1928 — апр. 1929); епархией временно управлял Елецкий еп. сщмч. Сергей (Зверев; нач. 1929); архиеп. сщмч. Захария (Лобов; 7 мая 1929 — 25 нояб. 1935); епархией временно управлял Липецкий еп. Александр (Торопов; 13 нояб. 1935 — 23 янв. 1936); епархией временно управлял архиеп. Петр (Соколов; 25 нояб. 1935 — дек. 1936); епархией временно управлял Елецкий архиеп. Серафим (Протопопов; окт. 1936 — 6 марта 1937); епархией временно управлял Моршанский еп. Аполлос (Ржаницын; 14 мая — авг. 1937); епархией временно управлял Московский митр. Сергей (Страгородский; нояб. 1937 — февр. 1943); епархией временно управлял Курский еп. Питирим (Свиридов; март 1943 — 13 марта 1944, повторно в сане архиепископа: май — сент. 1945); еп. Иона (Орлов; 19 марта 1944 — 26 мая 1945); митр. Иосиф (Орехов; 9 сент. 1945 — 14 янв. 1961); еп. Сергей (Петров; временно управлял епархией с 14 янв. по 16 марта 1961, возглавлял кафедру с 16 марта 1961 по 9 окт. 1963); еп. Никон (Лысенко; 9 окт. 1963 — 30 марта 1964); еп. Владимир (Котляров; 30 марта 1964 — 5 февр. 1965); еп. Палладий (Каминский; 5 февр. 1965 — 3 февр. 1968); архиеп. Михаил (Чуб; 27 февр. 1968 — 11 окт. 1972); еп. Платон (Лобанков; 11 окт. 1972 — 27 окт. 1975); еп. Ювеналий (Тарасов; 16 нояб. 1975 — 16 июля 1982); Мефодий (Немцов; 16 июля

1982 — 26 мая 2003, с 26 июля 1985 архиеп., с 1 апр. 1988 митр.); митр. Сергей (Фомин; с 30 мая 2003).

Монастыри. Акатов во имя свт. Алексия, митр. Московского, мон-рь (в Воронеже, жен., основан в 1620, закрыт в 1931, возобновлен в 1990); Толшевский в честь Преображения Господня мон-рь (в пос. Графское под Воронежем, жен., основан в 1-й пол. XVII в., муж., закрыт в 20-х гг. XX в., возобновлен в 1994); Дивногорский в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь (в с. Дивногорье Лискинского р-на, муж., основан между 1640–1653, упразднен в 1786, возобновлен в 1828, закрыт в 1924–1936, возобновлен в 1997); костомаровский в честь Нерукотворного образа Спасителя мон-рь (в с. Костомарове Подгоренского р-на, жен., основан как скит в кон. XIX — нач. XX в., закрыт в 1922, возобновлен в 1997); *Лысогорская во*



Толшевский Спасо-Преображенский мон-рь. Худож. С. П. Павлов. Хромолитография. 1862 г. (РГБ)

имя Св. Троицы пуст. (близ с. Коротояк Острогожского р-на, муж., основана ок. 1627–1628, упразднена в 1764, восстанавливается); *Серафима Саровского скит* (в с. Новомакарове Грибановского р-на, муж., учрежден в 1996).

На территории В. е. в XVI — нач. XX в. действовали следующие мон-ри, пустыни и общины, ныне не существующие: *воронежский в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь* (в Воронеже, муж., основан в 1594, упразднен в 1700); Борщёвский во имя Св. Троицы мон-рь (в Коротоякском у., муж., основан ок. 1611, упразднен в 1764); Семилуцкий в честь Преображения Господня мон-рь (на р. Дон, в Воронежском у., муж., основан в 1620, упразднен в 1723, возобновлен в 1733, упразднен в 1769); Богородицкий мон-рь (в с. Карачун Задонского у., муж., основан до 1621, упразднен в 1764); воронежский в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-рь (в Воронеже, жен., основан в 1623, закрыт в 1929); Шатрищегорский в честь

Преображения Господня мон-рь (на р. Дон, близ совр. г. Лиски, муж., основан ок. 1652, упразднен ранее 1764); Пятницкий в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь (в Острогожске, жен., основан в 1657, упразднен в 1786); Белогорский во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь (на р. Дон в с. Белогорье, муж., основан в 1671, упразднен в 1764); в честь Казанской иконы Божией Матери мон-рь (в г. Коротояке, жен., основан между 1675–1681, упразднен в 1764); в честь Вознесения Господня мон-рь (в г. Коротояке, муж., основан как пуст. до 1682, упразднен в 1724, возобновлен в 1741, упразднен в 1828); Донецкий во имя св. Иоанна Предтечи мон-рь (в Богучарском у., муж., основан как Успенская пуст. до 1693, в 1712 в нее переведен азовский св. Иоанна Предтечи мон-рь, закрыт в 20-х гг. XX в.); Битюцкий во имя Св. Троицы мон-рь (на р. Битюг Бобровского у., муж., основан ок. 1693, упразд-

нен в 1764); в честь Казанской иконы Божией Матери пуст. (на р. Воронеж, муж., известна с нач. XVIII в., упразднена в 1763); Митрофанов воронежский в честь Благовещения Пресв. Богородицы мон-рь (в Воронеже, муж., основан в 1836, закрыт в 1929); в честь иконы Божией Матери «Знамение» мон-рь (на р. Богатая Снова в Землянском у., жен., основан в 1868, закрыт после 1919); Белогорский в честь Воскресения Господня мон-рь (с. Белогорье Подгоренского р-на, муж., основан в 1882, закрыт в 1922, восстанавливается); Варваринский мон-рь (в дер. Сомовке в Нижнедевицком у., жен., основан в 1882, закрыт в 20-х гг. XX в.); в честь Казанской иконы Божией Матери мон-рь (в с. Таволжанка Новохопёрского у., жен., основан в 1884, закрыт в 1929); Лысогорский в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рь (в с. Троицком Новохопёрского у., жен., основан в 1895, закрыт в 20-х гг. XX в.); во имя Св. Троицы община (на хуторе Новохаринском (Писаревка) Острогожского у., жен., основана в 1897, закрыта после 1918).



Арх.: ГА Воронежской обл. Отд. упр. губ. исполкома. Оп. 1. Д. 473: Собр. свдсний о церквах, мон-рях, молитвенных зданиях, находящихся в городах и в уездах Воронежской губ., 1922 г.; Д. 428: Переписка с губ. учреждениями о закрытии церквей и мон-рей, 1922 г.; Д. 492: Акты приемки церк. ценностей уездными финотделами, 1922–1925 гг.; Воронежская гор. управа. Оп. 1. Д. 166: Докты по учету церк. имущества, 1918–1919 гг.; Воронежская духовная консистория. Оп. 1. Д. 1925: Опись указов духовной консистории за 1848–1882 гг.; Д. 1927: Опись имущества в Воронежском архиерейском доме, сделанная после смерти архиеп. Игнатия, 1850 г.; Домовая крестовая ц. в Архиерейском доме. Оп. 1. Д. 1: Опись имущества церкви и ризницы, 1839 г.; Введенская ц. (так в назв. фонда, на самом деле — Покровская); Успенская ц. с. Монастырщени. Оп. 1. Д. 1: Церк. летопись Успенской ц., 1888–1914 гг.; Вознесенская кладбищенская ц. Оп. 1. Д. 1–9: Приходо-расходные кн. Вознесенской ц., 1824–1913 гг.; Д. 11: Зап. кн. Вознесенской ц., 1922–1927 гг.; Колл. док-тов мон-рей; Троицкий собор. Оп. 1. Д. 1–14, 1834–1877 гг.; Архивное упр. Центральноречной обл. Оп. 3. Д. 1, 78: Наблюдательное дело Никольской ц., 1943–1983 гг.; Д. 12, 70: То же — Казанской ц., 1944–1990 гг.; Д. 51, 66, 86: То же — Покровского собора, 1945–1989 гг.; Исполком Центральноречной обл. Оп. 3. Д. 32: Выписки из протоколов заседаний президиума облсовета о закрытии церквей, 1930–1932 гг.; Обл. церк. митрополитское упр. (обновленческое). Оп. 1. Д. 11: Отчеты и клировые вед. церквей, 1933–1935 гг.; Архив Воронежского ЕУ. Годовые отчеты по Воронежской епархии за 1945 и 1953 гг. Ист.: Акты свт. Тихона; Политбюро и Церковь. Кн. 2. С. 312, 313; *Правдин А. М.* Алф. список приходов Воронежской епархии с показанием числа душ в приходе и количества церк. земли // Памятная кн. Воронежской губ. на 1893 г. Воронеж, 1893. Отд. стат. С. 96–117; *он же.* Опись указам Св. Синода, относящимся до Воронежской епархии, хранящимся в Воронежской духовной консистории, за 1743–1850 гг. // Воронежская старина. Воронеж, 1902. Вып. 1. С. 357, 359, 361, 365; Стат. описание Воронежской епархии в настоящем ее составе // Воронежские ЕВ. 1866. № 1–7. Лит.: *Димитрий (Самбикин), архим.* Указ. храмовых празднеств в Воронежской епархии. Воронеж, 1884–1886. 4 вып.; *он же.* Хронол. указ. церквей в Воронежской епархии (1586–1886). Воронеж, 1886; *Николаев А. И.* Списки воспитанников, окончивших полный курс семинарских наук в Воронежской ДС за истекшее столетие. Воронеж, 1884. С. 64–70; Белогорские пещеры. Павловск, 1889; Воронежская община сестер милосердия и Елизаветинское сиротское убежище Красного Креста // Воронежские ЕВ. 1893. № 20. С. 676–678; Из прошлого Воронежской ДС // Воронежские ЕВ. 1893. № 12. С. 382–390; № 15. С. 468–475; № 20. С. 655–666; 1894. № 3. С. 62–70; 1895. № 1. С. 18–25; *Покровский И. М.* Рус. епархии в XVI–XIX вв., их открытие, состав и пределы: Опыт церк.-ист., стат. и геогр. исслед. Каз., 1897. Т. 1; *Никольский П. В.* История Воронежской ДС (1745–1867). Воронеж, 1898–1899. Ч. 1–2; *он же.* Объяснительные замечания к карте Воронежской епархии кон. XVII и нач. XVIII в. // Воронежская старина. 1903. Вып. 3; *он же.* Очерки по исто-

рии церк. смуты на Дону в XVII в. СПб., 1903; *он же.* Монашество на Дону // Воронежская старина. 1908. Вып. 7. С. 59–159; *Тевяшов В. Н.* Пещерные мон-ри Острогожского уезда // Тр. Воронежской учен. арх. комис. 1902. Вып. 1. Отд. 1. С. 77; *Введенский С. Н.* Вопрос о разграничении Воронежской епархии от Рязанской при св. Митрофане // Воронежская старина. 1903. Вып. 3. С. 73–93; *Правдин А. М.* Летопись Воронежской епархии за время управления 1-го епископа воронежского Митрофана 1682–1703 гг. // Там же. С. 282, 321; *он же.* Воронежская епархия в 1-е десятилетие XIX в. Воронеж, 1905. С. 62; *Прохоров Г.* Мат-лы по истории Воронежской епархии: Время архиеп. Арсения I и митр. Пахомия (1712–1718 гг.) // Воронежская старина. 1908. Вып. 7. С. 5–44; 1909. Вып. 8. С. 53–71; *Ширкевич С. И.* Домовые церкви г. Воронежа // Воронежская старина. 1908. Вып. 7. Прил. С. 150–162; *Олейников Т. М.* Воронежский архиерейский дом в XVII и XVIII вв. // Воронежская старина. 1913. Вып. 12. С. 159–401; *Сергий (Петров), архиеп.* История Воронежской епархии от ее учреждения до наших дней: В 4 ч. Воронеж; Минск; Од., 1961–1969. Ркп.; *Соловьева Т. Б.* Церк. управление в России и гос. проекты его реализации 1681–1682 гг. // Гос. учреждения России XVI–XVII вв. М., 1991. С. 37–48; *Сысоева М.* Краткая история церквей города Воронежа // Воронежский епархиальный вестник. 1992. № 10. С. 13–22; 1993. № 8–9. С. 78–86; *Акиншин А. Н.* Церковь и власть в Воронеже в 1920–1930-е годы: (Процессы Петра (Зверева) и Алексия (Буя)) // Церковь и ее деятели в истории России. Воронеж, 1993. С. 127–145; *Глазьев В. Н.* Еп. Митрофан Воронежский: К истории отношений светской и духовной властей в кон. XVII — нач. XVIII в. // Церковь и ее деятели в истории России. Воронеж, 1993. С. 71–81; *он же.* Страницы ранней церк. и монастырской истории г. Воронежа и Воронежского у. // Церковь и ее деятели в истории России. Воронеж, 2001. Вып. 2. С. 45–64; *Комолов Н. А.* Воронежские архиереи сер. XVIII в. // Из истории Воронежского края. Воронеж, 1998. Вып. 7. С. 64–72; *Сателкин Н. С.* Несокрушимая твердыня. Воронежская епархия в 1917–1942 годы // Подъем. 2000. № 8. С. 201–222; *он же.* Воронежская епархия в годы Великой Отечественной войны // Церковь и ее деятели в истории России. Воронеж, 2001. Вып. 2. С. 129–139; Войсковые часовни и храмы // Воронеж правосл. 2002. № 2. С. 11; Воронежско-Липецкая епархия и ее архипастырь на рубеже XX–XXI вв. Воронеж, 2002; *Комолова Э. В.* Церк. развитие южнорус. региона в XVII в. // Из истории воронежского края. Воронеж, 2002. Вып. 10. С. 3–16; Воронежские архипастыри. 2003; Прославленные святые (святители, преподобные и новомученики). Воронеж, 2003. Кн. 1.

Иером. Митрофан (Шкурин)

Памятники церковной архитектуры. Освоение территории В. е. началось со строительства Воронежа (1585) и продолжилось в 30–50-х гг. XVII в., когда были основаны села и многочисленные города-крепости в составе Белгородской черты (Землянк, Орлов, Костёнск, Урыв, Коротояк, Острогожск, Ольшанск,

Усерд и др.). Юго-зап. часть губернии с г. Острогожском во 2-й пол. XVII в. была тесно связана с укр. культурой. Со 2-й пол. XVI–XVIII в. край заселялся выходцами из разных, прежде всего центральных, районов России и Украины. Это обстоятельство наряду с пограничным положением В. е., политическими, церковными и экономическими связями региона долгое время определяло своеобразие местной культуры.

Первые храмы, согласно сведениям дозорных и писцовых книг кон. XVI–XVII в., были деревянными, преобладали небольшие постройки клетского типа. Вскоре после основания Воронежа был возведен деревянный Благовещенский собор, неск. раз перестраивавшийся в том же материале в кон. XVI — 1-й пол. XVII в., тогда же сложились ансамбли самых крупных мон-рей: Успенского, Акатова и Покровского жен. в Воронеже, *валуйского в честь Успения Пресв. Богородицы и во имя свт. Николая Пристанского*, елецкого Троицкого и елецкого в честь иконы Божией Матери «Знамение», задонского Богородице-Рождественского, Борщёвского Троицкого, Богородицкого в с. Карачун, Семилуцкого Преображенского, Толшевского. Обители создавали местные жители, донские казаки (Борщёвский мон-рь), монахи из др. мест. Напр., задонский Богородице-Рождественский мон-рь на левом берегу Дона основали в 10-х гг. XVII в. иноки *московского в честь Сретения Владимирской иконы Божией Матери мон-ря*. Церкви возводили прихожане, духовные лица и представители местной администрации: в Воронеже воевода М. А. Вельяминов построил Троицкую (Ильинскую) ц. (1642–1645).

Близость к границам и связь с культурой центральных областей отражали наименования древнейших храмов В. е.: вероятно, в память о соборе г. Рязька (Рязанская обл.), откуда происходили первые жители Воронежа, собор был посвящен Благовещению Пресв. Богородицы. Существовали престолы в честь почитаемых праздников и святых: Успения и Покрова Пресв. Богородицы, свт. Николая Чудотворца, вмч. Параскевы Пятницы, вмч. Никиты, прор. Илии, мучеников Флора и Лавра, святых Космы и Дамиана, Казанской иконы Божией Матери, а также арх. Михаила, в связи с воинским





аспектом почитания к-рого появились церкви в старых селах Воронежского у. (Решное, Чертовицкое, Новоживотинное, Рыкань и Девица). Посвящения нек-рых престолов были связаны с событиями Смутного времени: после победы над отрядом литовцев и «черкас», одержанной в день памяти свт. Алексия, митр. Московского, в окрестностях Воронежа был основан Акатов мон-рь; в 1623 г. по благословению Патриарха Филарета — воронежский Покровский девичий мон-рь, по посвящению схожий с церковью в Рубцове, подмосковной усадьбе Романовых; ок. 1613–1614 гг. на воронежском посаде на средства царя Михаила Феодоровича была возведена деревянная клетская ц. во имя мч. царевича Димитрия Угличского (почитание было связано с защитой от новых самозванцев) с приделом во имя прп. Михаила Маленина. В Воронеже известны и др. престолы, освященные во имя св. покровителей рус. царей: приделы вмч. Феодора Стратилата (существовал в 1594) и святых Бориса и Глеба (упом. в 1678) в церкви Успенского мон-ря, блж. Алексия, человека Божия, в Благовещенском соборе (1629–1634). Сретению Владимирской иконы Божией Матери были посвящены Задонский мон-рь, основанный недалеко от мест, где в 1395 г. остановились войска Темир-Аксака (Тамерлана), а также Карачунский мон-рь на правом берегу р. Воронеж.

С сер. XVII в. в меловых скалах на правом берегу Дона выходцы с Украины стали основывать в традициях Киево-Печерской лавры и обителей на реках Псёл, Оскол и Северский Донец Дивногорский Успенский и Шатрищегорский Преображенский пещерные мон-ри с комплексами храмов и переходов. Устройство пещер продолжалось в XVIII–XIX вв. усилиями местных подвижников из крестьянской среды (см. ст. *Белогорский в честь Воскресения Христова муж. мон-рь*).

С 1682 г. в В. е. активизировалось строительство храмов большей частью деревянных, появились новые мон-ри, напр. Битюцкий Троицкий в Бобровском у. Известны благословенные грамоты свт. Митрофана, в к-рых определен внешний вид церквей, формы их завершений, размер и устройство алтарей, порядок местных икон в иконостасах (грамота



шенными декоративными закомарами, килевидными наличниками про-

Панорама Воронежа с видом на Успенскую церковь. Фотография. Нач. XX в.

стых очертаний. Мону-ментальные размеры храма и глав, их широкая расстановка, формы кир-

1700 на строительство Покровской ц. в Беломестной слободе Воронежа). К рубежу XVII–XVIII вв. сформировалась структура городских приходов в древней части Воронежа и пригородной слободе Чижовке, на высоких надпойменных холмах и у берега р. Воронеж.

Каменное строительство началось в посл. трети XVII в. прежде всего в Воронеже (за исключением нек-рых мон-рей, напр. Троицкого в Лебедяни (совр. Липецкая обл.)). Провинциальными мастерами из среднерус. земель первой была возведена ц. во имя свт. Алексия, митр. Московского, Акатова мон-ря (1674, перестроена в 1746–1755 и 1796–1798, снесена в 1879) — небольшой бесстолпный храм с трапезной и шатровой колокольней, отличавшийся предельной простотой форм (4 арки звона вместо 8 традиц., низкий шатер с 4 «слухами») и декора. Из Москвы, владими́ро-суздальских и костромских земель в В. е. могли приглашать артели каменщиков. При свт. Митрофане в крепости Воронежа был возведен каменный кафедральный собор в честь Благовещения Пресв. Богородицы (1684–1690) — 5-главый, вероятно, 4-столпный, с низкой 4-скатной кровлей (известен по схематичному изображению на плане Воронежа 1690 и панораме города, выполненной голл. путешественником К. де Брюином в 1703), рядом сформировался комплекс архиерейского двора с деревянными собором во имя апостолов Петра и Павла (вероятно, построен в связи с пребыванием в Воронеже имп. Петра I) и колокольней с ц. в честь иконы Божией Матери «Неопалимая Купина» (не сохр.). Был возведен каменный храм Успенского мон-ря (1694, 1699 или, менее вероятно, 1703) — кубический, 2-столпный, с низким 3-частным алтарем, 4-скатной кровлей и 5 главами, с 5 пряслами на фасадах, разделенными лопатками и завер-

пичного декора, 2-столпная конструкция, характерная для небольших монастырских соборов и реже для приходских церквей, позволяют отнести это здание к группе архаизирующих сооружений среднерус. строительной традиции кон. XVII в. Вероятно, после 1697 г. была построена каменная церковь Семилуцкого Преображенского мон-ря на правом берегу Дона (с. Семилуки, не сохр.).

В период строительства флота и пребывания в Воронеже имп. Петра I в архитектуре В. е. появились формы барокко, по-видимому работали западноевроп. архитекторы, построившие здание цейхгауза на острове р. Воронеж (разрушено в 40-х гг. XX в.). Первым каменным приходским храмом Воронежа стала Никольская ц. (1712–1720, с 1714 строили крестьяне Ярославского у. Ф. Гладец и А. Шлухольстов, с 1718 — крестьянин того же уезда К. Остафьев с сыном) на месте ц. во имя царевича Димитрия с приделом прп. Михаила Маленина. К первому строительному периоду относится окно с простым килевидным наличником на юж. стене алтаря храма. План (в т. ч. прямоугольный алтарь с полукруглым выступом), объемная композиция (четверик с фронтонами-полуглавиями, низкий восьмерик со сводом, прорезанным 4 большими окнами по сторонам света и увенчанным еще 2 восьмериками) и особенности декора церкви представляют упрощенную, но довольно точную и раннюю копию ц. во имя мч. Иоанна Воина на ул. Б. Якиманка в Москве (1709–1717). Наличники с разорванными фронтонами в нижнем ярусе — редкий случай использования форм нарышкинского барокко. Отдельно стоящая 4-ярусная колокольня — одна из доминант прибрежной части города (по-видимому, возведена при восстановлении храма после пожара в 1748), ее декор (плоские рустованные и фи-





ленчатые пилястры, фигурные доски, упрощенные волюты, соединяющие ярусы) характерен для барокко эпохи имп. Петра I либо имп. Анны Иоанновны.

В 10–30-х гг. XVIII в. появились немногочисленные каменные сооружения: Троицкий собор (1721, в 80-х гг. XVIII в. заменен новым храмом), Преображенская ц. на подворье Дивногорского мон-ря (1721, разобрана к нач. XIX в.) в Острогжске и ц. Иоанна Предтечи *Азовско-Донецкого мон-ря* под Богучаром (30–40-е гг. XVIII в.) редкого для местной архитектуры типа «восьмерик на четверике» с шатровой колокольней (не сохр.). Наиболее выдающееся сооружение 1-й пол. XVIII в. — Благовещенский кафедральный собор в Воронеже (1718–1736), возведенный при митр. Пахомии (Шпаковском), епископах Иосифе, Льве (Юрлове) и Иоакиме (Струкове) на месте обветшавшего храма (перестроен и расширен в 1868–1875, пострадал в 1942–1943, снесен в 50-х гг. XX в.), по мнению В. А. Митина, укр. мастером каменных дел А. Ключкой. Это центрический 4-столпный и 3-апсидный храм укр. типа (апсиды-певницы на концах юж., сев. и зап. рукавов креста), с пониженными угловыми объемами, пятиглавием, ориентированным по сторонам света. Его архитектура близка архитектуре рус. храмов 1-й пол. XVIII в., выстроенных укр. мастерами или в укр. формах (церкви Троицкого мон-ря в Тюмени, Покровский собор в Тобольске, в сопредельных В. е. Черкасске — Воскресенский собор и Белгороде — Троицкий) благодаря связям либо происхождению архиереев. Нек-рые



черты (круглая, а не граненая форма апсид и барабанов, луковичные главы) характерны для московских сооружений рубежа XVII–XVIII вв., построенных по укр. типу, напр.

Большой собор Донского мон-ря (1684–1698). Одновременно рядом с собором были возведены новая колокольня и каменный архиерейский дом с крестовой церковью.

В 30–50-х гг. XVIII в. началась замена деревянных храмов каменными. Так, в Воронеже это коснулось церкви Богоявления (1733–1752, достроена к 1763, перестроена в 50-х гг. XIX в.) и Покрова Пресв. Богородицы (1736–1748, сохр. 8-столпная трапезная, перестроенная в 20–30-х гг. XIX в.). В регионе складывалась собственная архитектурная традиция, восходящая к посадскому зодчеству кон. XVII — 1-й трети XVIII в. с элементами барокко, возникали строительные артели. Как правило, храмы В. е. 2-й трети XVIII в. представляли собой небольшие кубические постройки, перекрытые сомкнутым сводом со световой главой на граненом барабане, с пониженными трапезной с приделами и колокольней с запада. Как и в др. районах Черноземья, в В. е. не получили распространения комплексы холодных и теплых церквей и 2-этажные храмы. Алтарные части имели разную форму (полукруглую, граненую или прямоугольную, с полукруглым выступом). Так, в Преображенской ц. Толшевского мон-ря (1759, перестроена в 1894) форма алтаря, возможно, повторяла воронежские храмы такого типа, как Никольский, ап. Иоанна Богослова (1748–1759, перестроен в 1799–1807, 1820, не сохр.), Рождества Богородицы (вмц. Параскевы Пятницы) (после 1748–1761, перестроен в 1825, не сохр.). Один из них, изящный Тихвино-Онуфриевский храм в усадьбе суконного фабриканта П. Н. Гарденина (1735–1746, перестроен в 1758–

Кафедральный собор в честь Благовещения Пресв. Богородицы. 1718–1736 гг. (не сохр.). Литография. 50-е гг. XIX в. (ГИМ)

1762, 1795, 1873), первоначально был с деревянным приделом над трапезной (по-видимому, домовый храм заказчика) и декором четверика, в к-ром рамочные наличники с полуциркульным верхом гармонично сочетались с мотивами нарышкинского барокко (8-гранные

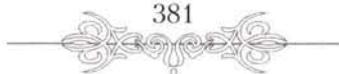
окна верхнего света, волюты на ребрах граненого барабана). В селах подобные церкви продолжали строить в 60-х гг. XVIII в. — Архангельская в с. Чертовичком (1763), усадебная во имя прп. Алексия, человека Божия (1763, освящена в 1764), в с. Лосеве Воронежского у. (ныне пансионат «Репное» в с. Репном, входящий



Спасская церковь в Воронеже. 1744–1755 гг. Фотография. 2005 г.

в адм. подчинение Воронежа), Троицкая в с. В. Ольшан (1769). Такие храмы могли иметь криволинейные посводные кровли, к-рым соответствовали низкие полукруглые фронтоны во всю ширину четверика, вероятно восходившие к фронтонам-полуглавиям (ц. Нерукотворного образа Спасителя (Спасская) в Воронеже, 1744–1755; Алексиевская ц. Акатова мон-ря после перестройки 1746–1755). Изредка встречались 2-этажные, с прямоугольной алтарной частью, как, напр., ц. Богоявления в с. Богоявленском (1748, характер завершения неизв.), и ярусные, с 2 восьмериками на четверике и конусообразной главкой, как ц. Успения в слободе Калач (1750), возможно, связанная с укр. архитектурой; колокольни строились упрощенные ярусные (Архангельская ц. в с. Чертовичком) и шатровые.

Со 2-й пол. XVIII в. заметно увеличилось приходское каменное строительство в крупных городах, активно использовался стиль барокко,



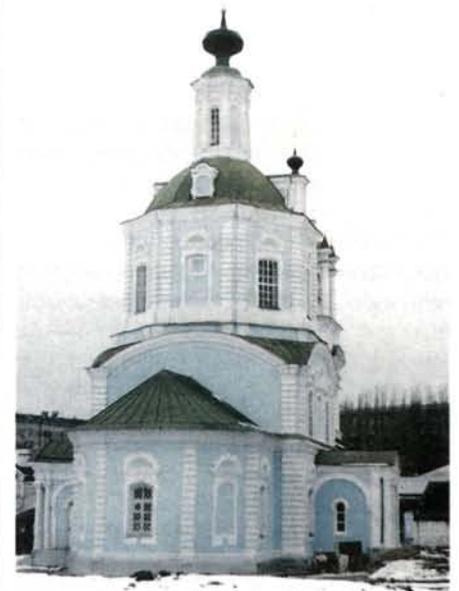
усложнялись типология и декор храмов, сформировались неск. местных традиций. Архаичный тип кубического храма в Воронеже позднее, чем в др. регионах (на рубеже 50–60-х гг. XVIII в.), вытеснили ярусные церкви типа «восьмерик на четверике» с осевыми планами, разнообразными формами алтаря, гнутыми кровлями, ярусными главами на граненых барабанах. Трапезная по ширине, как правило, не превышала четверик. Своды восьмериков часто прорезаны окнами-люкарнами, ребра главок украшены плоскими фигурными «ушами», проемы обрамлены фигурными наличниками сложных очертаний. Важный признак храмов 2-й пол. XVIII в., не имевший прямых аналогов в зодчестве др. регионов, — широкие полуциркулярные фронтоны четвериков, по углам образующие своего рода наружные паруса, со ступенчатыми тромпами внутри как формой перехода к восьмерику. Вероятно, их основой были небольшие фронтоны-полуглавия, как в воронежской Никольской ц., криволинейные фронтоны кубических храмов (Спасская ц.) либо столичные прототипы, подобно московской ц. Петра и Павла на ул. Н. Басманная (1700–1710-е гг.). Наиболее ранний пример — 2-этажная Воскресенская ц. в Воронеже (рубеж 50–60-х гг. XVIII в. — 1768). Строгость форм монументального храма, по размерам превышавшего церкви, возведенные одновременно с ним, подчеркнута скупым декором (пилястры, профилированные рамочные наличники с изогнутыми барочными бровками, круглые окна в люнетах четверика и ниши над окнами восьмерика). Подобная ей ц. Св. Троицы (Иоанна Предтечи) с массивными пропорциями была построена в Ближ. Чижовке (1761–1769, перестраивалась в 1798, XIX в., не сохр.). К иному типу относились усадебные церкви Алексия, человека Божия, в с. Лосеве и Петропавловская (Крестовоздвиженская; 1758–1765, не сохр.), по-видимому возведенная др. артелью мастеров на средства суконного фабриканта М. С. Тулинова. Она представляла собой 1-этажную постройку изящных форм, с прихожливим изгибом свода восьмерика, прорезанного 4 люкарнами, богатым типовым декором (рустованные лопатки, упрощенные волюты барабана главки,



Воскресенская церковь в Воронеже.
Рубеж 50–60-х гг. XVIII в. — 1761 г.
Фотография. 2005 г.

пышные наличники волнообразных очертаний, восходящие к барочным мотивам в архитектуре России либо Украины, сходные с трапезной Богоявленской ц. в Воронеже (1752–1763, перестроена в XIX в.)). В Петропавловской ц. впервые встречается и такая характерная деталь местных храмов, как карниз четверика, находящийся на уровне карниза алтарной части и отделяющий полукруглые люнеы фронтонов с окнами верхнего света. Основные особенности этого сооружения были повторены в воронежской Ильинской (Входоиерусалимской) ц. (1767–1770). В кон. 60-х — 80-х гг. XVIII в. были построены храмы подобного типа в пригородной слободе Пески Острогояжска (ц. арх. Михаила, 1775), в с. Терновом (ц. Богоявления, 1769), в с. Лосеве Павловского у. (ц. Благовещения, 1782; под влиянием укр. зодчества — небольшие граненые притворы с сев. и юж. сторон четверика), в соседних областях, чьи земли входили в В. е.: Христорождественская ц. в с. Манине Липецкой обл., храм ст-цы Вёшенской Ростовской обл. и др. Среди колоколен были распространены традиц. шатровые звонницы типа «восьмерик на четверике» (ц. Богоявления в с. Терновом) и барочные с рустованными лопатками, профилированными карнизами и

колоннами у срезанных углов верхнего яруса (шатровая Ильинской ц. в Воронеже и, вероятно, близкая к ней по композиции, но переделанная в сер. XIX в. Богоявленской ц.). Строили колокольни с 3 равновеликими кубическими ярусами, группами колонн по углам и низкими куполами с люкарнами: при ц. Тихвино-Онуфриевской (восстановлена в 90-х гг. XX в.) и Рождественской (Пятницкой) ц. (очевидно, рубежа 50–60-х гг. XVIII в., сохр. 2-этажные палаты в основании) в Воронеже, при Успенской ц. в Калаче (1771, сохр. нижний ярус). Запоздалый пример влияния елизаветинского барокко — ц. Введения в Воронеже (1770–1780), тип «восьмерик на четверике» обогащен сложным декором, в к-ром преобладают наличники с «ушами» и раскрепованными лучковыми фронтонами. 3-ярусная колокольня, возможно созданная по проекту столичного архитектора, обильно украшена колоннами и пилястрами, фронтонами разных форм, наличниками с треугольными сандриками, фигурными нишами, завершена небольшим высоким куполом с люкарнами, главкой и колпаками над колоннами 3-го яруса; ее наличники повторены в алтарной



Введенская церковь в Воронеже.
1770–1780 гг. Фотография. 2005 г.

части Троицкой ц. в с. Боровом (1792–1794).

Помимо храмов типа «восьмерик на четверике» с полуциркулярными фронтонами строили более архаич-



ческие, напр. восьмерик на кубическом четверике: Архангельская ц. в с. Новосолдатка (1769), Тихвинская ц. в с. Тихвинка (1777), Никольская ц. в с. Колбине (1786). В Острогожске кроме храмов типа «восьмерик на четверике» (Преображенская ц., 1764; Архангельская ц., 1775) возводили одноглавые кубические церкви с фигурными кровлями и высокие барочные колокольни, напр. Успенская ц. (1760–1764, колокольня 1780), Покровская ц. (1772, обе не сохр.); под влиянием укр. традиции были построены Богоявленская ц.



Фрагмент лепного убранства ц. Покрова Пресв. Богородицы (1767) в с. Репец. Фотография. 2001 г.

в слободе Лушниковке (1780, перестроена в советское время), центрический храм с 4 притворами вокруг высокого четверика с купольной кровлей, и ц. Рождества Богородицы (1782, не сохр.) с 3-частным планом и ярусной композицией, высокий 2-этажный четверик с 4-скатной кровлей и световым четвериком главы окружали равновысокие короткие 2-этажные ветви креста, с запада — массивная 4-гранная колокольня, с востока — аналогичная по объему башня над апсидой.

К сооружениям, связанным со столичной традицией, по-видимому, можно отнести зимний собор в честь Чуда арх. Михаила в Хонех в Воронеже (1765–1768, перестроен в 30-х гг. XIX в., снесен в 50-х гг. XX в.), возведенный по заказу свт. Тихона Задонского мон. Мелхиседеком: низкий, вытянутый с запада на восток храм с декоративной глав-

кой, по типу родственный зимним соборам 2-й пол. XVIII в., Входео-русалимскому в Новгороде и Богоявленскому в Смоленске. Редкий памятник елизаветинского барокко с элементами рококо, по проекту близкий кругу Б. Ф. Растрелли, — Покровская ц. (1767) в с. Репец Задонского у. (ныне Задонский р-н Липецкой обл.) в составе частично сохранившегося ансамбля усадьбы бригадира И. О. Кожина, к востоку от главного дома (кон. XVIII в.). Это вытянутый по поперечной оси четверик, к к-рому с запада и востока примыкают полукружия притвора с 2 приделами и алтаря (расширены во 2-й пол. XIX в.), внутри 8 пилонов, выступающих из стен четверика, поддерживают восьмерик с большими и малыми гранями, купол утрачен. Не сохранилась скульптура, обильно украшавшая фасады, напр. белокаменные статуи вмч. Георгия, побивающего змия, и арх. Михаила, держащего на цепи диавола, в декорированных лепниной нишах по сторонам порталов. Уцелели замковые камни 4 окон восьмерика с изображениями херувимов, фрагменты внутреннего декора: рокайльные картуши, карнизы, пилястры, колонны в форме деревьев с обрубленными сучьями. Согласно описанию 80-х гг. XIX в. и фотографии интерьера притвора 10-х гг. XX в., внутреннее убранство включало витые колонны, белокаменные статуи святых, резные иконостасы и надпрестольную сень; в приделе вмч. Иоанна Воина находилась гробница храмоздателя. На одной оси с церковью, за усадебным домом, стояла 4-ярусная колокольня с колоннами, согласно местному преданию «заклятая» свт. Тихоном Задонским.

Для деревянного зодчества XVIII в. (прежде всего в юго-зап. уездах с большим процентом укр. населения: Бирюченском, Валуйском, Острогожском и Богучарском) под влия-

нием укр. традиции каменного строительства стал характерен тип храма с 3 или 5 высокими башнями и фигурными кровлями, о чем свидетельствуют утраченные, но известные по дореволюционной лит-ре церковь Битюцкого мон-ря (после упразднения обители перевезена в с. В. Тишанка Бобровского у.), вероятно восходившая к постройке 1715 г., и ц. Рождества Богородицы (1793–1796) в слободе Черкасская (Тростянка) Острогожского у., состоявшая из 5 крестообразно расположенных объемов.

При разработке регулярных городских планов вокруг каменных храмов проектировались площади, на них ориентировались новые улицы. По плану 1774 г. в Воронеже были проложены 3 улицы, лучами расходившиеся от кафедрального собора и архиерейского двора, комплекс к-рого был создан для еп. Тихона (Малинина) по проекту Дж. Кваренги и к кон. XVIII в. включал Благовещенский и Архангельский соборы, архиерейский дом, здания ДС, колокольни и др. (с 1836 — территория муж. Митрофанова мон-ря, закрытого в 20-х гг., снесенного в 50-х гг. XX в.). Архиерейский дом замыкал одну из главных магистралей, Б. Московскую ул., к старому 2-этажному зданию пристроили симметричные боковые части с пилястровыми портиками и низкими 4-гранными куполами, в вост. части находилась крестовая ц. К западу была запроектирована 3-ярусная колокольня, замыкавшая перспективу Б. Девицкой ул.; ярусы украшали колонные портики, далее по проекту линию построек продолжал корпус консистории и ДС (построен не был), повторявший архитектуру архиерейского дома, колокольня должна была служить осью симметрии ансамбля. Певческий корпус (позднее ДС) с куполом в центре, изогнутый дугой, размещался к

востоку от архиерейского дома, в створе Мещанской ул. Замысел Ква-

Архиерейский двор. Архит. Дж. Кваренги. 1784–1787, 1828 (колокольня) гг. Фотография. Нач. XX в.



ренги в основном был осуществлен в 1784–1787 гг.; колокольня со статуями евангелистов





(1793–1803) после надстройки 4-го яруса со шпилем (1828) превратилась в главную высотную постройку Воронежа (74,5 м). Со стороны города ансамбль был оформлен строениями в новом стиле, закрывшими старые храмы, а со стороны реки сохранил прежний облик.

Значительную роль в распространении форм раннего классицизма в церковном зодчестве В. е. сыграли храмы 80–90-х гг. XVIII в., построенные в крупных дворянских усадьбах, напр. Покровская ц. в с. Семидубравном (1785) Потаповых или Покровская ц. (1787) в с. Горожанка и Иоанно-Предтеченская ц. (1789) в с. Староживотинном Веневитиновых. Их объединяет связь со столичной архитектурой, камерность композиции, продольно ориентированный план, завершения в виде купола на барабане-ротонде и скромный декор. В тот же период в сев. пригороде Воронежа сформировался ансамбль Троицкой архиерейской дачи с парком и домом с церковью (не сохр.). В Воронеже в стиле раннего классицизма была выстроена 2-ярусная колокольня Воскресенской ц. с высоким шпилем и небольшим портиком, завершенным изогнутым фронтоном (неточно восстановлена в 2001–2002 с отдельными чертами барокко); в воронежской городской усадьбе Д. В. Черткова была выстроена домовая Воскресенская ц. (кон. XVIII в.) (позднее Дворянское собрание, не сохр.) с выходящим на М. Дворянскую ул. колонным портиком. Одна из самых выдающихся церковных построек в стиле раннего классицизма в В. е. — Троицкий собор в Острогожске (1787, не сохр.), возведенный по проекту тульского архитектора-самоучки К. С. Сокольникова. По-видимому, в Троицком соборе отчасти были повторены формы собора 1721 г., на месте к-рого он был построен, и оригинально воспроизведена укр. 3-частная схема: 2-этажный храм имел в центре цилиндрический объем, завершенный монументальной ротондой, куполом с люкарнами и главкой, симметричные, прямоугольные в плане, башнеобразные алтарь и притвор (до 1869 выполнял функции колокольни), фасады, украшенные колоннами, пилястрами и нишами.

В 80–90-х гг. XVIII в. под влиянием классицизма сложилась новая разновидность храма типа «восьме-



*Успенская церковь в Воронеже.
Кон. XVII в., 1803 г. (колокольня).
Фотография. 2005 г.*

рик на четверике», по этому типу была построена Преображенская (Покровская) ц. Покровского монастыря в Воронеже (1788–1799, не сохр.). Сохранив массивные пропорции, зодчие отказались от завершения четверика полукруглым фронтоном, использовали лаконичный классицистический декор, а также характерные квадратные окна в верхнем свете четверика. В том же стиле были построены церкви Богоявления в с. Губарево (1800), Рождества Богородицы в с. Шестакове (1800), Рождества Христова в с. Малышево (1801), Вознесения в с. Коршево (1818) и др. Мотивы барочного декора еще использовали в 90-х гг. XVIII в., напр. в Троицких церквях в с. Боровом (1792–1794) и с. Ст. Ольшанка (1790–1805). Изредка возводили кубические одностолбовые церкви, перекрытые лотковыми сводами, как, напр., Вознесенская в с. Аношкине (1784) и Никольская в Землянске (ныне село, 1794), а также Успенский собор в Борисоглебске (1792, не сохр.), принадлежавшем Тамбовской епархии.

С распространением форм зрелого классицизма совпало сооружение новых высоких колоколен при более ранних церквях. Так, при воронежской Покровской ц. (1791–1792) возвели при участии каменных дел

мастера М. С. Турчанинова 3-ярусную колокольню с ордерным декором, верхним ярусом в виде ротонды с прямоугольными проемами, низким куполом и шпилем, по-видимому послужившую образцом для колоколен Никольской ц. в Землянске (сохр. в измененном виде), Никольского собора в Боброве (не сохр.), Архангельской ц. в с. Алешки (1856), Успенской ц. в Воронеже (1803, добавлен низкий подкупольный ярус с полуциркульными проемами), в свою очередь ставшую прототипом для звонниц Архангельской ц. в с. Рыкань и Благовещенской ц. в с. Лосеве Павловского у. В прибрежной части Воронежа выделялась колокольня ц. ап. Иоанна Богослова (1799–1807, не сохр.) с оригинальным завершением в виде высокого восьмерика с арками звона и круглыми проемами-резонаторами. Суровый и вместе с тем изысканный внешний вид имела колокольня Петропавловской (Крестовоздвиженской) ц. (1805, не сохр.): высокий прямоугольный объем, почти без ордерного декора, с крупным рустом и чередованием арочных проемов разной формы и величины.

В 1-й трети XIX в. было выстроено ок. 200 храмов в стиле классицизма с различными объемно-планировочными решениями. Крупнейшее сооружение этого периода — Троицкая (Смоленская) ц. (с 1836 кафедральный собор, не сохр.) на Б. Московской ул. в новой, застраивавшейся по регулярному плану 1774 г. части Воронежа, окруженная площадями. Здание, выстроенное в 1779–1789 гг., обрушилось, новое, очевидно по др. проекту (1805–1822, колокольня 1818), представляло собой большой куб с полукруглой апсидой и трапезной, боковые фасады украшали 4-колонные коринфские портики с фронтонами. Оригинальным было завершение — крупный четверик с 4 большими окнами, низким куполом и фонарем, с декором, близким к стилю барокко (раскреповка антаблемента и фронтонов, группы колонн по углам, вазы), возможно под влиянием стиля Покровской ц. из с. Репец. 3-ярусная колокольня в стиле зрелого классицизма со шпилем, одна из важнейших вертикалей в центре города, послужила образцом для звонниц Покровского жен. монастыря в Воронеже (не сохр.) и Успенского собора в Задонске. Качеством и тон-



кой прорисовкой деталей отличалась приходская ц. Вознесения (перестроена из храма 3-й четв. XVIII в., очевидно, в 1801–1815, не сохр.) с портиками, скругленными углами, изящным барабаном-ротондой с балюстрадой вокруг основания, а также одноименный храм на Чугуновском кладбище с 4-колонными портиками, полуциркульными проемами во фронтонах и ротонде барабана (1808–1813, сохр. зимняя ц. во имя прор. Самуила, 1808, сильно перестроенная в 2001).

Строительство 2-этажной Алексиевско-Воскресенской ц. в Акатовом мон-ре (1804–1819, на средства А. В. Анисимовой, возможно, по проекту губ. архит. И. И. Волкова) ознаменовало появление в В. е. центральных церковных интерьеров со средней частью наоса в форме правильного круга, вписанного в восьмигранник. Симметричные апсиды с вост. и зап. сторон напоминают некие московские монастырские храмы рубежа XVIII–XIX вв., 4-колонные портики с аркадами гармонично сочетаются с широким 8-гранным барабаном купола, украшенным термальными окнами. В 10–20-х гг. XIX в. были возведены церкви такого типа в пригородной слободе Нов. Мельница Острогожска — во имя прп. Иоанна Ветхопещерника (1808) и в с. Александровка — Знаменская (1825) с колоннадой тосканского ордера вокруг 3-лепесткового ядра. Редкая композиция отличает усадебную Знаменскую ц. в с. Лебяжье (1809): к 2 симметричным прямоугольным объемам наоса и трапезной примыкают одинаковые цилиндрические 2-ярусные алтарь и колокольня.

Церкви, построенные в имениях крупных землевладельцев, строго выдержаны в стиле классицизма. Это, напр., небольшая, возведенная на высоком холме над р. Битюг, крестообразная с завершением в виде ротонды Покровская ц. (1809) в с. Пады гр. Орловых. В композиции Покровской ц. в с. Липовка (1824, не сохр.), возведенной на средства графини А. А. Орловой-Чесменской, был выделен массивный куб храма с широким рустом на углах, проемами в виде больших люнет и вынесенными вперед колонными портиками, увенчанный куполом на низком барабане с рядом термальных окон в основании. К храму примыкала прямоугольная

апсида и трапезная, переходящая в нижний ярус колокольни. Необычным было внутреннее пространство: в угловых частях (несущих купол пилонах) находились обособленные, круглые в плане, сводчатые помещения. К усадебным храмам в стиле ампира относятся небольшая Петропавловская ц. (1824) в с. Павловка кн. Волконских (ранее в Тамбовской губ.) с изящной ротондой и портиком, Богоявленская ц. в с. Пекшеве (1826), крестообразная в плане, с огромными окнами, прямоугольными в алтаре и термальными в верхних ярусах четверика, Казанская ц. (1845) в с. Казанская Хава (ныне пос. Волна) Шуриновых, а также ансамбль в усадьбе Кожиных в с. Кашары Задонского у., состоящий из центрального храма и храма-колокольни (10–20-е гг. XIX в.). Некоторые формы усадебных церквей повторялись в более скромных приходских храмах, напр. в ц. Богоявления в с. Рудкине (1810). Крупные ампирные постройки были возведены в Воронеже — здание ДС с домовою ц. ап. Иоанна Богослова на Б. Дворянской ул. (1822), ц. Сошествия Св. Духа на Терновой поляне (1838, вероятно, по проекту архит. С. И. Соколова, не сохр.); в задонском Богородицком мон-ре — ограда и надвратная колокольня; в валуйском Никольском (Успенском) мон-ре — Успенская ц. (20-е гг. XIX в.); в с. Куликовка — ц. в честь Преображения (1831); в с. Сухой Донец — ц. Богоявления (1832); в с. Терешкове — ц. Вознесения (1838); в с. Стадница — Христорождественская ц. (1838). В стиле ампира обновляли старые храмы. В Воронеже в ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы (вмц. Параскевы Пятницы) были пробиты большие арочные окна, четверик украшен рустом и ампирным фризом, к трапезной пристроена паперть с портиком и 4-гранным фонарем (1825), в ц. ап. Иоанна Богослова возведены боковые портики; в с. Губарево ц. Богоявления получила новую отделку фасадов и массивную 3-ярусную колокольню. Миниатюрное квадратное здание лютеран. кирхи с низким куполом и шпилем по центру 4-скатной крыши и тройными окнами (1811–1819, архит. Ф. К. Древиц) — наиболее характерный образец ампирного стиля в Воронеже.

В 20–40-х гг. XIX в. появились храмы в стиле ампира больших раз-

меров и сложной планировки, с массивными элементами (купольными ротондами, пилонами, портиками на фасадах): Архангельская ц. в с. Девица (1830), ц. в честь иконы Божией Матери «Неопалимая Купина» в с. Сухая Берёзовка (1834), владении Орловой-Чесменской, Троицкая ц. в г. Новохопёрске (1835), ц. Трех святителей (1843) в с. Россошь Репёвского р-на. На средства крупных землевладельцев возводили 5-главые храмы соборного типа: Крестовоздвиженскую ц. (1812–1820, не сохр.) в слободе Алексеевке гр. Шереметевых (ныне Белгородская обл.) с колокольней в 40 сажен, одноименный храм в слободе (ныне город) Россошь (1834, не сохр.), Покровский собор в Бирюче (1838, перестроен в советское время), 2-этажную Преображенскую ц. в слободе Гнилое близ Острогожска (1841–1846). Величественные однокупольные храмы в стиле ампира возвели в Воронеже: ц. Всех святых на Ново-Строящемся кладбище (1834–1851, проект губ. архит. И. А. Блищина, не сохр.) с тосканскими портиками и полукруглой апсидой, арочными окнами, сдвоенными полуколоннами подкупольной ротонды, высокой колокольней, вероятно ориентированной на колокольню Митрофанова мон-ря после ее надстройки (1828); тому же архитектору приписывают ц. Всех святых — монументальную храмовую часть Покровской ц. (1833–1841) над прибрежной стороной города. Градостроительное значение храма подчеркивают масштаб кубического объема и купольной ротонды, 6-колонные ионические портики боковых фасадов, большие плоскости стен и ступенчатые аттики четверика. Внутри подпружные арки опираются на прорезанные нишами угловые пилоны, к-рые придают пространству крестообразный вид, с запада располагаются хоры, опирающиеся на 2 ионические полуколонны. Лепной ампирный декор наружных стен (капители пилястр, композиции и гирлянды на аттиках ротонды) утрачен в 40-х гг. XX в., лепные композиции внутреннего фриза — при недавних поновлениях. С именем Блищина связано сооружение деревянной Никольской ц. (1841, не сохр.) в составе Никольской архиерейской дачи на р. Дон, а также, вероятно, перестройка зимнего Архангельского собора и возведение трапезной Митрофанова





мон-ря (30-е гг. XIX в., не сохр.), похожих сооружений с богатым ампириным декором фасадов (арочные окна, 4-колонные ионические портики по центру и полуколонны в боковых частях фасада). По проектам столичных архитекторов в Воронеже созданы ц. Печерских чудотворцев Покровского мон-ря (1832–1835, архит. А. И. Мельников, перестроена) с плоским куполом на низком, глухом барабане, ц. арх. Михаила в Михайловском кадетском корпусе (1845, архит. К. Детлов, не сохр.), прямоугольный зал с 2-ярусной колоннадой по периметру и хорами, в 30-х гг. XIX в. по рисункам О. И. Бове был отделан внутри Благовещенский собор Митрофанова мон-ря.

В период активного торгово-экономического развития края (с 60-х гг. XIX в.) повсеместно строили храмы с разными объемно-планировочными решениями, в крупномасштабном декоре к-рых использовались мотивы средневек. зодчества Руси и Зап. Европы, ренессанса, барокко, классицизма, модерна. В крупных поселениях, напр. в слободе Бутурлиновке, возводили 2-ю или 3-ю церковь, приходские школы, богадельни, лавки, составившие своеобразные комплексы. В больницах, приютах и учебных заведениях устраивались домовые церкви, напр. ц. свт. Алексия, митр. Московского, при воронежском реальном уч-ще (1896, архит. А. М. Баранов). Были основаны новые мон-ри: Варваринский (в дер. Сомовке Нижнедевицкого у.), Знаменский в Землянском у. (1866, по инициативе баронессы А. П. Боде, ныне в руинах), Казан-



*Спасо-Троицкий (1898) и Спасский (1889) соборы в Божучаре (не сохр.)
Фотография. Нач. XX в.*

ский (в с. Таволжанка Новохопёрского у.); в Дивногорском мон-ре в традициях классицизма сооружена Успенская ц. (1886) с 3-лепестковым ядром и трапезной. После прославления свт. Митрофана (1832) и свт. Тихона Задонского (1861) началось устройство храмов и приделов



*Церковь в честь Успения Пресв. Богородицы в Боброве. 1863 г.
Фотография. 2003 г.*

в их честь, много мон-рей возникло в Задонске и около него (в честь свт. Тихона муж., жен. Троицкий Тихонов и Богородицкий Тихонов Тюнин).

В 40-х гг. XIX в. появились первые постройки в византийско-рус. стиле, связанные с творчеством К. А. Тона, напр. ц. Крестовоздвижения в Бутурлиновке (1841), где мотивы древнерус. архитектуры (килевидные наличники, луковичные главы) сочетались с классической основой и др. элементами декора. По проекту Тона в задонском Богородицком мон-ре был выстроен 3-этажный, с 8 престоломи, 5-купольный собор в честь Владимирской иконы Божией Матери (1845–1853); подобного типа крестово-купольный 5-главый Воскресенский собор (1861) в Новохопёрске и Успенская ц. (1863) в Боброве, конусовидные основания центральных глав к-рых сродни ц. вмц. Екатерины в С.-Петербурге по проекту Тона (1830), ц. Покрова Пресв. Богородицы (1871–1872) в слободе Бутурлиновке и ц. арх. Михаила (1897) в с. Ср. Карачан. Покровская ц. в Бутурлиновке при крупном масштабе бла-

годаря вертикальным членениям фасадов, высоким арочным окнам, килевидным очертаниям оконных архивольфов, кокошников в завершении фасадов и алтарных апсид обладает хорошими пропорциями и стройным силуэтом.

Во 2-й пол. XIX в. было перестроено и расширено большинство церквей XVIII в. Приделы переносили

из трапезной в симметричные пристройки по сторонам главного храма, из-за чего сооружения приобретали кресто-

образный план, а в интерьере появлялся поперечный неф-«трансепт», увеличивали трапезные, возводили новые коло-

кольни, меняли стилистику декора. В 1859 г. в Новохопёрске был перестроен собор в честь Воздвижения Креста (1774) и трапезная, их фасады были декорированы в рус. стиле. В 50-х гг. XIX в. по проекту архит. М. И. Клейнера в Воронеже перестроена ц. Богоявления, прежние стены частично сохранены, штукатурный декор включал мотивы ренессанса и классицизма. На формирование облика древнейшей части Воронежа повлияла перестройка Благовещенского собора Митрофанова мон-ря при архиеп. Серафиме (Аретинском) (1868–1875, по проекту В. И. Егорова и А. А. Кюи). Были разобраны главы, своды и зап. стена собора; наос удлинен к западу, но композиция вост. части осталась крестообразной. Храм получил 6 глав (одна — над зап. частью), расположение центральной световой и 4 ложных деревянных глав (сгорели в 1892, восстановлены в бетоне в 1902–1903) по сторонам света соответствовало завершению здания 1718–1736 гг. В архитектуре нового здания доминировали классицистические сферические купола, зап. фасад украшали 5 закомар без килевидных завершений, декор стен с элементами барокко и ренессанса напоминал постройки Тона, учителя Кюи. Мн. горожане и сам Кюи сожалели об искажении внешнего вида старого храма (*Куроедов*. Совр. состояние древних памятников архитектуры в России // Зодчий. 1872. № 4. С. 57–58).

В 60-х гг. XIX в. в В. е. отказались от столичных проектов, одной из последних по проекту Э. И. Жиберы была построена ц. Рождества Пресв. Богородицы в Божучаре (1862). Среди местных архитекторов известны В. В. Стайновский, С. Л. Мысловский, Кюи, Баранов, Д. В. Знобишин





и В. Н. Шебалин, в 1900 г. была учреждена должность епархиального архитектора, к-рую до 1918 г. занимал И. Н. Афанасьев (1859 — после 1924). Наиболее значительные постройки того периода: перестроенная ц. Петра и Павла в с. Репьёвка (1877, архит. Стайновский), Преображенский собор в слободе Бутурлиновке (1885–1893, архитекторы Стайновский и Мысловский), самый сложный по объёмно-пространственной структуре и декору из храмов В. е., крестово-купольный, 5-главый, зап. ветвь креста продолжена повышенным средним нефом трапезной, переходящим в нижний

этаж 3-ярусной колокольни, в декоре сочетаются визант. и классические мотивы. Внутри переход от свода четверика к световому барабану оформлен как далеко вынесенный карниз на декоративных кронштейнах в виде херувимов. Мысловскому также принадлежат проекты католич. костела в Воронеже (1889, не сохр.), храмов с центрическим крестообразным наосом и короткими трапезными, напр. ц. во имя блгв. кн. Александра Невского в слободе Калач (1887), ц. Рождества Христова в с. Анна (1899) и ц. вмч. Иоанна Воина в Богучаре (1905). В объёмной композиции церкви в с. Анна воспроизведена схема крестообразного храма со световым пятиглавием, ориентированным по сторонам света, и декоративными главками в углах, что обусловило сложность внутренней конструкции сводов и куполов. Ветви креста с востока продолжают 5-гранные апсиды, с запада короткая трапезная соединяет храм с 4-ярусной колокольней. Кирпичный декор, детали к-рого заимствованы из рус. архитектуры XVII в. (пучки колонн с валиками, кокошники, ширинки), подчерки-

вает пластику переходов от одного объёма к другому.
Сельские кирпичные храмы возводили по единому образцу: 2-светный куб с небольшой главкой, короткая трапезная, 2- или 3-ярусная колокольня, напр. Успенскую ц. (1848) в воронежской слободе Монастырщентке. Наибольшее распространение этот тип получил в юж. уездах (ныне Богучарском, Острогожском, Репьёвском, Лискинском р-нах): Никольская ц. в с. Дьяченкове (1868), Покровская ц. в с. Плесновка (1868), Казанская ц. в с. Фабрицком (1904). Др., часто строившийся тип храма — куб с крупным световым барабаном 8-гранной формы: ц. ап. Иоанна Богослова в с. Н. Мамон (1876), ц. свт. Митрофана Воронеж-



*Богоявленская церковь
в Воронеже.
Сер. XVIII — сер. XIX в.
Фотография. 2005 г.*

ского в с. Меловатка (1891); редкими были прямоугольные многостолпные храмы с небольшими главками, как, напр., ц. в честь Сицилийской иконы Божией Матери в Острогожске (1870), ц. Рождества в с. Самодуровка (1870) с грушевидным куполом над алтарной частью, а также храмы в неорус. стиле с крупным 5-главием или 5-шатровым завершением, напр. собор Троицкого Тихонова мон-ря в Задонске (80-е гг. XIX в.), ц. Покрова в с. М. Грибановка (1903, ранее в Тамбовской губ.). На территории Борисоглебского у. (бывш. Тамбовской губ.) сохранились церкви Знамения (1869) и Казанской иконы Божией Матери (1895) в Борисоглебске, Богоявления (1899) в пос. Грибановка с шатровым завершением барабана. К нач. XX в. относятся 5-главые церкви в визант. стиле арх. Михаила в с. Скрипникове (1912) и «Новая» в с. Переволочном (1918); воздействие неорус. стиля сказалось во внешнем виде церквей свт. Митрофана Воронежского в пос. В. Мамон (1912) и Св. Троицы в Боброве, одной из самых крупных, строившейся ок. 30 лет (освящена в 1908, разобрана в 1962).

В кон. XIX — нач. XX в. в Воронеже возвели новый собор во имя блгв. кн. Владимира (проект 1889,

архит. Кюи, 1896–1918, не сохр.) в визант.-рус. стиле: 5-главый, кирпичный, с размещёнными в малых главах звонницами, повторял композицию храма Христа Спасителя в Москве, был обильно украшен в формах XVII в. В рус. стиле последней построили Казанскую ц. в бывш. с. Отрожка (1903–1911, предположительно архит. В. И. Гайн). Композицию и декор храмов эпохи ампира воспроизводили церкви во имя вмч. Параскевы Пятницы в с. Боево (1873), Николая Чудотворца в с. Никольском Аннинского р-на (1885), Богоявления в с. Орлове (1886), Св. Троицы в с. В. Тишанка (1905). В 1864 г. в слободе Россошь по проекту П. П. Буренина была построена церковь-колокольня во имя блгв. кн. Александра Невского, как считалось повторявшая колокольню Митрофанова мон-ря. В приречной части Воронежа в традициях классицизма были возведены ц. в честь иконы Божией Матери «Взыскание погибших» (1863–1869, не сохр.), 5-главая (4 малые главы были декоративными), с 3-ярусной колокольней и измельченным штукатурным декором, и новая колокольня Акатова мон-ря с массивным кубическим основанием, 3 цилиндрическими ярусами, высоким шпилем (1879–1880, сохр. нижний ярус). Сохранилось 14 деревянных церквей того времени (напр., во имя арх. Михаила в с. Ячейка (1846), небольшая Покровская в с. Бароновка (1916)), повторявших архитектуру каменных храмов, самая сложная из них — Введения (1886) в с. Рузанове (бывш. Тамбовская губ.) (2-светный наос, 5 световых глав, широкая трапезная и 4-ярусная шатровая колокольня).

К 1917 г. в В. е. (включая районы, ныне входящие в состав др. областей) действовали 17 мон-рей и более 2,5 тыс. храмов. Большой ущерб церковному зодчеству нанесли антирелиг. кампании 30-х и 60-х гг. XX в. и жестокие бои Великой Отечественной войны. Уцелело немногим более 300 церквей, большинство к 80-м гг. нуждалось в срочных восстановительных или ремонтных работах. С кон. 80-х гг. храмы и мон-ри стали возвращать в ведение епархии (напр., Акатов, Дивногорский, Толшевский, костомаровский); многие уже полностью восстановлены (иногда утраченные части реконструированы произвольно



либо неточно). В 1993 г. при Успенской ц. на Монастырщентке был выстроен комплекс зданий ДУ. В новых храмах сохраняются традиции правосл. архитектуры (ц. в честь Казанской иконы Божией Матери



*Благовещенский собор в Воронеже.
Архит. В. П. Шевелёв. Заложен в 1998 г.
Фотография. 2005 г.*

в пос. Каменка (1989), Иверской иконы Божией Матери в г. Эртиль (1991) и др.). В Воронеже выстроено 19 новых храмов, в т. ч. Благовещенский кафедральный собор (архит. В. П. Шевелёв), повторяющий формы собора во имя блгв. кн. Владимира. Закладку нового собора в 1998 г. освятил Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. В празднование Дней славянской письменности и культуры (май 2003) перед Благовещенским собором открыт памятник свт. Митрофану Воронежскому (И. П. Дикунов, Э. Н. Пак, Шевелёв).

Сохранившиеся памятники церковного искусства на территории В. е. и Воронежской губ. в основном относятся к XIX — нач. XX в., что обусловлено поздним заселением края, отсутствием планомерной работы по выявлению и собиранию памятников, большими утратами икон и предметов церковной утвари в 20–30-х гг. XX в., гибелью значительной части фондов Воронежского краеведческого музея в годы Великой Отечественной войны. В собрании Воронежского художественного и Воронежского краеведческого музеев небольшое количество поздних икон по своему происхождению часто не связаны с В. е.

Отрывочные сведения о церковных древностях (прежде всего почитаемых иконах и предметах с вкладными надписями) и художественной жизни В. е. содержатся в письменных источниках, церковно-археологической и краеведческой лит-ре XIX–XX вв.

В кон. XVI–XVII в. создавались иконостасы и предметы богослужебной утвари для новых храмов, о скудном убранстве к-рых известно из писцовых книг. В В. е. не было местных иконописцев, иконы могли писать мастера из городов Рязанской епархии, прежде всего Переяславля Рязанского (совр. Рязань), в т. ч. по заказу Рязанских архиереев. В города, изначально входившие в Белгородскую епархию (Землянск, Коротояк, Острогжск), иконы, возможно связанные с традициями укр. иконописания, могли присылать из Белгорода либо привозить «черкасы», в сер.— 2-й пол. XVII в. поселившиеся на западе и юго-западе края. Предметы церковного убранства посылали из Москвы, согласно грамоте царя Феодора Иоанновича воронежскому воеводе И. Кобякову (1594) с иконами, колоколами и богослужебными книгами отправили строителя Успенского мон-ря Александра. В 10-х гг. XVII в. или ок.



*Памятник свт. Митрофану
в Воронеже. 2003 г.
Скульпторы И. П. Дикунов, Э. Н. Пак.
Фотография. 2005 г.*

1620 г. в задонский Богородицкий мон-рь была принесена икона Владимирской Божией Матери (позднее почиталась чудотворной) из московского Сретенского мон-ря с изоб-

ражениями на полях свт. Василия Великого и св. царевича Димитрия Угличского, что позволяет датировать ее временем царствования Василия Шуйского, после 1606 г. (год перенесения мощей св. Димитрия). Видимо, в Москве для возведенной на царский вклад деревянной воронежской ц. во имя царевича Димитрия и прип. Михаила Малеина была написана храмовая икона (ок. 1613–1614, до нач. XX в. хранилась в Никольской ц. Воронежа). О внимании властей к окраинному Воронежу также свидетельствовало предание о присылке от Патриарха Филарета в 1623 г. в благословение Покровскому девичьему мон-рю чтимой Смоленской иконы Божией Матери. Московские государи часто вкладывали в соборы «украинных» городов предметы богослужебной утвари, облачения и книги, напр. в нач. XX в. в Троицком соборе Острогжска хранились серебряный крест с мощами, небольшое Евангелие, риза и икона свт. Николая, присланные в 1652 г. царем Алексеем Михайловичем и царицей Марией Ильиничной, в Воскресенском соборе Землянска — Цветная Триодь, пожалованная в 1663 г.

К 1-й пол.— сер. XVII в. относятся сведения о чтимых иконах В. е., среди к-рых более всего было изображений Николая Чудотворца, заступника ратных людей: в Валуйском мон-ре хранилась икона, обретенная в нач. XVII в. близ Валук; небольшая икона в ц. во имя царевича Димитрия (позднее Никольская) в Воронеже бытовала до нач. XX в., упомянута в надписи на серебряном напрестольном кресте 1652 г. («построен сей крест на Воронеж город к церкви благоверного царевича Димитрия, что стоит образ чудотворца Николая» — см.: *Димитрий (Самбикин), архим.* 1884. Вып. 2. С. 26). В сер.— 2-й пол. XVII в. в крупнейшие храмы Воронежа и окрестностей местные жители, посадские люди и настоятели мон-рей вкладывали богослужебные предметы: серебряные напрестольные кресты в ц. Св. Троицы (Иоанна Предтечи) (1665) в Ближ. Чижовке, в Дивногорский (1678, 1685 и 1696) и Акатов (1686 и 1700) мон-ри, серебряный потир (1704) во Введенскую ц. Воронежа, книги с вкладными надписями посадских людей и священников. В храмах Воронежа к нач. XX в. сохранялись иконы XVII в., напр. Спаса и Успения



*Свт. Митрофан Воронежский.
Икона. Мастер Савва Степанов Крацов.
1837 г. (ЦМиАР)*

Пресв. Богородицы в Богословской ц., к-рые в церковно-археологической лит-ре XIX в. связывали с основанием деревянного храма в 1676 г.; вмч. Димитрия Солунского на престоле в ц. свт. Николая Чудотворца; вмц. Параскевы Пятницы и Казанской иконы Божией Матери в ц. Рождества Богородицы (вмц. Параскевы Пятницы).

С начала правления свт. Митрофана в кафедральный храм были переданы богослужебные предметы из Рязанской епархии, в 80-х гг. XVII — нач. XVIII в. были заказаны иконостас, богослужебная утварь и облачения (о приходе-расходных книгах архиерейского дома и описи Благовещенского собора 1705 г. см.: Воронежская старина. Вып. 3. С. 240–269). В украшении нового собора участвовали столичные резчики, серебряники и иконописцы, работавшие в манере мастеров Оружейной палаты: в 1695 г. М. Снетковский подрядился сделать резной позолоченный иконостас, в 1702 г. свт. Митрофан посылал в Москву попа Илию ради изготовления церковных дверей для Архангельского придела собора и медных столбов (надпрестольной сени?) в алтаре. К нач. XVIII в. в соборе существовал резной 6-ярусный иконостас с иконами «на красках», завершённый «Распятием», кроме традиц. рядов были ряды с иконами мучеников и святителей, подобно иконостасам 80–90-х гг. XVII в. в соборах Флорищевой пуст., в честь Рождества Пресв. Богородицы и в Покровском мон-ре в Суздале, созданным по заказу земляка свт. Митрофана,

митр. Суздальского Илариона. Серебряные оклады нек-рых икон местного ряда были украшены эмалевыми накладками. К нач. XX в. в ризнице Благовещенского собора Митрофанова мон-ря сохранялись предметы времени свт. Митрофана, в т. ч. имевшие вкладные надписи с его именем: крест (1682), ковчег (1683), потир с сосудами (1687), большое напрестольное Евангелие в окладе с чеканными эмалевыми дробницами, вероятно, работы кремлевских мастеров (1694), напрестольный крест (1697, оба находились в собрании Воронежского краеведческого музея, в 90-х гг. XX в. переданы В. е.), шитая золотом плащаница (1702), эмалевая панагия и сердоликовый крест святителя, а также его перешитая митра с эмалевыми украшениями и др. произведения (совр. местонахождение неизв.). Представление о богослужебных предметах эпохи свт. Митрофана дает серебряный напрестольный крест (1703, Москва?), вложенный в 1704 г. в Шатрищегорский Преображенский мон-рь, по-видимому, на помин души свт. Митрофана и др. лиц (ЦАК МДА, см.: Духовные светочи России: Портреты, иконы, автографы выдающихся деятелей Рус. Церкви кон. XVII — нач. XX вв.: [Кат. выст.]. М., 1999. № 38. С. 60). Небольшая икона Божией Матери «Одигитрия» Смоленская — келейный образ святителя, полученный им в благословение от Патриарха Иоакима при поставлении на кафедру, — хранилась при мощах святого в Благовещенском соборе Митрофанова мон-ря и в XIX — нач. XX в. почиталась как чудотворная.

В нач. XVIII в. в В. е. уже работали местные иконописцы, напр. острогожский мастер Павел Родионов, чей 3-створчатый складень был поставлен над гробом свт. Митрофана. В Воронеже, по-видимому, не было квалифицированных мастеров: в 1702 г., когда были присланы кипарисовый киот и доски для написания икон в собор Азова, свт. Митрофан ответил протопопу, что при архиерейском доме нет иконописцев, и отправил киот и доски в Москву. На рубеже XVII–XVIII вв. в храмах В. е. наряду с произведениями рус. иконописцев находились и укр. иконы: согласно описи Семилуцкого Преображенского мон-ря (1724), в одной из церквей хранился

образ преподобных Антония и Феодосия Печерских «черкасского письма». По-прежнему привозили иконы из Московских земель: ок. 1702–1706 гг. в Акатов мон-рь архим. Никанор (ученик Патриарха Никона, в 1686–1698 архим. Новоиерусалимского в честь Воскресения Господня мон-ря) передал икону Божией Матери «Троеручица», вероятно список с одноименной иконы Новоиерусалимского мон-ря (полученной с Афона в 1663), вполс. почитаемую как чудотворная.

Оживлению художественной жизни способствовали строительство морского флота, приезды царя Петра I, основание новых городов (Тавров, Павловск) и завоевание Азова. Во 2-й пол. 90-х гг. XVII в. в Воронеж и Азов «для корабельного и бригаантирного дела» («прописки судов») посылались многочисленныe живописцы и «ученики живо-



*Крест напрестольный.
1703 г. Москва (?).
Вклад свт. Митрофана Воронежского
в Шатрищегорский мон-рь
(ЦАК МДА)*

писного письма», к-рые могли выполнять и др. работы (Молева Н., Белютин Э. Живописных дел мастера: Канцелярия от строений и рус. живопись 1-й пол. XVIII в. М., 1965. С. 190, 193, 195, 207, 217, 231, 241; Словарь... С. 77, 92, 121, 137, 171, 247, 275, 413). Иконы и богослужебные предметы в нек-рых церквях В. е. считались вкладами царя, напр. Владимирская, Смоленская и Иверская иконы Божией Матери в валуйском Владимирском соборе (1699, перестроен в 1756), по преданию построенном на деньги и по рисунку имп. Петра I; икона ап. Иоанна Богослова в Вознесенской ц. в с. Аношкине Коротоякского у.





как пожалование царя первым поселенцам. В Петропавловской ц. в Таврове Воронежского у., сменившей деревянные Преображенский собор и Петропавловскую ц. петровского времени, сохранялись облачения, книги и иконы, в т. ч. образ апостолов Петра и Павла, держащих в руках церковь, с изображением в клеймах мученичества 12 апостолов. Местное предание относит к эпохе Петра I прославление одной из наиболее почитаемых в Воронежже чудотворных икон — Божией Матери «Всех скорбящих Радость» из Богословской ц. (почитаемые списки в Ильинской и Пятницкой церквях).

После Прутского похода (1711) в храмы В. е. из храмов Азова и Троицкого-на-Таганроге были переданы богослужебная утварь и иконы рубежа XVII–XVIII вв., в т. ч. созданные иконописцами Оружейной палаты, напр. 8 местных икон 1702 г. письма Никиты Рожкова из Покровской ц. в Азове (Словарь... С. 532); огромная почитаемая Смоленская икона Божией Матери из азовского мон-ря во имя Иоанна Предтечи (3 аршина 6 вершков × 2,5 аршина), вывезенная в Борщевский Троицкий мон-рь под Воронежем, была в 30-х гг. XVIII в., при еп. Иоакиме, перенесена в воронежский Благовещенский собор. Азовские древности хранились в храмах Павловска, напр. в Преображенском соборе чудотворный, написанный на раковине образ Божией Матери «Знамение», обретенный в Азове в 1696 г. и вскоре поставленный в киот с изображениями взятия Азова, обретения иконы и надписью в форме виршей (в 20-х гг. XIX в. был сделан новый лучезарный киот над царскими вратами), колокол (1697) из азовского собора в честь Похвалы Пресв. Богородицы, на-престольный крест (1655?, первоначально для *Кутеинского оршанского мон-ря*, Белоруссия), писанные на камке иконы Спаса и Божией Матери из иконостаса, включавшего также изображения апостолов Петра и Павла, мучеников Адриана и Наталии (святых царской семьи) и прп. Самсона Странноприимца, в день памяти к-рого произошла Полтавская битва (опись Петропавловского собора в Павловске 1714 г. — см.: *Димитрий (Самбикин)*, архим. 1886. Вып. 4. С. 148–157). В Казанской ц. в Павловске находилась икона Ка-

занских святителей Гурия, Германа и Варсонофия, посланная в 1709 г. Казанским митр. Тихоном посадским людям из Казани, переведенным на жительство в Троицкий-на-Таганроге; по заказу бывш. жителей Казани казанский протоиак. Григорий Терентьев выполнил точный список с Казанской иконы Божией Матери (1705) — одна из почитаемых святынь Павловска (украшен окладом работы Семена Дмитриева). Под Богучар, в возобновленный как Азовско-Донецкий мон-рь во имя Иоанна Предтечи были перенесены из Предтеченского мон-ря в Азове древний чудотворный образ св. Иоанна Предтечи, резной иконостас (1700–1701) с иконами работы Василия Иванова и стрельца Ивана Гарасимова, Евангелие (1696), кресты (1697 и 1700), кадило (1700) и плащаница.

В 1-й пол. XVIII в. для крупных храмов В. е. работали мастера Оружейной палаты, напр. в 1720 г. иконописцы Николай Соломонов *Вургаров* и Алексей Дмитриев *Логинов* заключили с мон. Варсонофием, казначеем Битюцкого мон-ря Бобровского у., договор о написании икон «против мастерства» ранее выполненных ими же икон для козловского Троицкого мон-ря Тамбовской епархии (*Николаева М. В.* К вопросу об организации иконописного дела в нач. XVIII в. // *Филевские чтения*. М., 2001. Вып. 10. С. 281; *Словарь...* С. 132–133, 383). Московский иконописец Егор Грек в 40-х гг. XVIII в. с др. иконописцами писал иконы для 7-ярусного иконостаса Воскресенского собора в Черкаске (ныне ст-ца Старочеркасская), подпись Егора Грека сохранилась на храмовом образе Воскресения Христа (1749, см.: *Выставка реставрационных произведений станковой темперной живописи XVIII в. (из фондов Старочеркасского ист.-архит. музея-заповедника)*: Кат. Р. н/Д., 1976; *Словарь...* С. 152, 153; *Комашко Н. И.* О судьбе традиции иконописной мастерской Оружейной палаты в Новое время // *Рус. церк. искусство Нового времени*. М., 2004. С. 64). Возможно, живописными работами сопровождалось строительство в Воронежже каменной Никольской ц. и нового Благовещенского собора, где был установлен и дополнен иконостас времени свт. Митрофана, в 1743 г. сделаны золотые богослужебные сосуды.

В сер.— 2-й пол. XVIII в. иконы и иконостасы писали в стиле барокко, напр. 5-ярусный иконостас ц. Рождества Богородицы (вмц. Параскевы Пятницы) в Воронежже, с резными колоннами и виноградной лозой, увенчанный живописной композицией «Распятие» с отдельными резными фигурами Богоматери и ап. Иоанна Богослова, коленопреклоненных ангелов с рипидами (сняты в 1850), вероятно, был создан к освящению храма в 1761 г., о чем свидетельствует икона свт. Димитрия Ростовского в местном ряду, написанная не ранее его канонизации в 1757 г. Конструкция иконостаса, декор и состав икон, напр. местный образ Богоматери на престоле с Младенцем, держащим скипетр и державу, указывают на продолжение традиций кон. XVII — 1-й пол. XVIII в. В 40–50-х гг. XVIII в. в В. е. работали местные и приезжие иконописцы. Так, посадский человек из Серпухова Иван Лязгунов подрядился писать иконы для Крестовоздвиженского собора Новохопёрска по образцу иконостаса воронежской Тихвино-Онуфриевской ц. Согласно дореволюционному описанию, высоким качеством письма икон отличался 5-ярусный иконостас усадебной ц. Алексея, человека Божия, в с. Лосеве Воронежского у., построенный в одно время с церковью, где находилась местночтимая икона «Явление Божией Матери пономарю Юрышу» (см. ст. *Беседная икона Божией Матери*), известная под названием Тихвинской, — родовой образ храмоздателей и владельцев усадьбы Лосевых. В Богоявленской ц. в слободе Лушниковке г. Острогжска существовал пышный барочный иконостас (ок. 1780) с многочисленными выступами-ризалитами, общий для главного храма и 2 приделов. В деревянных храмах по укр. традиции встречались внутренние росписи, напр., согласно ведомости 1800 г. (*Димитрий (Самбикин)*, архим. 1886. Вып. 4. С. 61), в ветхой Петропавловской ц. в с. Репьевка Коротоякского у. (1761).

Из прославившихся в то время в В. е. икон известны: образ Смоленской Божией Матери, хранившийся у вдовы флотского офицера грека Янова и в 1777 г. перенесенный в специально устроенный Смоленский придел при ц. Нерукотворного образа Спасителя (Спасской), списки с Тихвинской иконы Божией





Матери в Петропавловской, Ильинской и Тихвино-Онуфриевской церквях в Воронеже, в ц. Происхождения древ Креста в с. Усерд (бывш. город) Бирюченского у., возможно почитавшиеся в XVIII в.; как и в укр. землях, *Ахтырская* и Каплуновская-Казанская иконы Божией Матери, напр. 2-сторонняя из Вознесенской ц. г. Коротояка; Ахтырская икона с шитым на пелене орлом из ц. Рождества Пресв. Богородицы в Острогожске.

Сведений о произведениях прикладного искусства сер.— 2-й пол. XVIII в. в храмах В. е. мало. Судя по украшенному чеканкой напрестольному кресту (1761, ГММК) из Толшевского Преображенского мон-ря, были и предметы московской работы, и более скромные произведения, напр. напрестольный крест из Казанской ц. в Павловске (1773, ГММК, см.: *Костина И. Д.* Серебряные напрестольные кресты XVIII в. с вкладными надписями в собр. музеев Моск. Кремля // *Ставрографический сб.: Крест в Православии*: Сб. ст. М., 2003. Кн. 2. С. 274–275, 279–280. Кат. 14, 18), оклад Евангелия с чернью, эмалевыми изображениями евангелистов и чеканной композицией «Древо Иессеево» на нижней доске, выполненный в стиле классицизма с отдельными элементами барокко московским серебряником А. И. Ратковым (1789, ГММК; см.: *Рус. серебро XIV — нач. XX в. из фондов Гос. музеев Моск. Кремля* / Авт.-сост. С. Я. Коварская, И. Д. Костина, Е. В. Шакурова. М., 1984. Табл. 116–117. С. 231). В 1801 г. был создан почитаемый в Воронеже крест с частицами Животворящего Креста и ризы Господней, мощами мн. святых, заказанный купцом С. А. Аникеевым и служивший храмовым образом Крестовоздвиженской (Петропавловской) ц. (8-конечный крест был вставлен в икону с образами святых в медальонах, мощи к-рых хранились в кресте, и вкладной надписью на обороте).

Среди наиболее важных событий художественной жизни посл. четв. XVIII в.— обновление интерьера (1784–1786) воронежского кафедрального Благовещенского собора, предпринятое еп. Тихоном (Малининым). Храм был расписан «наилучшей итальянской живописью», установлен новый 2-ярусный иконостас с центральной полуротондой, завершенной балдахином (под ним

находилось изображение Спасителя на престоле, выше — резные фигуры ангелов, державших образ «Воскресение Христово»). Иконы писал живописец из г. Бирюча И. М. Вейделев (иконостас сохр. до перестройки собора на рубеже 60–70-х гг. XIX в.). Одновременно по заказу сотника Д. П. и его жены Н. Ф. Перрен-Синельниковых сооружены иконостас и надпрестольная сень для верхнего храма нового Троицкого собора в Острогожске: колонны и резные girлянды выполнил тульский мастер И. Н. Кудрявцев, иконы — неизвестный московский живописец, убранство дополняли серебряные сосуды и паникадила, заказанные Синельниковой. Тогда же острогожский живописец А. Л. Осадченков написал иконы для иконостасов нижнего храма Троицкого собора, А. И. Величковский, выпускник АХ, живописец из г. Валки Харьковской губ., — 5 картин и плащаницу для верхнего храма, он же писал иконы для кладбищенской ц. Крестовоздвижения в Острогожске (ок. 1802); в притворе этой церкви по укр. традиции находился портрет храмоздательницы Синельниковой.

Сохранились сведения о мастерах, трудившихся в В. е. во 2-й пол. XVIII в.: Степан Арбузов в 1789 г. писал иконы для крестовой ц. архиерейского дома, острогожский золотых дел мастер Павленков выполнял богослужебные сосуды для ц. Рождества Богородицы в Острогожске. Предания о чтимых в В. е. иконах называют имена художников, в т. ч. лиц духовного сословия, напр. образ Тихвинской Божией Матери в Воскресенском соборе в Землянске был создан по желанию свт. Тихона Задонского местным священником-иконописцем; он не знал, как выглядит икона, и по начертанию, сделанному святителем на двери, написал образ Богородицы в человеческий рост, к-рый затем был вырезан из двери и поставлен в городском соборе; судя по размерам («в рост человека»), икона была списком с Тихвинской иконы Божией Матери из новгородской Воскресенской кладбищенской ц. О развитии иконописания в юго-зап. части В. е. косвенно свидетельствует происхождение живописца Вейделева, в 80-х гг. XVIII в. работавшего для Благовещенского кафедрального собора, и история чтимой Смоленской иконы из Преображенской ц. слободы Ни-

китовки Валуевского у. В 1803 г. ее вынес на продажу «туземный маляр», образ был подхвачен вихрем и опустился к сидевшим рядом крестьянам, к-рые выкупили икону и поставили ее в слободской церкви. По свидетельствам XIX в., на территории В. е., особенно в малороссийской части, работали «маляры» из слободы Алексеевки Бирюченского у., украшавшие храмы изображениями тезоименных прихожанам святых и, по замечанию архим. Димитрия (Самбикина), писавшие «нередко очень дурно, только яркими красками». В XIX в. бытовали иконы из крупнейшего центра южнорус. иконописания — слободы Борисовки Грайворонского у. Курской губ. (ныне Белгородская обл.), чьи мастера продолжали традиции укр. народной иконописи эпохи барокко, обогащенной заимствованиями из академического иконописания. В храмах В. е., а также соседних Курской и Орловской епархий преобладали иконы, выполненные в академической манере, но встречались и более традиц., подобные старообрядческим, созданным на *Ветке*, а также произведениям укр. мастеров.

В 1-й пол. XIX в. в ряде крупных храмов были установлены монументальные иконостасы в стиле классицизма, известные по описаниям в дореволюционной лит-ре (редко по фотографиям), напр. в Троицком (Смоленском) кафедральном соборе и Воскресенском храме Акатова мон-ря в Воронеже, Христорождественском соборе в Коротояке, Никольском соборе в Боброве, Преображенской ц. в слободе Белогорье Острогожского у. Подобные произведения исполняли по проектам местных архитекторов. Так, иконостас Михайловской ц. кадетского корпуса в Воронеже (40-е гг. XIX в.) был изготовлен в Москве по рисунку archit. А. Денисенкова. В иконостасах эпохи классицизма могли находиться иконы, написанные столичными художниками, напр. работы В. Л. *Боровиковского* в местном ряду 5-ярусного иконостаса Троицкой ц. в с. В. Тишанка Бобровского у., присланного в 1823 г. владельцем села министром внутренних дел Д. П. Трошинским; икона кисти акад. Н. С. Мосолова, местного уроженца, в Христорождественском соборе в Коротояке. В Воронеже известно, что писали иконы губ. секретарь И. В. Шевцов, «занимавшийся



живописью по склонности» (образ преподобных Онуфрия и Петра Афонских (1819) для Тихвино-Онуфриевской ц.), Илья Мартинов (для придела Покровской ц. в 1823–1824), Кузьма Сафонов (поновлял иконы и иконостасы в Покровской ц. в 1839), живописец Дмитрий Курепин (в Покровской ц. писал хоругви и поновлял иконы), мещанин Д. Ф. Медведев имел подряд на изготовление иконостасов (1840–1841), Ельпидифор Огнев поновлял живопись (в 1837 в крестовой ц. архиерейского дома), губ. регистратор Макар Василин выполнил для Благовещенского собора Митрофанова мон-ря иконы «Видение Богоматери прп. Сергию Радонежскому», святых Митрофана Воронежского и Антония и Феодосия Печерских (1842). Создание художественной школы в Воронеже в 1-й пол. XIX в. связано с деятельностью выпускника АХ Ф. Ф. Чурикова, запечатлевшего в рисунках и акварелях важные события церковной жизни В. е., такие, напр., как обретение мощей свт. Митрофана (1832).

Значительное влияние на художественную жизнь В. е. оказало прославление свт. Митрофана Воронежского (1832) и свт. Тихона Задонского (1861), было создано большое число их изображений, восходивших к иконографии архиерейских портретов XVIII – 1-й пол. XIX в. По сведениям архим. Димитрия (Самбикина), до канонизации святителей их изображения помещали на образках вместе с тезоименными святыми, Патриархом К-польским Митрофаном и еп. Тихоном Амафунтским. Одно из наиболее известных изображений свт. Митрофана (в схиме, с духовным завещанием в руках), послужившее образцом для мн. икон и гравюры Н. И. Уткина (1838), связано с именем воронежского живописца Шевцова, к-рый не решался сделать копию со старого портрета, «почтя за грех написать такого святителя неверно», но после чудесного видения написал образ и в посл. копии с него.

Многочисленные эмалевые образки с изображением святителей заказывались ростовским эмальерам. Иконы с дарственной надписью-благословением архиеп. Воронежского Антония (Смирницкого) могли принадлежать местным живописцам. Известны серебряные раки святителей Митрофана (рельефная

фигура, сцены жития и сень; 1833, московский завод Н. Д. Полтавцева) и Тихона работы Верховцева. По видимому, в связи с прославлением свт. Митрофана гр. Д. Н. Шереметев вложил в Благовещенский собор Митрофанова мон-ря серебряный напрестольный ковчег (дарохранильницу) весом 1 пуд 10 фунтов.

Бытовали портреты нек-рых местночтимых подвижников, напр. портрет затворницы елецкого Знаменского мон-ря Мелании (Пахомовой; † 1836), написанный неизвестным



*Свт. Тихон Задонский.
Эмаль. 2-я пол. XIX в.
Ростов (ЦМУАР)*

местным живописцем после видения старцу задонского Богородицкого мон-ря Сергию. В той же обители в 1-й пол. – сер. XIX в. появились надгробные изображения местных подвижников: свт. Тихона (до его прославления), схиигум. Евсевия, затворника Георгия (Машурина), схим. Митрофана (Голощанова), над гробом к-рого находилось серебряное рельефное изображение; нек-рых представляли на гравюрах, печатавшихся в Москве и С.-Петербурге.

В 30–40-х гг. XIX в. были прославлены чтимые в В. е. Богородичные иконы. Во время холерной эпидемии 1831 г. – Дивногорская (Сицилийская) икона Божией Матери в Дивногорском Успенском мон-ре и Нямецкая икона Божией Матери в Христорожественской ц. в слободе Михайловке Богучарского у., список с чудотворной иконы Нямецкого мон-ря в Молдавии (по преданию, XIV в.), к-рый первоначально принадлежал воронежским дворянам Тевяшовым и Чертковым и в 1846 г. был подарен И. Д. Чертковым крес-

тыням принадлежавшей ему слободы Михайловки. В юж. уездах, в Крестовоздвиженских храмах слобод Алексеевка и Россошь почитались списки с Озерянской иконы Божией Матери из Куражского мон-ря близ Харькова. В Акатовом мон-ре хранился местночтимый образ Божией Матери «Живоносный Источник» (1820), устроенный тщанием архим. Мефодия, в Белогорском Воскресенском мон-ре – икона с редким наименованием «Мария благую часть избра», принесенная в 40-х гг. XIX в. некоей странницей из Киева. Кроме икон киевского и укр. происхождения почитались иконы, принесенные с Афона: Божией Матери «Скоропослушница» в Воскресенском соборе в Новохопёрске (прислана в 1863), вмч. Пантелеимона и святых Игнатия, Акакия и Евфимия Афонских в слободах Алексеевка и Россошь.

К работам столичных художников сер. XIX – нач. XX в. относятся иконы из собора задонского Богородицкого мон-ря, в т. ч. запрестольный образ Спасителя с видом Задонской обители, выполненный М. И. Мягковым. В кон. 60-х – нач. 70-х гг., при архиеп. Серафиме (Аретинском), в перестроенном Благовещенском соборе Митрофанова мон-ря был установлен 3-ярусный иконостас из цветного мрамора с иконами письма петербургского живописца И. А. Тюрина. Местный уроженец художник-передвижник И. Н. Крамской также писал иконы, напр. для ц. в честь Сицилийской иконы Божией Матери на подворье Дивногорского Успенского мон-ря в Острогожске (ок. 1870) и для Троицкой ц. хутора Колбинского Острогожского у. (1870), в усадьбе Перрен-Синельниковых (Юденкова Т. Троицкий иконостас И. Н. Крамского // Рус. галерея, 2001. № 1. С. 56–61). Живописец Мокренков (Д. К. Макаренко, ок. 1811 – 90-е гг. XIX в.) писал местные иконы ок. 1853 г. для Покровской ц. в с. Нов. Чигла Бобровского у., воронежский иконописец М. И. Боков (1828–1884) – автор 6 икон (1876) для Петропавловской (Крестовоздвиженской) ц., М. Чернышёв создал иконы для домовых церкви ДС, Л. Г. Соловьёв, преподаватель иконописного класса ДС, – автор икон для домовых церкви ДС и церкви Александринского детского приюта, В. А. Сомова, супруга воронежского



Митрофан (Голозанов), схим. задонского Богородицкого мон-ря. Гравюра. Нач. XIX в. Москва (?) (ЦАК МДА)

губ. предводителя дворянства, писала иконы (ок. 1900) в том же храме по образцам *Владимира равноап. кн. собора в Киеве*, ученик И. Е. Репина худож. А. А. Бучкури (1870–1942) написал «Благовещение Христом детей» и «Моление о чаше» (ок. 1896) для домово́й церкви реального уч-ща в Воронеже.

Во 2-й пол. XIX в. нек-рое время существовала иконописная мастерская при задонском Богородицком мон-ре; известны отдельные произведения воронежских мастеров-серебряников: Ф. А. Кронштрема, А. Смирнова, А. Сукачёва, Т. Туманова (*Постшикова-Лосева М. М.* Золотое и серебряное дело XV–XX вв.: (Территория СССР). М., 1983. С. 157–158). В храмах В. е. сохранились поновленные фрагменты настенных росписей 2-й пол. XIX – нач. XX в. в академическом стиле, нек-рые являются копиями произведений художников XIX в., напр. картины «Явление Христа народу» А. А. Иванова, росписей и икон В. М. Васнецова и М. В. Нестерова в киевском Владимирском соборе. Известны резные иконостасы с мотивами барокко, выполненные в период эклектики, напр. в ц. Св. Троицы в с. Ст. Ольшанка Землянского у., либо из редких материалов, напр. хрустальный иконостас в приделе ц. свт. Тихона Амафунтского в с. Подгорном Воронежского у., купленный на заводе Мальцева (1872), а также керамические иконостасы из местных глин (фрагменты в собрании Воронежского краеведческого музея).

Лит.: *Болховитинов Е. А.* Ист., геогр. и экономическое описание Воронежской губ. Воронеж, 1800; *Самбикин Д. И.* Рождество-Богородицкая ц. г. Воронежа. Воронеж, 1868; *Димитрий (Самбикин), архим.* Указатель храмовых праздников в Воронежской епархии. Воронеж, 1884–1886. 4 вып.; *он же.* Хронологический указатель церквей в Воронежской епархии (1586–1886 гг.). Воронеж, 1886; Воронежский Благовещенский Митрофанов мон-рь // Воронежские Ев. 1887. № 21. С. 851–863; № 22. С. 889–896; *Поликарпов Н. И.* Воронежский кафедральный Благовещенский собор при свт. Митрофане // Там же. 1897. № 15. С. 406–414; № 16. С. 424–439; *он же.* Достопримечательности Воронежского Благовещенского Митрофановского мон-ря // Там же. 1900. № 6. С. 250–258; Воронежская старина. Воронеж, 1904–1913. Вып. 1–14; Православные рус. обители. С. 480–492; *Лукомский Г. К.* Воронежская старина: О нек-рых памятниках старинной архитектуры Воронежа. Пг., 1915; *Крашенинников А. Ф.* Неизв. проект Кваренги ансамбля архиерейского двора в Воронеже // Архит. наследство. М., 1985. Вып. 33. С. 266–270; Мат-лы Свода памятников истории и культуры РФ: Воронежская обл. М., 1990–1997. Вып. 1–4; *Глазьев В. Н.* Страницы ранней церк. и монастырской истории г. Воронежа и Воронежского у. // Церковь и ее деятели в истории России. Воронеж, 2001. Вып. 2. С. 45–64; *Комолова Э. В.* Церк. развитие южнорус. региона в XVII в. // Из истории Воронежского края. Воронеж, 2002. Вып. 10. С. 3–16; *Кригер Л. В.* Архит. летопись Острогжска. Воронеж, 2002; *Акиншин А. Н.* Храмы Воронежа. Воронеж, 2003; Словарь рус. иконописцев XI–XVII вв. / Ред.-сост. И. А. Кочетков. М., 2003; *Зеленца Я. Э.* Иконография свт. Митрофана Воронежского // Рус. церк. искусство Нового времени / Ред.-сост. А. В. Рындина. М., 2004. С. 167–173; *Кривцова М. А.* Академия Художеств и ее роль в развитии изобразительного искусства Воронежа XIX – нач. XX в. (до 1917 г.). АКД. СПб., 2004.

Л. В. Кригер, А. С. Преображенский

ВОРОНЕЖСКАЯ ОБЛАСТЬ, субъект РФ, входит в состав Центрального федерального округа. Территория: ок. 52,5 тыс. кв. км. Центр – Воронеж. **География.** Область расположена на юго-западе европ. части РФ, по обе стороны среднего течения Дона. Граничит на юге и юго-за-

паде с Ростовской обл. и с Украиной (Луганская обл.), на западе с Белгородской и Курской областями, на севере с Липецкой и Тамбовской областями, на востоке и юго-востоке с Саратовской и Волгоградской областями. В В. о. протекают более 400 рек, из них крупные – Дон и его притоки: Битюг, Богучарка, Эртиль, Ведуга, Ворона, Воронеж, Девица, Елань, Икорец, Осередь, Потудань, Савала, Толучеевка, Тихая Сосна, Усманка (Усмань), Хворостань, Хава, Хопёр, Чёрная Калитва. Область расположена в лесостепной и степной природных зонах, ландшафт характеризуется плодородными черноземными почвами (пашни занимают ок. 60% территории), а также сохранившимися по долинам рек большими лесными массивами. На территории области находятся Воронежский и Хопёрский заповедники. Население: 2378,8 тыс. чел. (окт. 2002). Национальный состав: русские – 94,14%, украинцы – 3,10, лица, не указавшие национальность, – 0,50, армяне – 0,37, белорусы – 0,21, цыгане – 0,20, азербайджанцы – 0,18%.

Административное устройство. Освоение территории В. о. началось во 2-й пол. XVI–XVII в., когда были основаны села и многочисленные города-крепости в составе Белгородской черты (Воронеж, Землянск, Орлов, Костёнск, Урыв, Коротояк, Острогжск, Ольшанск, Усерд и др.). Со 2-й пол. XVI–XVIII в. край заселялся выходцами из России и с Украины. В 1696 г. в Воронеже по приказу Петра I были сооружены верфи, на к-рых был построен первый рус. флот – 23 галеры и 4 брандера, в т. ч. 36-пушечный галеас «Апостол Петр». За 15 лет население города выросло в 4 раза и составило 40 (по др. сведениям, 60) тыс. чел., в городе существовала Немецкая слобода, где жили иностранные специалисты, работав-



Панорама Воронежа (перед зданием цейхгауза изображен Петр I). Литография по рис. Васильева. 40-е гг. XIX в. (ГИМ)

шие на верфи. После победы в войне со Швецией и появления новой столицы – С.-Петербурга



Воронеж уже не имел прежнего значения в гос-ве. Последний раз царь посетил Воронеж в 1722 г.

При делении России на губернии в 1708 г. территория совр. В. о. вошла в состав Азовской губ., центром к-рой после перехода Азова в Османскую империю в 1715 г. стал Воронеж. С 1725 г. губерния именовалась Воронежской и неоднократно изменялась в своих границах. В 1779–1796 гг. существовало Воронежское наместничество, включавшее Воронежскую и Харьковскую губернии, позже Воронежскую и Саратовскую епархии. В 1928 г. Воронеж стал центром Центрально-Чернозёмной обл. 13 июня 1934 г. была образована В. о., в состав к-рой помимо территории бывш. Воронежской губ. также вошел Борисоглебский р-н, прежде относившийся к Тамбовской губ. Формирование В. о. закончилось после 1954 г., когда из нее вышли бывш. уезды: Бирюченский, Валуйский, Задонский.

В наст. время В. о. разделена на 32 района, имеет 15 городов, 22 поселка городского типа, более 490 сельских администраций.

Религия. В 1913 г. к Православию принадлежали 98% населения Воронежской губ. К 1 июля 2003 г. в В. о. было зарегистрировано 329 религ. орг-ций: 76% православных, принадлежащих РПЦ, 16% протестантских, 6% относятся к новым религ. движениям, 2% составляют старообрядцы, католики, мусульмане и иудеи. Более 30 орг-ций, ведущих религ. деятельность, зарегистрированы в качестве общественных, политических, некоммерческих и благотворительных. Без образования юридического лица действуют не менее 100 различных религ. общин и групп, среди к-рых общины *Русской православной Церкви за границей*, истинно православные христиане, катакомбники, армяно-григориане, молокане, хлысты и др.

Православие на территории В. о. К кон. VII в. земли Подонья осваивались хазарами, в верхнем течении Дона селились племена вятичей, в XII в. просвещенные преподобными *Кукушей* и *Никоном*. С. М. Соловьёв к этому периоду относит «более или менее прочное славянорусское заселение Дона». Под 1177 г. Воронеж упоминается в летописи (ПСРЛ. Т. 1. С. 385), по всей видимости, в этот период в городе правили князья — потомки рязанского кн. Глеба Рос-

тиславича. За них ходатайствовал в 1187 г. перед вел. кн. владимирским *Всеволодом (Димитрием) Юрьевичем* Большое Гнездо Черниговский еп. Порфирий. Е. Е. *Голубинский* полагал, что в кон. XII в. «значительная часть нынешней Воронежской губернии» была частью Черниговской епархии.

В 1261 г. Подонье перешло под управление новоучрежденной епископской кафедры в Сарае. В кон. XIII в. между Сарайским митр. Максимом и Рязанским митр. Петром начался спор из-за Червлёного Яра — территории между реками Воронеж и Дон, Ворона и Хопёр, достаточно плотно населенной правосл. татарами. Хотя Червлёный Яр входил в Золотую Орду, он считался частью Рязанской епархии. В относящихся к данному спору документах, свидетельствующих о развитой церковной жизни в Придонском крае, упоминаются диаконы, священники, монахи, игумены. Притязания Сарайского владыки были положительно решены в 1342 г., с этого времени епископы Сарайские стали именоваться также и Подонскими. Однако в кон. 40-х гг. XIV в. из-за протеста Рязанского владыки и давления вел. кн. *Симеона Иоанновича* Гордого митр. *Феогност* (по др. сведениям, митр. свт. *Алексий* при вел. кн. *Иоанне II Иоанновиче* Красном в сер. 50-х гг. XIV в.) вновь передал Червлёный Яр в ведение Рязанских архиереев. Правая сторона Дона осталась у Сарайских епископов, граница между епархиями проходила от Червлёного Яра по рекам Дон и Хопёр. С нач. XV в. резко уменьшилось слав. население в Ср. и В. Подонье, превратившемся в Дикое поле, где кочевали орды татар.

В сер. XVI в. возобновилась рус. колонизация Ср. Подонья, восстанавливались старые города, строились новые. В 1585 г. была поставлена крепость Воронеж, по-видимому, в том же году в крепости возвели соборную Благовещенскую ц. с приделом во имя свт. Николая. В 1594 г. в Воронеже был учрежден *воронежский в честь Успения Пресв. Богородицы муж. мон-рь*.

Вскоре после основания города начали строиться храмы по инициативе горожан. Так, в 1587 г. священ. Никита переселился в Воронеж из Рязанской и на собственные средства поставил Никольскую ц. в Стрелецкой слободе, снабдив ее

необходимой утварью. Дозорная книга Воронежского у. 1615 г. содержит сведения о построенных в слободе полковых казаков священниками Афанасием и Космой Павловым на свои средства церквях в честь Рождества Христова, во имя вмч. Георгия (теплая), во имя вмч. Параскевы Пятницы, во имя вмч. Димитрия Солунского (теплая, одна из самых старых в Воронеже). По предположению В. Н. Глазьева, к старейшим храмам Воронежа относилась построенная священ. Иоанном Никитиным ц. во имя прор. Илии с приделом святых Фрола и Лавра «на посаде на Старом городище», т. е. там, где располагалась воронежская крепость в 1586–1590 гг. до ее сожжения черкасами. В слободе беломестных казаков в 1615 г. находилась ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы. В Воронежском у. в 1615 г. действовали 17 церквей и 2 часовни, в 1646 г. — до 28 церквей и 2 часовни. В 1676 г. в Воронеже, по окладным книгам Рязанской митрополии, действовали 12 храмов и 3 мон-ря, во главе причта соборного храма стоял протопоп. В Воронежском у. — 36 церквей, 3 мон-ря, 3 часовни. В XVII в. в крае было учреждено 17 мон-рей, из них наиболее значительные: *Акатов во имя свт. Алексия* (1620), *воронежский в честь Покрова Пресв. Богородицы* (1623), *Дивногорский в честь Успения Пресв. Богородицы* (между 1640–1653).

Воронежские храмы были деревянными и небогатыми, не имели полного комплекта богослужебных книг, лишь при 3 храмах были построены колокольни, даже в соборной церкви использовали деревянные евхаристические сосуды. Первые священнослужители приезжали в Воронеж из внутренних областей России. Причт воронежских церквей был невелик, состоял обычно из 1–2 священников и 1–2 пономарей, диаконы в 1615 г. служили только при соборной Благовещенской и Никольской церквях. Тем не менее в 1615 г. в воронежских Покровской и Рождественской церквях существовали кельи для нищих, с 1629 г. нищие питались в Ильинском храме и в «большой богадельне» Благовещенского собора. В окладных книгах Рязанской митрополии 1676 г. при Успенском мон-ре упоминаются 32 двора нищих и 10 вдовьих.





Население Дона в церковно-каноническом отношении подчинялось Рязанским и Муромским (с 1667) архиепископам, к-рые из-за обширности своих епархий редко посещали Воронеж. Кроме того, донские казаки имели определенную автономию не только во взаимоотношениях с Российским гос-вом, но и в вопросах церковной жизни, выражавшуюся, в частности, в том, что войсковой круг решал большинство вопросов церковной жизни — от разрешения на строительство храмов до утверждения избранных кандидатов в священники. Монахи жили автономно от епархиальной власти и зависели только от своих вкладчиков, монастырское начальство обращалось в Москву либо напрямую, минуя епархиального архиерея, либо через войсковой круг. Рязанские епископы должны были противостоять самоуправству землевладельцев и войсковых старост, защищая приходское духовенство и монахи. С 1633 г. наместником Рязанского архиепископа в Воронеже являлся архимандрит Успенского монастыря, впоследствии представителем архиерея стал воронежский поповский староста.

27 нояб. 1681 г. указом царя *Феодора Алексеевича* была образована Воронежская епархия (см. *Воронежская и Борисоглебская епархия*). После ряда изменений совр. границы епархия получила в 2003 г., когда 7 мая определением Свящ. Синода из ее состава была выделена *Липецкая и Елецкая епархия* в границах *Липецкой обл.*

Русская православная Церковь за границей (РПЦЗ). С нач. 90-х гг. XX в. в В. о. действовали без регистрации 2 прихода РПЦЗ — в честь Иверской иконы Божией Матери и в честь иконы Божией Матери «Взыскание погибших» (в юрисдикции митр. Лавра (Шкурлы)). Жен. иноческая община и приход Российской истинно православной церкви до мая 2002 г. находились в подчинении митр. Виталия (Устинова), в наст. время подчиняются Бостонскому еп. Михаилу. В 1999 г. группа прихожан РПЦЗ заявила о своем переходе в Греческую истинно православную старостильную Церковь Калининского синода (в юрисдикции митр. Макария).

Старообрядчество в пределах совр. В. о. состояло из местных жителей, не принявших проведенных при Патриархе Никоне исправле-

ний церковных книг и обрядов, и переселенцев, бежавших со 2-й пол. XVII—XVIII в. из Москвы, разных мест Центр. России на Дон; как правило, именно они начинали заселять территорию буд. В. о. Старообрядцев в верховьях Дона было немного, тем не менее, согласно донесениям воронежских священников 2-й пол. XVIII в., «вверх по Дону и Дону расколу в станицах немалое число оказалось», в станицах жители «по вси годы на исповеди и причасти не бывают и двуперстное крестное знамение на себе изображают». К 1846 г. численность старообрядцев составляла 10 559 чел., в нач. 50-х гг. XIX в. их было 9500, а к 90-м гг. 15 тыс. чел.

Постоянными и наиболее многочисленными центрами старообрядчества поповского и беспоповского брачного согласий были Воронежский, Коротоякский и Валуйский уезды, беспоповского безбрачного — гл. обр. Коротоякский и отчасти Бобровский уезды. В 1897 г. в с. Красный Лог проживали 1,5 тыс. старообрядцев поморского согласия. Центром неокружников (в 1897 их числилось 654 чел.) было с. Масальское Воронежского у., а также (с 90-х гг. XVIII в.) хутора Русанов, Дубровка, Юрков и Кашкарный Воронежской губ., где жили и беспоповцы. В селах Тресоруково, Солонцы, Можайское, Нижнемарьино и др. было представлено более 5 согласий.

В нач. XXI в. количество старообрядцев в В. о. не превышало 1–1,5 тыс. чел., в основном они компактно проживали в Воронеже (поповцы и беспоповцы), в Лискинском, Острогжском и Каширском (поповцы), в Таловском (беспоповцы поморского согласия) р-нах, а также в селах Коротояк, Давыдовка и Каменка.

В наст. время зарегистрированы 4 старообрядческие религ. орг-ции: 2 в Воронеже и 2 общины в с. Можайском Каширского р-на. Общины старообрядцев-беспоповцев поморского согласия, признающих брак, на территории Таловского р-на и в Воронеже действуют без образования юридического лица и гос. регистрации. Лит.: *Былов М.* О современном расколе в Воронежской епархии в связи с предыдущей полувековой его историей // *Воронежские Ев.* 1895. № 2. С. 57–77.

Катакомбные общины, существующие в В. о. без регистрации, считают себя принадлежащими к «бу-

евской» ветви Истинно православной церкви (см. ст. *Буевцы*).

Римско-католическая Церковь. В кон. XVII — нач. XVIII в. на воронежской верфи работали немцы и итальянцы, исповедовавшие католичество. Они жили в Немецкой слободе, и впервые католич. свя-



Католический костел в Воронеже. 1889–1893 гг.

щенник упоминается в Воронеже в 1845–1850 гг. В 1857 г. в Воронеже жили ок. 200 католиков, в основном поляки. С 1863 г. в Воронеже существовала католич. община во имя Св. Девы Марии Заступницы, ее молитвенный дом размещался во флигеле рядом с лютеран. кирхой, в 1868 г. впервые упоминается «ксендз городского костела» Болеслав Славинский. В результате ссылки в Воронеж участников польск. восстания 1863–1864 гг. численность католиков возросла. Во 2-й пол. 80-х гг. было решено построить в Воронеже костел, Городская дума выделила для него земельный участок. В 1877 г. в губернии насчитывалось 1885 католиков, в Воронеже действовало кладбище, называвшееся то немецким, то католическим. В 1889–1893 гг. в католич. общине была построена новая каменная церковь, освященная во имя Пресв. Девы Марии Заступницы. В 1893 г. ксендз Феликс Грохольский освятил костел во имя св. Александра, при храме действовали «человеколюбивое общество» и начальная школа. По неподтвержденному сообщению митр. Сергия (Петрова), в 1913 г. в Воронеже действовал литов. костел. По 1-й Всероссийской



переписи населения 1897 г., к римско-католич. вероисповеданию в Воронежской губ. принадлежали 2159 чел. (в т. ч. в Воронеже 1273 чел.), из них польск. язык назвали родным 1778 чел. После закрытия костела в 1932 г. часть реликвий были распределены по разным антирелиг. музеям СССР. В июле 1947 г. горисполком передал костел в пользование общине евангельских христиан-баптистов. Весной 1962 г. костел был снесен. Католич. община воссоздана в нач. 90-х гг., с 1993 г. зарегистрирована и относилась к юрисдикции московской Апостолической Администрации для католиков лат. обряда (позже к Администрации юга России с центром в Саратове). С февр. 2002 г. община находится в юрисдикции Римско-католич. епархии св. Климента. В сент. 2003 г. воронежская община Св. Девы Марии Заступницы приобрела в собственность здание в центре города, где разместились молитвенный дом, учебный класс, жилые помещения.

Армянская Апостольская Церковь с 1909 г. имела в Воронеже молитвенный дом (не сохр.), в наст. время община не зарегистрирована.

Протестантские церкви, деноминации и секты. Лютеране, в основном немцы и голландцы, появились на территории совр. В. о. в кон. XVIII в. В 1811–1819 гг. в центре Воронежа была построена Мариинская кирха на 500 чел. В 1865 г. на территории Воронежской губ. было 2007 протестантов (большинство лютеран. исповедания). В 1892 г. численность нем. колонистов, некогда переселенных из Вюртемберга, достигла 4077 чел. В 1819–1923 гг. на территории совр. В. о. существовало 7 приходов, подчинявшихся Генеральной консистории евангелическо-лютеранской церкви (ЕЛЦ). В 1923 г. произошло разделение на Финскую евангелическо-лютеранскую церковь северо-запада СССР и Евангелическо-лютеранскую церковь СССР (т. н. Немецкая ЕЛЦ), а также на отдельные рус., эст., латыш. и др. этнические приходы. До нач. 30-х гг. община воронежских лютеран принадлежала к Немецкой ЕЛЦ.

В 1765–1767 гг. в Острогжском у. была основана одна из самых крупных протестант. колоний на юге России — Рибенсдорф (в 40-х гг. XX в. переименована в с. Рыбное). В 40-х гг. XX в. большинство нем.



численностью свыше 4 тыс. чел. Официально на территории В. о. было зарегистрировано 9 общин.

*Лютеранская
Мариинская кирха
в Воронеже. 1811–1819 гг.
Фотография. Нач. XX в.
(РГБ)*

населения было выселено, а небольшая кирха разорена. В 2000 г. были зарегистрированы приходы, возглавляемые пасторами в Воронеже и в Борисоглебске (Св. причастия), к-рые находятся в юрисдикции Немецкой ЕЛЦ на территории России.

Общины Российской объединенной методистской церкви впервые появились в Воронеже в нач. 90-х гг. XX в. В 1996 г. методистами совместно с городской корейской общиной был организован международный гуманитарный центр «Грейс», с 1997 г. это региональное отделение Всероссийского христианского союза. В 2003 г. зарегистрировано 3 прихода методистов в Воронеже, а также приходы в пос. Латная Семилукского р-на, в пос. Первое Мая (в черте Воронежа), в с. Новогремяченском Хохольского р-на.

Евангельские христиане и баптисты впервые появились на территории совр. В. о. в кон. XIX в. В 1860–1900 гг. на юге Воронежской губ. существовало более 15 общин штундистов и штундобаптистов. В 1913–1914 гг., по данным полиции, более 6,2 тыс. баптистов проживали в 73 населенных пунктах Воронежской губ.

Община евангельских христиан в Воронеже предположительно была основана в 1910 г. выходцем с Зап. Украины Ходасевичем. В 1917 г. была официально зарегистрирована и имела молитвенный дом. Вначале община объединяла ок. 30 чел., в 20-х гг. — более 1 тыс. членов. В 1927 г. евангельские христиане проживали в каждом крупном воронежском селе. В 30-х гг. общины стали подвергаться преследованиям.

В 1944–1945 гг. и в послевоенные годы в юрисдикцию новообразованного Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов (ВСЕХБ) вошло более 120 групп и общин

После 1945 г. под влиянием ВСЕХБ произошло укрепление позиций баптистов. С июня 1947 по

января 1962 г. воронежским баптистам был передан в пользование католич. костел, к-рый позже был снесен. В 1962 г. по разрешению властей община выкупила частный дом на окраине города, где верующие устраивали молитвенные собрания. Раскол ВСЕХБ в нач. 60-х гг. затронул и воронежские общины, но большинство из них в сер.— кон. 60-х гг. снова вошли в юрисдикцию ВСЕХБ (позже Российский союз евангельских христиан-баптистов (РСЕХБ)). По состоянию на 2003 г. в В. о. проживают ок. 5 тыс. евангельских христиан-баптистов, принадлежащих к 3 юрисдикциям: РСЕХБ, Ассоциации духовного возрождения евангельских христиан-баптистов (АДВЕХБ) с центром в Москве и к Российскому союзу независимых церквей евангельских христиан-баптистов (РСНЦЕХБ) с центром в Ростове-на-Дону. Зарегистрировано 18 баптистских общин, и действуют более 20 незарегистрированных групп, включая религ. орг-цию «Объединение церквей евангельских христиан-баптистов Воронежской области». Общины РСЕХБ находятся в Эртиле, Борисоглебске, Россоши, Острогжске, пос. Грибановском, пос. Пески Новохопёрского р-на и с. Ольховатка Верхнемамонского р-на и 7 в Воронеже и его пригородах.

С 1999 по 2003 г. зарегистрировано 10 общин евангельских христиан (в Воронеже и Борисоглебске, а также в 4 районах области), к-рые относят себя к 4 юрисдикциям: Союзу церквей евангельских христиан (СЦЕХ), Российской ассоциации независимых церквей евангельских христиан и баптистов с центром в Москве, Христианской ассоциации евангельских церквей Сев.-Зап. России, Ассоциации христианских церквей «Союз христиан» с центром в С.-Петербурге. С 1999 г. зарегистрирована воронежская городская

община евангельской церкви Христа в юрисдикции СЦЕХ.

С 2002 г. в Воронеже действует зарегистрированная местная религ. орг-ция пресвитериан, принадлежащая Союзу христианских пресвитерианских церквей России.

Пятидесятнические общины существуют в В. о. с 10–20-х гг. XX в. Харизматическое движение вышло из пятидесятничества и сформировалось во 2-й пол. XX в. Характерной особенностью совр. пятидесятничества и харизматов является принадлежность к различным религ. орг-циям: более 15 их общин, имеющих статус юридического лица (в Воронеже, Нововоронеже, Россоши, Лисках, Острогожске, Павловске, Новохопёрске и с. Пески Поворинского р-на), представляя Российскую ассоциацию миссий христиан веры евангельской (пятидесятники) — РАМХВЕ(П), Союз христиан веры евангельской — пятидесятники в России, Российский объединенный союз христиан веры евангельской (пятидесятники) — РОСХВЕ(П), Ассоциацию независимых церквей христиан веры евангельской, Ассоциацию христиан веры евангельской «Церкви веры» и «Харизма». Наибольшее влияние среди пятидесятников В. о. имеют общины, входящие в состав РАМХВЕ(П), регистрирующие в гос. органах, как правило, только свои миссии. В 2001 г. состоялось открытие в Воронеже молитвенного дома пятидесятников, принадлежащих РОСХВЕ(П).

Группы адвентистов Седьмого дня (Церковь христиан адвентистов Седьмого дня — ЦХАСД) появились на территории совр. В. о. в 20-х гг. XX в. С сер. 60-х гг. они действуют на легальных основаниях. Зарегистрированная община построила в 1968 г. собственный молитвенный дом, позже он был продан, и в 80-х гг. приобретен новый. По состоянию на 1 июля 2003 г. зарегистрировано 11 общин (в Воронеже 4, по 1 в Острогожске, в Борисоглебске, в Россоши, в Лисках, в Нов. Усмани, в пос. Анна, в пос. Панино), а также существует более 10 незарегистрированных орг-ций и групп. Административное подчинение воронежских адвентистов — Южное объединение ЦХАСД.

Организация мормонов (Церковь Иисуса Христа святых последних дней — ЦИХСПД) была перереги-

стрирована в 1999 г. (после 5-летнего существования в качестве юридического лица в Воронеже).

В 90-х гг. в Воронеже действовали представительство движения «Евреи за Иисуса» и об-во «Озарение», с 1998 по 2002 г. — зарегистрированная община Церкви Христа (Бостонское движение).

Среди др. зарегистрированных религ. орг-ций в Воронеже на 1 июля 2003 г. действовали общины: Армии Спасения (как региональное отделение в России и СНГ); Новоапостольской церкви (подчиняется Центрально-европейскому региональному управленческому центру в Москве).

Сектантство в 70-х гг. XIX в. было представлено различными течениями: общинами молокан разных направлений и духовборцев (3023 чел.), хлыстов и скопцов (21 чел.; значительное число их существовало тайно), иудействующих, или субботников (776 чел.).

Число молокан и близких к ним течений, проникших в В. о. из соседней Тамбовской и др. центральных губерний России, к кон. XIX в. увеличилось втрое. Молокане делились на уклейнцев (их было большинство) и «донского толка» евангельских христиан. По данным полиции за 1912 г., в Воронежской губ. насчитывалось 6473 чел., принадлежащие к молоканам и духовборцам (более всего в Новохопёрском, Коротоякском, Богучарском, Бобровском, Острогожском и Воронежском уездах). К сер. XX в. большинство молокан В. о. примкнули к баптистам. В 40–50-х гг. в области проживали более 150 молокан, в основном в пос. Сомово (ныне в черте Воронежа) и с. Пески (совр. Поворинского р-на). В 20-х и 50–60-х гг. часть субботствующих молокан пополнили адвентистскую общину. К нач. 70-х гг. активно действующие молоканские общины вошли во Всесоюзный совет евангельских христиан. К сер. 80-х гг. традиция проведения полноценных молитвенных собраний молоканами была утрачена; там, где сохранились молоканские кладбища, мн. сельские общины превратились в погребальные братства или сестричества и в основном совершали похоронные церемонии в соответствии с ритуалом XIX в. В 2004 г. неск. молоканских групп действовали без регистрации.

Сведения о хлыстах на территории В. о. в XVIII–XIX вв. не содер-

жат статистических данных. К кон. XIX в. было неск. десятков последователей различных «богов», «христов», «пророков», «пророчиц», «богородиц», среди них — «христос» Иван Утицкий, беглый оренбургский казак, проживавший в Воронеже, «богородицы» из с. Рогачёвка Елизавета Трубочанинова и Мария Быкова и др. В 1898 г. в Воронеже появилась группа пожилых мужчин, выдававших себя за старцев и подвижников, «посланных Богом спасти простой народ через духовное с ними соединение». Многие из них были преданы гражданскому суду и сосланы на поселения. В с. Перевоз Тамбовской губ. «христос» Аввакум Копылов передал свою власть Порфирию Катасонову, уроженцу Борисоглебского у., основателю шалопутства (разновидность хлыстовства; название от «люди шалого пути», самоназвание — «духовные христиане»), объявившему себя «живым богом». Его последователь, крестьянин Воронежской губ. В. Ф. Мокшин, возглавил в дальнейшем это сообщество. Др. часть шалопутов в 1894 г. признали своим «христом» бобровского мещанина В. С. Лубкова, ставшего основателем секты «Новый Израиль», местное название — аттитуй, т. е. отступники. Последователи Лубкова (более 500 чел.) находились в Воронежском, Бобровском, Богучарском, Коротоякском и Новохопёрском уездах (села Левая Россошь, Хреновое, Усмань (Собакино), Ширяево и др.). С 1902 г. сектантство в этих местах стало действовать открыто. В 1913 г. официально было зарегистрировано более 600 семей, принадлежавших к «Новому Израилю». Впосл. секта разделилась на 3 толка: лубковцев, герасимовцев (по имени Герасима Черных из с. Аношкина) и грачёвцев (по имени Емилиана Грачёва из с. Липовка Бобровского у.). В 1909 г. на территории В. о. была зафиксирована группа сектантов (ок. 100 чел.), к-рые считали «христом» некоего ссыльного из г. Хабаровска, «богородица-комитетчица» заведовала сбором жертвований на нужды секты, проповедовали «апостолы» из местных жителей. В 1912 г., по данным полиции, наибольшее число хлыстов проживали в Богучарском у. (413 чел.). К 1917 г. в Воронежской губ. насчитывалось до 300 семей хлыстов. К 1950–1970 гг. хлыстовство практиковали неск.

десятков сельских жителей в юж. районах В. о.

Субботники, появившиеся на территории В. о. в кон. XVIII в., систематически подвергались полицейским преследованиям. В 1869 и 1874 гг. значительно увеличилось число последователей этой секты. В 1873 г. только в Павловском у. 90 субботников были приговорены к лишению всех прав и ссылке в Закавказье. В кон. 80-х — нач. 90-х гг. у субботников возникло движение за переселение в Палестину. После издания Манифеста о свободе совести в 1905 г. Мин-во внутренних дел России разъяснило в циркулярах 1908 и 1909 гг., что субботники в отличие от этнических евреев имеют одинаковые права с коренным населением России. К 1917 г. более 1300 чел., проживавших в 27 селениях Бобровского, Павловского, Острогожского и Землянского уездов, причисляли себя к субботникам. Впосл. субботниками стали называть бывш. самостоятельные секты субботствующих молокан, адвентистов Седьмого дня, субботников, близких к иудаизму караимского толка. В 1921–1929 гг. они организовывали трудовые коммуны, в к-рых соблюдалась суббота и отмечались евр. праздники. Ильинский колхоз носил название «Еврейский крестьянин» (после 1940 переименован в колхоз им. Молотова). В 1942 г. за принадлежность к иудаизму субботники, компактно проживавшие на правом берегу Дона, были расстреляны нацистами. В сер. 70-х гг. в Израиль выехали неск. семей крестьян из с. Ильинка, к 1998 г. там оставались 28 из 600 чел., принадлежавших к этой секте. В 2002 г. во время переписи населения 850 чел. из 1200 субботников, проживавших в пос. Высокое, приняли евр. самоидентификацию.

Истинно православные христиане-фёдоровцы считают себя последователями эсхатологического культа, возникшего в 20-х гг. XX в. среди православных Воронежской губ. Его основатель и проповедник крестьянин Фёдор Рыбалкин, уроженец Богучарского у. Воронежской губ., был арестован в 1926 г. органами ОГПУ вместе с единомышленниками. Осужденный за контрреволюционную деятельность, Рыбалкин в кон. 20-х гг. умер в концлагере. Фёдоровцы называют своего учителя «вторым Христом», а его деятельность — «Вторым пришествием

Спасителя», свершившимся по пророчеству евангелиста Иоанна. Ок. 80 последователей этого течения проживают в с. Ст. Тишанка Таловского р-на, куда в 50-х гг. фёдоровцы были определены властями на поселение. Летом 2002 г. в селах Нов. Лиман и Монастырщина на юге В. о. последователи этого течения воздвигли небольшие каменные архитектурные сооружения, увенчанные крестами, напоминающие о проповеди в этих местах своего учителя.

Лит.: Олейников Т. Очерки по истории раскола-сектанства в Воронежской губ. Воронеж, 1914. С. 6–12; Черниченко и сектанство в Воронежской губ. в 1850-е гг. / Публ. С. А. Иниковой // Православная вера и традиция благочестия у русских XVIII–XIX вв. М., 2002; Львов А. Л. Геры и субботники — «талмудисты» и «караимы» // Материалы 9-й Ежегодной Международной конференции по иудаике. М., 2002. Ч. 1. С. 305–310, 380–394.

Ислам. В. о. находилась на территории Золотой Орды, население к-рой в XIII–XIV вв. подверглось исламизации, но после включения этой территории в состав Российского гос-ва оставшиеся на ней мусульмане были христианизированы. В сер. XIX в. на территории совр. В. о. появились мусульмане, в основном это были татары, в 1906–1913 гг. — ссыльные азербайджанцы, в 1989 г., после событий в Фергане, переселились турки-месхетинцы. Воронежская местная религ. орг-ция мусульман находится в юрисдикции Духовного управления мусульман европ. части России, действует с сер. 90-х гг., зарегистрирована в 2000 г. Действующих мечетей нет.

Иудаизм. По установленной в 1769 г. «черте оседлости» Воронежская губ. и область Войска Донского относились к числу запретных мест для проживания иудеев. По первым статистическим данным 1860 г., в губернии, в основном в Воронеже и в торгово-ремесленных слободах Бирюченского, Богучарского, Бобровского и Павловского уездов, проживали 280 мужчин и 57 женщин, исповедовавших иудаизм. С нач. 60-х гг. в Воронеже упоминается евр. молитвенный дом (местонахождение неизвестно), офиц. разрешение на его открытие в арендуемом здании было получено в 1874 г.; в 1895 г. иудейская община арендовала для богослужбных целей дом купца М. У. Сычёва на Староконной пл. (ныне пл. Ленина, не сохр.). По переписи 1897 г., численность иудеев в Воронеже достигла 1788 чел. (население Воронежа 80 тыс. чел.).

Разрешение Мин-ва внутренних дел на строительство синагоги было получено в нач. апр. 1901 г., первое богослужение было совершено в 1903 г. С 1909 г. при евр. общине действовало благотворительное об-во. В нач. 20-х гг. из синагоги были изъяты богослужбные предметы из драгоценных металлов. В нояб. 1939 г. синагога была закрыта, впосл. здание передало тресту «Облтекстиль». Иудейские общины, действовавшие на территории В. о. после 1945 г., не имели регистрации.

Иудейские религ. орг-ции возобновили работу на территории В. о. в 1994 г. В юрисдикции Конгресса еврейских религиозных орг-ций и объединений России (КЕРООР) в 1999 г. была зарегистрирована Воронежская еврейская религиозная община (ВЕРО). До 1999 г. в Воронеже в качестве юридического лица действовала Областная воронежская еврейская религиозная орг-ция (ОВЕРО), подчинявшаяся также КЕРООР. В 2002 г. была зарегистрирована иудейская религ. орг-ция «Еврейская община г. Воронежа» (в юрисдикции «Федерации еврейских общин России» (ФЕОР)).

Новые религиозные движения. В 20-х гг. в Воронежском крае было отмечено появление последователей «Общества сторожевой башни Сиона» (см. *Иеговы свидетели*). В отчетах уполномоченного Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по В. о. за 1957–1959 гг. содержатся первые сведения о деятельности иеговистов в Калачевском р-не, расположенном на юго-востоке области, их количество составляло от 10 до 13 тыс. чел. В 1999–2000 гг. было зарегистрировано 5 религ. орг-ций: 2 в Воронеже, по 1 в Калаче, Лисках и Борисоглебске. В Воронеже существует Управленческий центр и не менее 13 незарегистрированных собраний общины.

В 1998–1999 гг. активно проповедовали последователи Церкви объединения (муниты), имеющей гос. регистрацию российского представительства Международной федерации семей за мир во всем мире и Студенческой ассоциации (САРП).

Воронежская община виссарионовцев, последователей «единой веры» «Церкви последнего завета», находящейся в юрисдикции централизованной орг-ции с таким же названием, была зарегистрирована в 2002 г. В 90-х гг. действовала не-

зарегистрированная и малочисленная община церкви «Державной иконы Божией Матери» (ранее «Богородичный Центр»), к-рая вновь заявила о себе в 2003 г.

На рубеже XX–XXI вв. в Воронеже появились Гуманитарный центр дианетики, Белое братство, Воронежское об-во сознания Кришны (в юрисдикции Центра обществ сознания Кришны в России с 1991). На территории В. о. также действуют 2 орг-ции рериховцев (см. *Живая этика*), последователи П. Иванова, 3 неоязыческие орг-ции, орден эзотериков-целителей Рэйки и секта «Белая экология». Как общественные орг-ции зарегистрированы Центр парапсихологии, последователи Анастасии — орг-ция «Звенящие кедры», экстрасенсы «Альфа и Омега», союз колдунов России.

В кон. 90-х гг., особенно среди молодежи, отмечено появление независимой языческой общины и объединений, пропагандирующих культ сатаңы.

Ист.: ПСРЛ. Т. 1. С. 385; Рукопись библиотеки Муромцевых // Воронежские Ев. 1888. № 23. С. 1146.

Лит.: *Голубинский Е. Е.* История Русской церкви. М., 1880. Т. 1. 1-я пол. тома. С. 549; *Глазьев В. Н.* Страницы ранней церковной и монастырской истории города Воронежа и Воронежского уезда // Церковь и ее деятели в истории России. Воронеж, 2001. Вып. 2. С. 46–47, 60; *Комолова Э. В.* Церковное развитие южнорусского региона в XVII в. // Из истории Воронежского края. Воронеж, 2002. № 10. С. 4–5; *Папков А. И.* Порубежье Российского царства и украинских земель Речи Посполитой в кон. XVI — 1-й пол. XVII в. Белгород, 2004. С. 94–95.

**Иером. Митрофан (Шкурин),
А. И. Акиншин, А. И. Папков,
М. А. Жеребятъев, Е. А. Азеева,
Н. С. Сапелкин**

«ВОРОНЕЖСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ», журнал, выходивший с 1 янв. 1866 по дек. 1909 г. 2 раза в месяц, с 1910 по 1917 г. еженедельно. Состоял из собственно «В. е. в.» и «Прибавлений».

До 1887 г. обе части редактировались сотрудниками Воронежской ДС, одновременно редакторов могло быть от 1 до 4, среди них — ректоры ДС: архим. Феодосий (Макаревский; вполн. епископ Екатеринославский) (1866–1867), архим. *Вениамин (Быковский; вполн. епископ Черниговский)* (1867–1871), прот. Д. Ф. Певницкий (1877–1881), архим. *Димитрий (Самбикин; вполн. архиепископ Казанский)* (1881–1886), инспектор ДС игум. *Арсений*

(*Иващенко; вполн. епископ Кирилловский*) (1866–1868); преподаватели ДС протоиереи Ф. А. Никонов (1866–1876), И. В. Адамов (1871–1876). С № 9 за 1887 по № 20 за 1908 г. редактирование офиц. части было передано в духовную консисторию, редакторами были ее секретари А. М. Правдин (1887–1906) и А. А. Вишневецкий (1907–1908). Редакторами неофиц. части с 1887 г. (с № 21 за 1908 обеих частей) были ректоры ДС: протоиереи А. М. Спаский (в 1887–1900 до № 16), В. П. Борисоглебский (1900. № 17 — 1907. № 15), Н. Ф. Околович (1907. № 16 — 1913. № 4), архим. *Серафим (Соболев; вполн. архиепископ Богучарский)* (1913. № 5 — 1917). В их отсутствие номера подписывали инспекторы ДС И. И. Филоковский, П. В. Беклемишев, преподаватель И. М. Ублинский, прот. Г. Т. Алфёров.

В 1917 г. вышли № 1–25 (за 18 июня), после чего с 22 июня 1917 по 28 июля 1918 г. 2 раза в неделю выходила газ. «Вестник церковного единения: Орган духовенства и мирян Воронежской епархии» (с № 28 за 1917 «Воронежский вестник церковного единения»). Последние номера (№ 44–47 за 1918) выходили еженедельно, редакторами были священ. П. П. Сергеев и В. Я. Бахметьев.

Сначала в отличие от др. епархиальных изданий в основной части помещались не только офиц. документы и материалы, но и исторические статьи. В «Прибавлении» печатались только статьи назидательного содержания. Как следствие этого собственно «В. е. в.» с 1868 г. разделились на офиц. и неофиц. части (с общей пагинацией) с сохранением отдельных «Прибавлений». С 1877 г. журнал вернулся к обычному для епархиальных ведомостей составу разделов, когда все неофиц. материалы помещались в «Прибавлениях» (с 1884 они и назывались «неофициальной частью»).

В «В. е. в.» в первое десятилетие существования печатались переводы святоотеческих творений ап. *Ермы* (1866), *Климента Александрийского* («Строматы», 1866–1868), блж. *Августина* (1873–1874), *Оригена* (1874) и др. В 1872–1883 гг. публиковался «Месяцеслов» святых, было издано много агиографических материалов, особенно о местных святых, напр. о святителях *Тихоне Задонском* (1866. № 19; 1887. № 24; 1890. № 13) и *Митрофане*, еп.

Воронежском (1868. № 16; 1892. № 4, 19–20; 1893. № 3, 5–8). Выходили статьи, беседы и заметки о праздниках, о евангельских событиях, об отдельных книгах Свящ. Писания (в 1873 — толкование Евангелия от Иоанна), о событиях из истории древней Церкви (в 1898–1899 — история Вселенских Соборов), об истории Поместных Церквей (в 1881 — Болгарской Церкви) и мн. др. Был напечатан целый ряд церковно-практических и назидательных статей, напр., о молитве (*Потехин А. Н.* Христ. молитва // 1887. № 20), о крестных ходах (1880. № 14–15), а также на церковно-общественные темы (см., напр.: *Самбикин Д., священ.* Христианская любовь и коммунизм // 1868. № 4) и др.

В «В. е. в.» были опубликованы материалы по истории Рус. Церкви: рассказы из истории духовного просвещения Руси (1894–1895), о кн. *А. М. Курбском* (1873), о *Большом Московском Соборе 1666–1667 гг.* (1880. № 4), о миссионерстве и др. Местной церковной истории не уделялось много внимания, поскольку в Воронеже издавалось неск. краеведческих светских и церковных продолжающихся изданий и сборников; лишь после образования Воронежского историко-археологического церковного комитета (1900) в его распоряжение была предоставлена $\frac{1}{10}$ неофиц. части «В. е. в.». Тем не менее были напечатаны описания почти всех епархиальных мон-рей (*Митрофанова воронежского в честь Благовещения Пресвятой Богородицы* — 1887. № 21–22; *Акатова во имя свт. Алексия* — 1869. № 9–14; 1883. № 19; 1892. № 21; *Дивногорского в честь Успения Пресвятой Богородицы* — 1882. № 16; *валуйского в честь Успения Пресвятой Богородицы* — 1869. № 20–21; 1883. № 6; 1914. № 34 и др.) и неск. десятков приходских церквей, местных чтимых икон и др. святых, материалы по истории семинарии и уч-щ. Выходили биографические статьи и материалы о епархиальных деятелях (еп. *Льве (Юрлове)* — 1883. № 5, еп. *Арсений (Москвине)* — 1879. № 15; 1880. № 19, 21; 1882. № 5; 1890. № 6–7, 9, 17, 19–20; 1893. № 1, 3, 5, 7, архиеп. *Антонии (Смирницком)* — 1893. № 12, архиеп. *Парфении (Черткове)* — 1868. № 9–12, архиеп. *Иосифе (Богословском)* — 1892–1893, 1895, воронежском уроженце митр. Киевском *Евгении (Болховитинове)* — 1868.



№ 17), о расколе и сектантстве в пределах епархии (*Былов М. Н.* Раскол в Воронежской епархии при еп. Тихоне I — 1890. № 4). Среди авторов, занимавшихся краеведением, выделялся прот. С. Е. *Зверев*.

В качестве приложения к «В. е. в.» были изданы работы свящ. В. Преображенского «Школы на христианском Востоке» (1882), А. И. Николаева «Списки воспитанников... Воронежской ДС за истекшее столетие (1780–1879)» (1884), И. Ф. Токмакова «Сборник материалов для церковно-исторического описания монастырей и церквей Воронежской епархии» (1883), архим. Димитрия (Самбикина) «Указатель храмовых празднеств в Воронежской епархии» (1884–1886, 4 вып.), А. М. Правдина «Справочная книга по Воронежской епархии» (1888), П. А. Никольского «Справочная книга для духовенства Воронежской епархии» (1900), П. В. Беклемишева «Речи к духовному юношеству. Вып. 1» (1913), отчеты братств, попечительств, общ-в, учебных заведений, списки служащих и учащихся в них, биографии, некрологи, памятные и юбилейные сборники, посвященные духовным лицам, журналы и офиц. документы епархиальных съездов и т. п.

После возрождения епархиальной издательской деятельности с 1990 г. выходит «Воронежский епархиальный вестник» (в 1990–1991 ежемесячная газета, с № 9/10. 1991 — журнал), с 1997 г. печатается епархиальная газета «Воронеж православный», ежемесячно кафедральным собором издается «Церковное слово», с 2001 г. выходит газ. ДС «Образ».

Лит.: Сист. указ. к В. е. в. за 1866–1890 гг. Воронеж, 1890. (Прил. к В. е. в. за 1890. № 19, 21–24; 1891. № 2); Сист. указ. к В. е. в. за 1891–1900 гг. Воронеж, 1901. (Прил. к В. е. в. за 1901 г.); Сист. указ. к неофиц. ч. «В. е. в.» за 1891–1915 гг. Воронеж, 1916. (Прил. к В. е. в. за 1916–1917 гг.); *Рукевич С. Г.* В. е. в. // ПБЭ. Т. 3. Стб. 867–876; *Андреев*. Христианская периодика. № 83, 105.

Свящ. Александр Троицкий

ВОРОНЕЖСКИЙ В ЧЕСТЬ ПОКРОВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ, основан в 1623 г. по благословению Патриарха Московского *Филарета (Романова)* старшей Марфой и 30 инокинями, жившими в Воронеже. На правом берегу р. Воронеж, рядом с острогом, над *воронежским в честь Успения Пресв. Богородицы мон-рем* был построен деревянный храм в честь Смолен-

ской иконы Божией Матери (по монастырскому преданию, в 1623 Патриарх Филарет благословил новоучрежденную обитель Смоленской иконой Божией Матери «Одигитрия», до 1929 находившейся в Смоленском приделе монастырского Преображенского храма). Деятельное участие в устройении В. м. принимали воронежские дворяне, стрельцы и особенно донское казачество, в мон-ре постригались женщины из казацких поселений. В 1627 г. царь *Михаил Феодорович* пожаловал мон-рю крупное владение — земли на 50 верст по берегам р. Форосань (совр. Хворостань) с с. Форосань, дер. Избыльной (с 1629), пашнями, лесом, мельницами, перевозами, рыбными ловлями и пасеками.

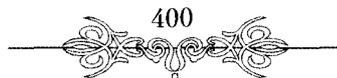
Удаленность В. м. от епархиального центра в XVII в. (до 1682 обитель входила в Рязанскую епархию) зачастую приводила к произволу настоятелей, к-рые бесконтрольно распоряжались монастырскими доходами и нередко обращались за помощью в управлении мон-рем непосредственно к казакам, минуя епархиального архиерея. Казачество, в значительной своей части принадлежавшее к *старобрядчеству*, оказывало большое влияние на жизнь мон-ря. В 1688 г. по подозрению в старообрядчестве была вызвана в Москву игум. В. м. *Иулиания (Прибыткова)*, ранее сблизившаяся с известной на Дону ревнительницей «старой веры» старицей Капитолиной. Игуменья была лишена сана и сослана в *тихвинский Большой мон-рь* Новгородской губ. Поступление в В. м. не принимавших пострига вдов, болящих, последовательниц «старой веры», а также полученные руги не только на мон-рь, но и на каждую монахиню (не менее 2 р. на чел.) приводили к обмирщению внутримонастырской жизни. Кроме того, к кон. XVII в. тяжбы с жителями соседних поселений (в т. ч. г. Коротояка), претендовавшими на монастырские земли, разорили В. м.

С началом кораблестроительных работ в Воронеже (1696) около В. м. были устроены верфи, Немецкая слобода с евангелической кирхой, дворец *Петра I* и дома его приближенных. В. м. должен был содержать казенных рабочих лошадей. В 1699 г. игуменья ходатайствовала перед Патриархом *Адрианом* о приписке обители к Патриаршим домовым мон-рям, но получила отказ.

В 1700 г. игум. *Ирина*, в связи с тем что «поблизости к адмиралтейству и дворцу... монастырю стоять было невместно», просила перевести В. м. за город. По указу Петра I 17 дек. 1702 г. и грамоте свт. *Митрофана* 23 дек. 1702 г. В. м. разместились в урочище Терновая Поляна, на правом берегу р. Воронеж, близ Нищей и Посадской слобод. Обитель был отведен обширный лесной участок в 5 дес. В 1703 г. состоялось освящение монастырского деревянного Смоленского храма, в 1705 г. он был переосвящен в честь Покрова Пресв. Богородицы, в нем появился Смоленский придел, в 1751 г. храм был отстроен в камне.

Активные усилия по упорядочению иноческой жизни в В. м. прилагал первый Воронежский епископ свт. *Митрофан* (1682–1703). По его повелению игум. *Ирина* завела приходо-расходные книги. Близ Пятницкой ц. в Воронеже была поставлена часовня для сбора пожертвований в пользу обители. После кончины свт. *Митрофана* В. м. лишился доходов от переправ и рыбных ловель, у него «по государственному делу» была изъята часть крестьян, он должен был вносить в казну средства на жалование «ратным людям», на «ямские прогоны» и на выкуп пленных, выплачивать деньги рабочим на верфях.

Лишенный большинства вотчинных земель и крестьян в 1764 г., В. м. не был закрыт по ходатайству перед Синодом Воронежского еп. св. *Тихона Задонского*. Мон-рь стал 3-классным с 17 насельницами по штату. В 1764 и 1772 гг. в В. м. были переведены монахини упраздненного *усманского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря*, 10 апр. 1769 г. — насельницы сгоревшего елецкого Богородицкого мон-ря. С 70-х гг. XVIII в. послушниц принимали в В. м. при условии внесения значительных средств на пропитание и строительство кельи либо ее покупку. В кон. XVIII в. сверх установленной нормы в мон-ре находилось 50 чел. Состоятельные «послушницы» зачастую жили в обители, не принимая пострига, содержали большой штат прислуги, отказываясь подчиняться игумении. Стремясь искоренить подобную практику, Воронежский еп. *Арсений (Москвин)* составил для благочинного воронежских мон-рей инструкцию, в к-рой оговаривал права настоя-





ряда келий, служебные постройки. Мон-рю принадлежал страннопри-

Воронежский мон-рь в честь Покрова Пресв. Богородицы. Фотография. Нач. XX в. (РГБ)

имный дом (1868) в Воронеже на Б. Алексеевской ул. (ныне Пролетар-

ская), в к-ром в 1926 г. жил Старицкий еп. сщмч. *Петр (Зверев)*. В нач. XX в. в В. м. жили 1017 чел. (игуменья, 86 монахинь, 151 послушница, 648 прибывших на испытание и 132 обучающихся рукоделам и грамоте).

В ходе кампании по *изъятию церковных ценностей* в марте 1922 г. губ. отд-ние ОГПУ конфисковало у В. м. напрестольные кресты, оклады икон. Осенью 1924 г. была закрыта Киево-Печерская ц., в к-рой разместился клуб им. М. И. Калинина. С янв. 1925 г. в бывш. монастырских кельях селились горожане. В окт. того же года губ. власти передали Преображенскую ц. раскольникам-автокефалистам (группа состояла из прот. Алексея Попова, протоиак. Симеона и диак. Виктора Сильченковых), тогда же они были запрещены в священнослужении Воронежским митр. *Владимиром (Шимковичем)*. До 1929 г. в храмах В. м. служили свящ. Евгений Марчевский и сщмч. *Иоанн Стеблин-Каменский*. В мае 1929 г. В. м. был закрыт. В 30-х гг. мн. бывш. насельницы были репрессированы (вместе со сщмч. Петром (Зверевым), еп. *Алексием (Буем)* и др.). К 1941 г. были снесены Преображенская ц. и колокольня. К 2005 г. территория мон-ря (ограниченная с севера ул. Демократии, с востока ул. Пролетарской, с юга ул. Мало-Смоленской, с запада Солдатским пер.) застроена частными домами. Сохранились следы пилона от въездных ворот обители на углу Солдатского пер. и Рабочего городка.

Арх.: РГИА. Ф. 218. Оп. 4. Д. 587; ГА Воронежской обл. Ф. Р-4. Оп. 1. Д. 428; Ф. Р-10. Оп. 1. Д. 1043; Ф. И-14. Оп. 1. Д. 17; Ф. И-84. Оп. 1. Д. 1951а; Ф. Р-18. Оп. 1. Д. 402, 403; Ф. И-210. Оп. 1. Д. 16-27; ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Оп. 2. Д. 16967, 17699, 19568, 24705. Ист.: *Зверев С. Е., свящ.* Древние акты Покровского девичьего мон-ря. Рязань, 1890; Мат-лы для истории Воронежской и соседних губ.: Воронежские писцовые книги. Воронеж, 1891. Т. 2; *Никольский П. В.* Переписная книга Воронежской епархии мон-рей 1702 г. // Воронежская старина. Воронеж,

1903. Вып. 2; *Никольский П. В.* Архив Покровского девичьего мон-ря // *Он же.* Монашество на Дону. Воронеж, 1909. С. 74-82; *Де Брюин К.* Путешествие в Московию: (Отрывок) // Воронежский край XVIII в. в описаниях современников. Воронеж, 1992. С. 13-15. Лит.: *Веселовский Г. М.* Покровский Девичий мон-рь // *Он же.* Ист. очерк г. Воронежа: 1586-1886 гг. Воронеж, 1886. С. 31-33; *Дмитрий (Самбикин), архим.* Указатель храмовых празднеств в Воронежской епархии. Воронеж, 1884. Вып. 1. С. 105-107; 1886. Вып. 4. С. 105, 117, 166, 340; *он же.* Хронол. указ. церквей в Воронежской епархии (1586-1886). Воронеж, 1886. С. 72-74; *Никольский П. В.* Воронежский Покровский девичий мон-рь // Воронежская старина. Воронеж, 1908. Вып. 7. С. 12-14, 163-182; *Глазьев В. И.* Страницы ранней церк. и монастырской истории г. Воронежа и Воронежского у. // Церковь и ее деятели в истории России. Воронеж, 2001. Вып. 2. С. 45-64; *Акиншин А. Н.* Покровский девичий мон-рь // *Он же.* Храмы Воронежа. Воронеж, 2003. С. 135-142.

Иером. Митрофан (Шкурин), А. Н. Акиншин

ВОРОНЕЖСКИЙ В ЧЕСТЬ УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ, находился на правом берегу р. Воронеж на месте совр. Успенского Адмиралтейского храма в Воронеже. Основан при приходском деревянном Успенском храме «за острогом». (До 1676 храм являлся одновременно монастырским и приходским. 18 дек. 1676 в Воронеже вне монастырских стен была построена др. приходская Успенская ц. с приделом во имя ап. Иоанна Богослова, в 1686 г. к ней был пристроен трапезный придел в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость».) В. м. впервые упоминается в грамоте 15 авг. 1594 г. царя *Феодора Иоанновича* воронежскому голове И. Ф. Кобыякову о приеме посланных в Воронеж для новосозданной обители иконного деисусного чина, колоколов, богослужебных книг, вина и ладана (РГАДА. Ф. 141. Д. 1. Ч. 2. Л. 45-48). По-видимому, с самого начала в В. м. был введен общежительный устав.

Из-за частых паводков, заливавших территорию мон-ря, его постройки быстро разрушались. Согласно дозорной книге Воронежа 1615 г., в В. м. имелась обветшавшая деревянная Успенская ц. с приделом во имя вмч. Феодора Стратилата. В 1616 г. игум. Феодосий писал царю *Михаилу Феодоровичу*: «Храмы развалились, и кельи подгнили, и ограду монастырскую вода разнесла, впредь на том месте монастырю

тельниц жен. мон-рей, аналогичную инструкцию разработал 20 янв. 1820 г. еп. Епифаний (Капивецкий). В 20-х гг. XIX в. порядок в В. м. был восстановлен.

В 1788-1792 гг. в В. м. был построен каменный летний храм, освященный в 1799 г. (по др. данным, в 1803) еп. Арсением в честь Преображения Господня, с приделами в честь Покрова Пресв. Богородицы и Смоленской иконы Божией Матери. В 1814-1828 гг. храм был расписан, в 1872 г. капитально отремонтирован и освящен Воронежским архиеп. *Серафимом (Аретинским)*. По описанию Ю. И. Успенского, Преображенская ц. представляла собой «обычный тип барочных, излюбленных Воронежем форм — восьмерика на четверике; но соотношение ширины восьмерика, почти равной нижнему четверику, полукруглый подъемистый купол, высокие полуциркульные окна восьмерика, наконец, ампириная обработка всех фасадов четверика... указывают на ее переходное значение от барокко к ампиру» (*Успенский Ю. И.* Старый Воронеж. Воронеж, 1922).

В 1814-1828 гг. в В. м. были сооружены каменные колокольня и ограда. В 1832-1835 гг. шло строительство зимней ц. во имя преподобных Антония и Феодосия Печерских по проекту архит. А. И. *Мельникова*, в 1838 и 1842 гг. свт. *Антоний (Смирницкий)* освятил приделы храма во имя свт. Митрофана Воронежского и вмч. Варвары. Впосл. храм стал трапезным. В 1854 г. на 2-м этаже каменного большого корпуса была устроена домовая ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость», служба в ней совершалась на престольный праздник. В сер. XIX в. мон-рь посещали дружившие с игум. Смарагдой (Бегичевой; 1836-1866) В. А. *Жуковский*, И. С. *Никитин* и др. поэты.

К 1917 г. помимо храмов в В. м. находились каменный флигель, 2





быть не можно». В ответ на просьбу игумена царь 8 марта 1616 г. разрешил перевести В. м. на возвышенное Козарское городище близ Акатовой поляны.

Преемник игум. Феодосия Кирилл (1620–1632) на Акатовой поляне основал *Акатов во имя свт. Алексия мон-рь* (первоначально муж.), к-рым управлял одновременно с В. м., оставшимся на прежнем месте. В писцовой книге Воронежа 1629 г. отмечено, что наряду с Успенской ц., отремонтированной или перестроенной игум. Кириллом, в обители находились шатровая колокольня с 4 колоколами, 9 келий, хлебная и келарская избы, хозяйственные постройки; мон-рь был окружен дубовым тыном. В 1657 г. в В. м. жили строитель, 3 иеромонаха, 30 монахов. По переписной книге 1678 г. в обители имелся Вознесенский храм с приделами в честь Успения Богородицы и во имя св. князей Бориса и Глеба. При игум. Тите началось возведение каменного 5-главого Успенского собора, освящение к-рого состоялось, по-видимому, 27 дек. 1694 г.

В разное время В. м. были пожалованы земли на р. Усмани и на Тавровском поле, дер. Клементьева, леса в устье р. Песчанки. 30 марта 1617 г. — Гольшевское селище, покосы, лес и рыбная ловля в Гольшевском, Телевском и Мальшевском затонах, в 1633 г. — половина дер. Сушиловки, в 1637 г. — поле в урочище Долгая Поляна. В 1629 г. обитель владела 675 дес. пашенной и 80 дес. луговой земли. В 1681 г. грамотой царя Феодора Алексеевича за В. м. была закреплена пристань на р. Воронеж.

С началом строительства в Воронеже морского флота (1696) около В. м. появились Немецкая слобода с каменной евангелической кирхой, адмиралтейство, цейхгауз, парусный двор, а также дворец царя и дома его сподвижников. По обе стороны мон-ря протянулась корабельная верфь. 2 апр. 1696 г. после богослужения в Успенской ц. на воду был спущен первый корабль — галера «Принципиум», впосл. суда освящались либо Воронежскими архиереями, либо настоятелями мон-ря (до 1700).

Рабочие, трудившиеся на верфи, бесплатно пользовались монастырскими владениями, в частности рыбными ловлями, паромом, из-за

чего доход обители резко сократился. Сложность монашеской жизни в непосредственной близости от многолюдной верфи и материальные трудности привели к упразднению В. м., к-рый в 1700 г. указом Петра I вместе с вотчинами был переведен в Акатов мон-рь, Успенский храм обращен в приходской при адмиралтействе. В 1700–1711 гг. в нем проходили торжественные церемонии при спуске на воду судов. На богослужениях, к-рые совершали Воронежские епископы, часто бывал Петр I (по преданию, пел на клиросе). До нач. XX в. в храме хранился стул с высокой спинкой, обитый черным сафьяном, по преданию сделанный Петром I.

После неудачного Прутского похода 1711 г. строительство кораблей в Воронеже прекратилось. Пожар 9–10 мая 1748 г. истребил район бывш. верфи, жители к-рого переселились



храм передали Гос. архиву Воронежской обл., в кон. 40-х гг. во время

Церковь в честь Успения Пресв. Богородицы в Воронеже. Ок. 1694 г. Фотография. Нач. XX в. (РГБ)

на мысы, в степь и на верхнее городское плато. Успенская ц. стала беднейшей среди воронежских храмов, в посл. четв. XVIII в. в храме служил 1 священник. В нач. XIX в. Успенский храм стал благоустраиваться, в 1803 г. была сооружена 3-ярусная колокольня, правый придел (в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость») был пересвящен в честь Богоявления, в 1823 г. освящен левый придел во имя свт. Алексия Московского, в 1859 г. переосвященный во имя преподобных Антония и Феодосия Печерских. В 1873 г. был построен дом для причта. После ремонта в 1880–1881 гг. храм был заново расписан. В 1805 г. в Успенской ц. служили протоиерей, диакон, дьячок и пономарь, в 1885 г. — священник, диакон и псаломщик. С 1893 г. при храме действовало церковноприходское попечительство, располагавшее капиталом в 1513 р., проценты с к-рого выдавались бедным прихожанам к Рождеству Христову и на Пасху.

В 1894 г. на средства Е. В. Гардениной при церкви была построена богадельня (на 12 чел.), с 1895 г. половину здания занимала школа (на 20 девочек).

В 1932 г., после закрытия воронежского Троицкого Смоленского собора, Воронежский архиеп. смчч. *Захария (Лобов)* перенес кафедру в Успенскую ц. Часть клириков храма уклонились в *обновленчество* (Заместитель Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергий (Страгородский)*) объявил штат Успенской ц. состоящим в расколе). По доносу клириков, уклонившихся в раскол, были арестованы архиепископы *Захария* и *Петр (Соколов)*.

В февр. 1940 г. Успенский храм был закрыт и передан горсоветом Осоавиахиму. Во время Отечественной войны сгорела кровля трапезной и неск. куполов храма, в стенах образовались трещины. Летом 1946 г.

ремонта были уничтожены росписи. В 1969 г. Успенская ц. перешла в ведение краеведческого музея, приобрела статус памятника архитектуры республиканского (позже федерального) значения. Перед празднованием 1000-летия Крещения Руси в 1988 г. и 300-летия Военно-морского флота была устроена гидроизоляция храма (после 1972 в результате затопления чаши Воронежского водохранилища храм оказался в болотистой местности).

В сент. 1996 г. Успенская ц. была передана Воронежской епархии, стала приписной к Никольской ц., в авг. 2001 г. приобрела самостоятельный статус. В нояб. 1998 г. Успенский храм посетил Святейший Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*. 8 мая 2002 г. по благословению Воронежского митр. *Методия (Немцова)* в церкви была установлена мемориальная доска в память о воронежских моряках, погибших на подводных лодках «Комсомолец» и «Курск» (автор — скульптор А. И. Кожевников). 12 июня 2002 г. на острове у храма воздвиг-





нут деревянный крест в память 330-летия рождения имп. Петра I. В следующем году в храм передали флаг атомной подводной лодки «Воронеж».

Арх.: РГАДА. Ф. 141. Д. 1. Ч. 2. Л. 45–48; ГАОПИ ВО. Ф. 9353. Арх.-следств. дела. Оп. 2. Д. 6014 [Арх.-следств. дело З. П. Лобова]; Оп. 2. Д. 23242 [Арх.-следств. дело П. И. Соколова].

Ист.: Мат-лы для истории Воронежской и соседних губ.: Воронежские писцовые книги. Воронеж, 1891. Вып. 2. С. 18–19; Окладные книги Рязанской митрополии 1676 г.: Воронежский и Елецкий уезды / Предисл. Н. И. Поликарпова // Воронежская старина. Воронеж, 1902. Вып. 1. С. 105; Мат-лы по истории монашества на Дону / Сост. П. В. Никольский // Там же. 1903. Вып. 2. С. 212–213; Лукин Ф. М. Успенская ц. (бывш. Успенский мон-рь) // Там же. 1905. Вып. 5. Прил. С. 64–69. Лит.: *Евгений (Болховитинов)*. Ист., геогр. и экон. описание Воронежской губ. Воронеж, 1800. С. 66–67, 127–128; *Димитрий (Самбикин)*. Успенская ц. в г. Воронеж // Воронежские Ев. 1882. № 19. С. 623–632; № 20. С. 659–664; *Никольский П. В.* Монашество на Дону // Воронежская старина. Воронеж, 1907–1910. Вып. 6–9; *Лукомский Г. К.* Воронежская старина: О некоторых памятниках старинной архитектуры Воронежа. Пг., 1915. С. 12–17; *Славинский М. И.* Ист., топогр. и стат. описание уездов Воронежской губ. // Зап. воронежских краеведов. Воронеж, 1987. Вып. 3; *Глазьев В. Н.* Еп. Митрофан Воронежский: к истории отношений светской и духовной властей в кон. XVII — нач. XVIII вв. // Церковь и ее деятели в истории России. Воронеж, 1993. С. 71–81; *Кололов Н.* «Успенка» образца... 1594 г. // Воронежский курьер. 1996. 29 июня; *Амелькин А. О.* Успенские храмы города Воронежа // Ист. вестн. 1999. № 2. С. 114–129; Ист.-культурное наследие Воронежа: Мат-лы СПИК РФ. Воронеж, 2000. С. 111–114; *Кашин А.* Адмиралтейскому Успенскому храму Воронежа — 400 лет // Воронеж православный. 2000. № 8. С. 11; *Акинъшин А. Н.* Успенская Адмиралтейская ц. // *Он же.* Храмы Воронежа. Воронеж, 2003. С. 27–32.

Иером. Митрофан (Шкурин)

ВОРОНЕЦ Евстафий Николаевич (1846, Харьков — после 1913), публицист, миссионер. Из потомственных дворян. В 1866 г. окончил Уч-ще правоведения в С.-Петербурге. В 1866–1870 гг. учился в МДА, был в числе лучших студентов, но в апр. 1870 г., за 2 месяца до окончания курса, был уволен по семейным обстоятельствам. Большую часть жизни провел в Харькове, не состоял на гос. службе.

Автор большого числа научных и публицистических сочинений, в основном посвященных миссионерству. Он считал, что миссионерская деятельность должна быть направлена не только на иноверцев, но и на православных во всех епархиях России. В. выступал в защиту идеи

Н. И. *Ильминского* о ведении богослужений и об обучении «инородцев» основам Православия на их родных языках. Был пожизненным или почетным членом многих миссионерских орг-ций, в т. ч. *Православного миссионерского общества* и *Гурия Казанского святителя братства*; действительным членом *Общества любителей духовного просвещения*.

В. опубликовал большое количество статей об исламе и буддизме в России. Считал ошибочной политику России по отношению к этим конфессиям, проводимую с сер. XVIII в. Он утверждал, что придание офиц. статуса мусульм. и буддийским духовным лицам и учреждениям приводит не к постановке религ. жизни под гос. контроль, как считали представители власти, а к укреплению позиций этих религий в России. Предлагал снять ограничения, касающиеся количества мулл и лам, но лишить их офиц. гос. статуса, упразднить Оренбургское и Таврическое магометанские духовные правления как гос. учреждения. В этом, по его мнению, заключалась настоящая свобода совести, к-рая привела бы к снижению влияния ислама и буддизма в России.

В. составил и издал множество брошюр духовного содержания для народного чтения (в основном переложения житий святых, напр.: *Жизнеописание вероисповедницы христианства св. Поликсении*. Орел, 1875. СПб., 1889²; *Об Ангелах-хранителях и о подражании святым, именами которых мы называемся*. Х., 1877, 1892⁴. М., 1884, 1996; *Житие св. отца нашего Евстафия, еп. Антиохийского*. М., 1905), они переиздавались ПМО. В 1883 г. удостоен благодарности имп. *Александра III Александровича* за жизнеописание св. *Марии Магдалины* (*Житие св. Марии Магдалины*. К., 1873. М., 1883, 1914⁷), в 1885 г.— одобрения Святейшего Синода за миссионерские статьи. В 1886 г. Советом МДА В. была присвоена степень канд. богословия по совокупности работ. 17 мая 1895 г. В. удостоен благодарности ПМО.

В. писал об иконографии Воскресения Христова, доказывая, что большинство иконописных и живописных изображений этого сюжета, ориентирующихся на зап. традицию, не соответствуют текстам Евангелий и содержат произволь-

ную трактовку события. Так, он критиковал художников К. П. *Брюллова*, В. В. *Верещагина* и др. за попытки изобразить сам момент Воскресения Христова, прикрытый тайной даже в текстах Евангелий. В. предлагал свою иконографию Воскресения, по его эскизу была написана икона, к-рую он пожертвовал в Комитет по сооружению храма и часовни на месте крушения имп. поезда 17 окт. 1888 г.

Известностью пользовались также сочинения В. о российском гос. флаге (по его мнению, настоящий гос. флаг должен быть черно-белозолотым, см.: *Какие цвета установлены историей и рус. законами для отличительно рус. всесловного и гос. флага*. Х., 1892; *Как Посьетовская комиссия извратила цвета на родно-гос. символического отличительно рус. флага*. Х., 1910; *Как произошли и что означают черный, желтый и белый цвета рус. гос. символизации*. Х., 1912) и по истории гос. герба. 2 июня 1898 г. В. был удостоен благодарности имп. Николая II за монографию «400-летие рус. гос. герба» (Х., 1898).

В 1904 г. в связи с тяжелыми материальными обстоятельствами В. просил Святейший Синод о пенсии за заслуги перед Церковью. Совет КазДА, к-рому было поручено рассмотреть вопрос о пенсии, в соответствии с отзывом прот. Е. А. *Малова* просил Синод удовлетворить ходатайство В., но офиц. решение Синода неизвестно. О конце жизни В. сведений нет.

Соч.: Первоначальная богооткровенная истина единства Божия в древней домохаммеданской религии аравитян // ПС. 1873. Т. 2. С. 71–106, 364–400, 422–494; Мат-лы для изучения и обличения мохаммеданства. Каз., 1873–1877. Вып. 1–2. Орёл, 1876. Вып. 3. Ч. 1; Чтение по-русски для учеников из крещеных татар. Каз., 1874; Зачем учатся и учат грамоте христиане: Кн. для чтения в рус. школах. Х., 1877, 1905⁶; Мировоззрение мохаммеданства и отношение его к христианству // Миссионерский противомусульм. сб. Каз., 1877. Вып. 14 (отд. изд.: Каз., 1877); Правосл. рус. христиане и Миссионерское об-во. М., 1884; Богословие в «Божественной поэме» Данта Алигьери // ПС. 1885. Ч. 2. С. 238–331 (отд. изд.: Каз., 1885); По поводу церк.-гос. преобразований в Сибири. М., 1887; Ламский вопрос. М., 1888; Воскресение Христова в совр. иконописных изображениях // Странник. 1889. № 4. С. 629–661 (отд. изд.: СПб., 1889); К вопросу о гос. постановке правосл. миссий в правосл. России // Странник. 1891. № 6/7. С. 260–302; Из истории чиновного сибир. ламства. М., 1891; Как и на каком основании должно изображать икону Воскресения Христова // ДЧ. 1893. № 5. С. 173–186 (отд. изд.: М., 1893);



Неск. слов о гл. формах древних живописных изображ. Воскресения Христова. СПб., 1894); Несколько мыслей об отношении искусства религ.-ист. живописи в науке христ. богословия. М., 1896; Кто наследовал права визант. императоров. СПб., 1898; Осуждение совр. миром в Думе вероучения и церкви Господа Иисуса Христа. Х., 1909; Телесное воскресение людей в Пасху Воскресения Христова. Х., 1913; Как и где молить Бога об усопших христианах не правосл. Церкви? Х., 1914.

Лит.: Журналы Совета МДА за 1886 г. М., 1887. С. 63, 64; Малов Е. А., *прот.* Отзыв о 30-летней лит. деятельности канд. богословия Е. Н. Воронца // ПС. 1904. Ч. 2. С. 1–13.

Е. В. Лунаков

ВОРОНЕЦ [румын. Voroneț], жен. мон-рь Румынской Православной Церкви (митрополия Молдовы и Буковины, архиепископия Сучавская и Рэдэуцкая). Расположен в с. Воронец, в 5 км к юго-западу от г. Гура-Хуморулуй (жудец Сучава). Мон-рь (в прошлом муж.) был возрожден в апр. 1991 г.

Каменный храм во имя вмч. Георгия Победоносца был возведен в 1488 г. на месте древней деревянной церкви по повелению молдав. господаря св. *Стефана III Великого* и по



Церковь вмч. Георгия.
1488 г. Роспись зап. фасада
(Страшный Суд). 1547 г.

благословению его духовника св. старца *Даниила*. Как и др. постройки Стефана 1487–1488 гг., архитектура памятника следует композиции церкви мон-ря Путна (1466–1469). План храма имеет форму триконха (25,5×7,7 м); глава поставлена над наосом; для поддержания свода впервые применена система «молдавских арок». Первоначальный облик храма показан на ктиторской фреске (зап. стена наоса) с изображением основателя в окружении членов семьи, к-рые предстоят Христу, восседающему на троне; в руках св. Стефана модель храма — массивные стены прорезаны узкими

окнами на апсидах и в пронаосе, крутая кровля подчеркивает высоту здания, барабан главы установлен на квадратном основании, апсиды и глава имеют шпильобразные завершения (заменены единой кровлей). Полукружия апсид и цилиндрический барабан главы сохранили первоначальные декоративные элементы — удлиненные вертикальные ниши, над к-рыми расположен карниз, состоящий из ряда небольших ниш. В верхней части фасадов помещены восточновизант. цветные изразцы. В 1547 г. митр. Молдовы *Григорий (Рошка)* пристроил закрытый притвор, оформление портала и окон к-рого выполнено в готическом стиле. В XVI в. в мон-ре построили защитные стены, башнеобразную колокольню и кельи.

Росписи интерьера храма были созданы между 1488 и 1496 гг. (фрески в пронаосе обновлены митр. Феофаном в 1550): в алтаре помещены евангельские сцены «Тайная вечеря», «Омовение ног», святительский чин; в конхе юж. апсиды — «Преображение», «Моление о чаше»; на своде пронаоса — центрическая композиция «Богородица с Младенцем в окружении ангелов и пророков». Росписи притвора и внешних стен появились при митр. Григории (1547): на стене юж. фасада — композиция «Древо Иессеево», сцены Житий вмч. Иоанна Нового и свт. Николая, слева от входа — изображения митр. Григория и старца Даниила; фрески сев. фасада иллюстрируют историю Адама и Евы; на зап. фасаде показан «Страшный Суд»; в нишах апсид и барабана — фигуры святых. Внешние росписи выполнены в визант. стиле на насыщенном лазоревом фоне (т. н. воронцовская синь), а также обогащены молдав. реалиями: в сцене «Страшного Суда» в числе осужденных на адские муки изображены враги Молдавского княжества того времени — турки и татары; один из архангелов трубит в молдав. бучум.

До кон. XVIII в. в мон-ре переписывались богослужебные тексты и хранились книги: Четвероевангелие на слав. языке, переписанное и украшенное митр. Григорием в 1550 г., слав. рукопись Деяний святых Апостолов, переписанная диак. Михаилом. В 1871 г. Г. Крецу обнаружил т. н. Воронцовский кодекс (Codicele Voronețean) (XVI в., собрание АН Румынии), один из первых памят-

ников древней лит-ры, переведенный со слав. на молдав. (румын.) язык в самом нач. XVI в. Он представляет собой сборник объемом в 170 листов, с фрагментами Деяний святых Апостолов, Посланием ап. Иакова и Посланиями ап. Петра. В 1882 г. свящ. Симеон М. Флоря обнаружил Воронцовскую Псалтирь (Psaltirea Voronețeană) (XVI в., там же), где слав. тексту сопутствует румын. перевод (рпк. сохр. с 52-го л., подробное описание ее сделал О. Денсушяну). Среди ценных вкладов в мон-рь — плащаница средневек. шитья, дар боярина Гавриила Тротушана (1516). Сохранились 2 иконы 2-й пол. XV в., неск. икон XVII в. и праздничный ряд иконостаса XVIII в. В пронаосе храма почивают мощи св. Даниила. В. внесен в список всемирного наследия ЮНЕСКО.

Лит.: *Măzoreanu V.* Condița mănăstirii Voronețul, 1775. Suceava, 1900; *Chiriac N.* Ctitoriile lui Ștefan cel Mare, domnul Moldovei (1457–1504). Cîmpulung Muscel, 1924; Repertoriul monumentelor și obiectelor de artă din timpul lui Ștefan cel Mare. București, 1958; Искусство Молдавии. Кишинев, 1967. С. 17–18, 35; *Musicescu M., Ulea S.* Voroneț. București, 1969; Литература ши арта Молдовей. Кишинэу, 1985. П. 140–141; История литературной молдовенешть. Кишинэу, 1986. Вол. 1. П. 81–85.

Свящ. Ене Ионел

ВОРОНИН Никита Исаевич (1840, г. Балашов Саратовской губ.— 1905, Ростов-на-Дону), первый русский баптист, день крещения к-рого (20 авг. 1867) принято считать датой возникновения российского баптизма.

Род. в купеческой молоканской семье. После переезда с родителями в Тифлис (ныне Тбилиси) стал активным членом, а затем и руководителем общины *молокан*. В 1867 г. В. познакомился с проповедником-пресвитерианином Я. Д. Деляковым (Кани Ягубом), к-рый окончил библейскую школу амер. пресвитериан в Персии и по поручению Британского Библейского об-ва занимался распространением Свящ. Писания в России (был т. н. книгоношей). В результате бесед с Деляковым В. пришел к выводу, что молокане, к-рые истолковывали водное Крещение Иисуса Христа исключительно как «духовное», были не правы. Деляков познакомил В. с М. К. Кальвейтом, первым баптистом-иностранцем на Кавказе. В ночь на 20 авг. 1867 г. Кальвейт крестил В. в р. Куре. В. продолжал руководить молоканской общиной, но пропо-



Н. Н. Воронин.
Фотография. Кон. XIX —
нач. XX в.

ведуя новое учение. В 1869 г. он основал первую баптистскую общину, куда кроме него и жены вошли еще 2 супружеские пары из молокан. В том же году к ним присоединились 2 молоканских наставника — С. Г. Родионов и Г. У. Горбачёв. 9 апр. 1871 г. в общину были приняты еще 4 чел., в числе к-рых были В. Г. Павлов и В. В. Иванов. В первые 4 года существования Тифлисская община баптистов была немногочисленной (12 чел.), но постепенно она увеличивалась. В 1882 г. из-за внутренних разногласий В. был вынужден покинуть свою общину и организовать новую, где также стал пресвитером. В том же году В. вместе с В. Н. Тресковским составил и издал сборник духовных песен «Голос веры» (207 гимнов), к-рым российские баптисты пользуются и в наст. время. В апр. 1887 г. в связи с ужесточением гос. антисектантской политики В. и Павлов вместе с семьями были сосланы в Оренбург под надзор полиции сроком на 4 года. Чтобы прокормить семьи, В. было разрешено держать мельницу, а Павлову заниматься земледелием. В 1891 г. В. вернулся в Тифлис и продолжил свое служение, но в 1894 г. был сослан на этот раз в Вологду. В мае 1905 г. он был избран делегатом Всероссийского съезда баптистов, но, приехав в Ростов-на-Дону, внезапно заболел и скончался.

Лит.: Прушвин А. С. Раскол и сектантство в рус. нар. жизни. М., 1905; История евангельских христиан-баптистов в СССР. М., 1989; История баптизма. Од., 1996.

Е. С. Сперанская

ВОРОНИН Николай Николаевич (13.10.1904, Владимир — 4.04.1976, Москва), ученый; д-р исторических наук (1945), профессор (1945), лауреат Гос. и Ленинской

премий. Работал в разных областях: история, археология, летописание, занимался архивными исследованиями, натурным изучением архитектуры и прикладного искусства, иконографией и историей быта. В. с уважением относился к церковному искусству, уделял много внимания духовному миру человека. Др. Руси, системно и взаимосвязанно рассматривал древнерус. культуру, зодчество, иконопись, лит-ру.

В. учился во Владимире (школа, Владимирский ин-т народного образования, 1920–1923) и начал работать во Владимирском историческом музее (1918–1920). Окончил Ленинградский ун-т (1923–1926) и аспирантуру при Гос. академии истории материальной культуры (1928–1931, под рук. К. К. Романова), в к-рой позже работал. В аспирантском сочинении о рус. зодчестве XVI в. (1931) использовал документы Приказа каменных дел, с помощью к-рых были отражены методы добычи и производства строительных материалов, планирования строительства, системы организации работ, подбора мастеров и мн. др. После публикации (Очерки по истории рус. зодчества XVII в. М.; Л., 1934) эта работа составила один из лучших справочников для историка архитектуры. В 30-х гг., в период массового сноса храмов и гонений на Церковь, когда работы по изучению древнерус. искусства были свернуты, В. занимался историей социально-политических отношений в Сев.-Вост. Руси (К истории сельского поселения феодальной России. М., 1935).

Основной темой исследований В. со 2-й пол. 30-х гг. стала роль владими́ро-суздальского зодчества в истории культуры Руси. Он изучал памятники Переславы-Залесского, Ростова, Ярославля, Суздаля и Владимира, осуществил раскопки комплексов Боголюбова (см. ст. *Боголюбский в честь явления Боголюбской иконы Божией Матери мон-рь*) и ц. *Покрова на Нерли*. Новые материалы по истории архитектуры XI–XV вв. стали основой докт. диссертации (написана в 1941, защищена в 1944). В. доказал городской характер культуры Центр. России как части общеевропейской.

В 1941 г. В. ушел добровольцем на фронт, был ранен в боях под Стрельной. После госпиталя поступил на работу в Московское отд-ние Ин-та

истории материальной культуры (ИИМК). Уже во время войны В. предложил программу по восстановлению и исследованию памятников древнерус. городов в связи с их разрушением. Для Совинформбюро он написал десятки текстов, опубликовал брошюру «Памятники архитектуры и их охрана» (Академия архитектуры. М., 1944) и ст. «О восстановлении древнерус. городов» (Ист. журн. 1945. № 3. С. 56–59). По инициативе В. было завершено издание «Истории культуры древней Руси» (М.; Л., 1948–1951. 2 т.). В. редактировал тома, написал главы о поселениях, о жилищах, об утвари, о пище, о путях сообщения, о крепостях и (совместно с М. К. Каргером) об архитектуре (прежде всего церковной). Выход книг во многом ознаменовал поворот к историзму в культурной политике СССР; В. был удостоен Сталинской (Государственной) премии (1952). В эти же годы он написал основные главы о киевском и владими́ро-суздальском зодчестве для «Истории рус. искусства» (Изд. АН СССР. Т. 1. 1953; Т. 3. 1955; изд. АХ СССР. Т. 1. 1957), разрабатывал новую для него тему — становление национальных форм рус. церковной архитектуры с XI по XVI в.

Монография «Зодчество Северо-Восточной Руси XII–XV вв.» (М., 1961–1962. 2 т.; Ленинская премия 1965) стала выдающимся явлением в советской исторической науке. Г. К. Вагнер назвал метод исследования В. «синтетическим», что означало изучение архитектуры в связи с техникой и ремеслами, с изобразительным искусством и книжностью, с социальной историей страны, с памятниками культуры Запада, Востока и Византии. Большое внимание В. уделял церковной лит-ре (уже в 50-х гг. издал ряд исследований о произведениях домонг. книжности, написал главы об искусстве Киевской Руси для «Истории рус. литературы» (Т. 1. М.; Л., 1940, совм. с Д. В. Айналовым) и о древнерус. искусстве XIII–XVII вв. (Т. 2. Ч. 1. М.; Л., 1945; Т. 2. Ч. 2. М.; Л., 1948), статью «Слово о полку Игореве и рус. искусство XII–XIII вв.» // Слово о полку Игореве. М.; Л., 1950. (Лит. памятники)).

В 1949 г. В. вел раскопки в Зап. Белоруссии (Древнее Гродно. М.; Л., 1954. (Мат-лы и исслед. по археологии СССР; № 41)), с 1962 г.

организовал раскопки в Смоленске. Совместный с П. А. Раппопортом труд по итогам этих работ был опубликован после смерти В. (Зодчество древнего Смоленска в XII—XIII вв. Л., 1979). В. обращался и к нек-рым памятникам Полоцка (Бельчицкие руины // Архит. наследство. 1956. Т. 6. С. 3—20), внес вклад в изучение археологии ранней Москвы, возглавил группу, работавшую на площадке буд. Дворца съездов в Кремле.

Особую роль В. сыграл в организации охраны памятников истории и культуры Др. Руси. Он требовал юридического оформления охраны памятников (ст. «К вопросу об организации и юрид. обосновании дела охраны памятников в СССР» // Мат-лы к Всесоюз. археолог. совещанию. М., 1945). За кн. «Древнерусские города» (1945) он был обвинен в «проповеди поповщины» и снят с поста зав. сектором славяно-рус. археологии ИИМК. Во 2-й пол. 50-х гг. В. много писал о сохранении наследия Др. Руси: ст. «Об охране памятников» (газета «Правда», 30.03.1956); ее расширенный текст «В защиту памятников прошлого» (ЛГ. 1956. 23 авг.) подписали И. Э. Грабарь, М. Н. Тихомиров, Л. М. Леонов, П. Д. Коринь, И. Г. Эренбург и др. Была опубликована серия статей В., собранных в посл. в кн. «Любите и охраняйте памятники древнерусского искусства» (М., 1960), где отстаивалась эстетическая ценность произведений церковного искусства. В последние годы жизни В. стал одним из создателей *Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры*.

Огромный вклад внес В. в создание методов натурального изучения памятников архитектуры (особенно церковного зодчества), обосновав необходимость развития «архитектурной археологии» в ряде специальных работ (Архит. памятник как ист. источник // Сов. арх. М.; Л., 1954. Вып. 19. С. 41—76). Всего В. было написано ок. 350 работ, в т. ч. популярных книг, посвященных древним рус. городам, напр. «Владимир, Боголюбово, Суздаль, Юрьев-Польской» (М., 1958, 1974⁴).

Лит.: Вагнер Г. К. К 60-летию Н. Н. Воронина // Сов. арх. 1964. № 4. С. 60—64; *он же*. Н. Н. Воронин // Средневековая Русь. М., 1976. С. 8—10 (список тр.); *Формозов А. А.* Роль Н. Н. Воронина в защите памятников культуры России // Рос. арх. 2004. С. 173—180.

Л. А. Беляев

ВОРОНИНСКАЯ «ОДИГИТРИЯ» ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ — см. *Смоленская «Одигитрия» икона Божией Матери*.

ВОРОНИХИН Андрей Никифорович (17(28).10.1759 (1760?), с. Нов. Усолье (ныне г. Усолье Пермской обл.) или Пермь — 21.02(5.03).1814, С.-Петербург), рус. художник и архитектор периода классицизма, создатель *Казанского собора* в С.-Петербурге.

Род. в семье крепостных гр. Строгановых, обучался рисованию и



А. Н. Воронихин.
Неизв. художник. До 1811 г.
(ГРМ)

живописи в иконописной мастерской в с. Ильинском, затем в Пыскорском мон-ре, с 1777 г.— в Москве, в 1779 г.— в С.-Петербурге, где был служителем при П. А. Строганове (сыне президента АХ А. С. Строганова). В 1785 г. получил вольную. Вместе с П. А. Строгановым совершил ряд путешествий по России и за границу как художник и учитель рисования, посещал клуб якобинцев в Париже. Во время пребывания в Германии, во Франции и в Швейцарии (1786—1790-е гг.) В. занимался архитектурой. За полотно «Вид картинной галереи в Строгановском дворце» (1793) в 1794 г. Советом АХ был признан «назначенным по перспективной и миниатюрной живописи», за картину «Вид Строгановской дачи» (1797) получил звание академика перспективной и миниатюрной живописи. С 1795 г. В.— личный архитектор гр. П. А. Строганова. В 1800 г. за проект галерей у ковшы Самсона, обелиска и ваз-фонтанов в Петергофском парке был утвержден АХ в звании архитектора, в это же время начал педагогическую деятельность, в 1802 г. стал профессо-

ром, в 1811 г.— старшим профессором архитектуры, руководителем архитектурного класса.

Главное произведение В.— Казанский собор в С.-Петербурге, над проектированием и строительством которого он начал работать в 1800 г., присоединившись по протекции гр. А. С. Строганова к объявленному годом ранее конкурсу. Император Павел I велел на месте упраздненной ц. в честь Казанской иконы Божией Матери (1733—1737, архит. М. Г. Земцов) построить храм с окружающей площадь колоннадой наподобие ансамбля собора св. Петра в Риме и площади перед ним. Утвержденный ранее проект Ч. Камерона в нояб. 1800 г. был отвергнут и заменен вариантом В. По мнению О. Медведковой, базиликальный план собора в проекте В. более соответствовал представлению императора Павла I о будущем соборе, вдохновленного идеей объединения Церквей.

В кон. 1800 г. была создана специальная комиссия во главе со Строгановым, который добился передачи всех заказов, связанных со строительством собора, в ведение АХ. Графические работы В. позволяют проследить развитие авторского замысла создания собора, главный вход которого из-за особенностей отведенного под строительство участка должен был располагаться со стороны боковой улицы. В плане собора В. соединил схему лат. креста с купольной композицией, что ранее было применено архит. И. Е. Старовым при проектировании Троицкого собора Александро-Невской лавры; при этом купол доминирует в восприятии всех фасадов. Органично связаны основной массив собора и колоннады за счет единого антаблемента, а также пиластр одинаковой высоты и общего ордера. Это позволило скрыть асимметрию сооружения (со стороны Невского проспекта), соответствовавшую облику рим. прототипа, и составило основное отличие проекта В. от предложений др. архитекторов и самого образца. Проезды в углах колоннады соединили здание с набережной канала и существовавшими прежде улицами. По мнению Г. Г. Гримма, в творчестве В. впервые в истории рус. искусства колоннады обрели значение элементов, оформляющих подходы к зданию, и переходных мотивов, связывающих его с пространством города, т. о.



была решена сложная градостроительная задача.

Во внутреннем пространстве собора центральные рукава планового креста представляют собой сводчатые залы, отделенные колоннами от более узких боковых нефов. Купол на высоком барабане, возведенный над средокрестием, поддерживают 4 пилона. Иконостас, исполненный по проекту В., располагался между колоннами и представлял собой преграду, украшенную пилястрами, антаблементом и аттиком (разобран после 1830).

В. был также автором скульптурного оформления храма, в т. ч. тематики, размеров и местоположения статуй и барельефов. Первоначально он предполагал поместить статуи в каждом портике собора, но был украшен лишь сев. портик, обращенный на Невский проспект, где установили изображения равноап. кн. Владимира (скульптор С. С. Пименов), ап. Андрея Первозванного (скульптор В. И. Демут-Малиновский), Иоанна Крестителя (скульптор И. П. Мартос), блгв. кн. Александра Невского (скульптор Пименов). Фасады собора украсили 12 барельефов, посвященных Божией Матери (сохр. «Взятие Христа под стражу» (в нише над сев. входом) и «Шествие Христа на Голгофу»



(внутри храма в нише над юж. входом) скульптора Ф. Ф. Щедрина); предполагались скульптурные изображения и в интерьере храма (большинство утрачено).

После закладки собора в 1801 г., доработав проект, В. предложил расширить композицию путем создания 2-й полукруглой площади с колоннадой перед юж. фасадом собора, прямой колоннады у зап. фасада и большой полукруглой площади, ограниченной высокой оградой, перед ним (проект 1810 г., не осуществлен). За труды по созданию Казанского собора В. был награжден

орденами св. Владимира 4-й степени (1810), св. Анны 2-й степени (1811) и пожизненной пенсией.

В 1808–1810 гг. В. принял участие в конкурсе на сооружение Исаакиевского собора (4 проекта с вариантами масштабного однокупольного храма в стиле Казацского собора); в 1813 г. — в конкурсе на проект храма Христа Спасителя, для которого создал 7 вариантов. В этих проектах разрабатывались 2 основных типа здания: круглое в плане, с высоким куполом, перекрывающим все пространство храма; колонными портиками с 4 сторон; крестообразное в плане, вписанное в круг или квадрат, со скругленными углами, своеобразно трактованным 5-главием (боковые купола в виде ротонд или шатровых колоколен с главками). Проекты В. не были приняты, но повлияли на мн. церковные постройки выдающихся архитекторов (в т. ч. на проекты храма Христа Спасителя archit. А. Л. Витберга, Исаакиевского собора archit. О. Монферрана, храма Христа Спасителя archit. К. А. Тона).

Среди др. работ В. — проекты пьедестала для памятника имп. Петру I перед Михайловским замком (90-е гг. XVIII в.), усадебный ансамбль в имени кн. Голицыных Городня близ Калуги (до 1808), здание Горного ин-та в С.-Петербурге (1806–1811); руководство строительны-

*Сев. фасад Казанского собора в С.-Петербурге.
Гравюра М. Н. Воробьева по чертежу А. Н. Воронихина.
Ок. 1820 г.*

ми работами в Павловском дворце после пожара (1803); отделка ц. Троицы Живоначальной в доме Мин-ва имп. двора (Голицынском) на Фонтанке (1812) с использованием мавританской символики; участие в перестройке и оформлении Зимнего, Мраморного, Стрельнинского дворцов, дома гр. Шереметевых на Фонтанке и мн. др. Среди графического наследия В. сохранились проекты монумента из пушек, отбитых у французов в период войны 1812–1814 гг., триумфальных ворот, городских и усадебных домов, интерьеров, парковых построек, рисунки мебели и предметов прикладного искусства.

Похоронен на Лазаревском кладбище Александро-Невской лавры, надгробие украшает барельеф с изображением Казанского собора.

Лит.: Чертежи А. Н. Воронихина: Колл. музея Академии архитектуры. М., 1938; А. Н. Воронихин: Чертежи и рисунки: Альбом. Л.: М., 1952; *Гримм Г. Г.* Архитектор Воронихин. Л.: М., 1963; *Михайлова М. Б.* К вопросу о месте ансамбля Казанского собора в европ. архитектуре // *Архит. наследство.* 1976. № 24. С. 41–50; *Мурашова Н. В.* А. Н. Воронихин и Ф. И. Демуров: Были и легенды // *Панорама искусств.* М., 1990. Вып. 13. С. 285–312; *Шуйский В. К.* «Строгановские альбомы» чертежей и рисунков А. Н. Воронихина (Колл. НИМАХ) // Строгановы и Пермский край. Пермь, 1992. С. 119–129; *он же.* Воронихин // *Зодчие С.-Петербурга XIX — нач. XX в.* СПб., 2000. С. 19–38; *он же.* Создание ансамбля Казанского собора // *Казанский собор.* СПб., 2001. С. 29–80; *Кузнецов С.* Диалог Франческо Растрелли и Андрея Воронихина в истории Строгановского дворца // *Архитектура мира.* М., 1996. Вып. 5: Запад—Восток: Искусство композиции в истории архитектуры: Мат-лы конф. С. 44–52; *Медведкова О.* Творчество Воронихина и романтические традиции в нач. XIX в. // Там же. С. 52–59.

Е. Э. Спрингус

ВОРОНИЧ [польск. Woronicz] Ян Павел (3.07.1757, с. Бродов, близ Острога (ныне Ровенская обл., Украина) — 7.12.1829, Вена), католич. архиеп. Варшавский, примас царства Польского. Во время учебы в Острожской иезуитской коллегии вступил в орден *иезуитов*, с 1771 г. был учителем поэтики в той же коллегии. После упразднения иезуитского ордена (1773) продолжил обучение в варшавской коллегии *лазаристов*. 20 мая 1784 г. В. был рукоположен во диакона, 5 июня того же года — во пресвитера. С 1784 по 1791 г. служил на приходе в Ливе. Во время Четырехлетнего сейма (1788–1792) являлся сотрудником при неск. епископах, был каноником Киевского и Влоцлавского капитулов. 6 мая 1795 г. получил степень д-ра светского и церковного права в Виленском ун-те. В 1800 г. В. стал одним из учредителей и членом польск. Об-ва любителей наук. С 1800 г. служил настоятелем прихода в Казимеже, в 1803–1815 гг. являлся настоятелем ц. св. Елизаветы в Повсине близ Варшавы. В период Варшавского герцогства занимал должности каноника и декана Варшавского капитула, аббата цистерцианского мон-ря в Лёнде. С 1806 г. входил в состав Военно-административной палаты, в 1808 г. стал членом Гос. совета Варшавского





герцогства. С 1815 г. сенатор Царства Польского.

18 дек. 1815 г. папой Римским *Пием VII* назначен на Краковскую кафедру. Епископское рукоположение В., состоявшееся 8 мая 1816 г. в варшавском кафедральном соборе, возглавил Вигерский еп. Ян Климент Голашевский. При В. Краковское еп-ство было подчинено Варшавскому архиеп-ству (1818). 28 янв. 1828 г. папой *Львом XII* назначен архиепископом Варшавским и прима-сом царства Польского и 21 сент. того же года вступил в управление архиеп-ством. По инициативе В. в Варшаве была организована и открыта ДС св. Иоанна Крестителя. В качестве примаса Царства Польского В. возглавил коронацию российского имп. *Николая I* как царя Польского, состоявшуюся 12 мая 1829 г. в Варшаве.

В. принадлежит авторство ряда стихотворений, проникнутых религ. и патриотическими мотивами, отражающими панслав. взгляды В.: «Assarhot» (о легендарном прародителе славян-сарматов), «Lech» (об основании славяно-польск. гос-ва легендарным Лехом), поэмы «Świątynia Sybilly», «Hymn do Boga» и др. Похоронен в Кракове, в кафедральном соборе на Вавеле. Соч.: Poezje. Kraków, 1832; Pisma. Kraków, 1832–1833; Dzieła. Lpz., 1835; Kraj i Emigracja: Zb. pism politycznych i wojskowych. P., 1835–1843; Kazania, nauki parafialne tudzież homilie i odezwy. Kraków, 1857; Pisma wybrane. Warsz., 1993; «Świątynia Sybilli» i inne utwory. Kraków, 2002.

Лит.: Hierarchia CMRA. Vol. 8. P. 123, 166, 390; *Пономарев В. П.* Архиепископы и администраторы Варшавские // Покров: Альм. рос. католиков. 2000. № 8. С. 42–43; *Nitecki P.* Biskupi Kościoła w Polsce w latach 965–1999. Warsz., 2000. S. 494–495.

В. П. Пономарев

ВОРОНОВ Александр Дмитриевич (5.02.1839, с. Грузины Новоторжского у. Тверской губ. — 29.10.1883, Киев), историк Церкви. Род. в семье священника. В 1848 г. поступил в Новоторжское ДУ. В 1853–1858 гг. обучался в Тверской ДС, из к-рой был направлен в МДА. Воспитанник проф. А. В. *Горского*. В 1862 г. окончил курс МДА магистром богословия за соч. «О богодуховности Священного Писания», к-рое было одобрено конференцией под председательством Московского митр. свт. *Филарета (Дроздова)*.

30 окт. 1862 г. начал службу на кафедре новой общей церковной исто-

рии в КДА. Считал, что предметы на его кафедре разнородны, выступал с предложением разграничить их, оставив на кафедре только историю Зап. Церкви с позднейшим разделением на Римско-католическую, протестантскую и историю слав. Церкви.

3 февр. 1866 г. получил звание экстраординарного профессора. С 25 февр. 1863 по 1 авг. 1865 г. исполнял обязанности помощника инспектора, затем помощника секретаря академического правления, а с 1 сент. 1867 по 15 авг. 1869 г. состоял его секретарем.

В. был одним из инициаторов создания при КДА Церковно-археологического об-ва и музея, совместно с Ф. А. *Терновским* и П. А. *Лашкарёвым* принимал участие в составлении проекта его устава. С момента основания об-ва в кон. 1872 г. являлся его действительным членом. Был также членом исторического об-ва Нестора Летописца.

6 марта 1878 г. защитил докт. дис. «Главнейшие источники для истории святых Кирилла и Мефодия» (ТКДА. 1876. № 10. С. 118–225; 1877. № 1. С. 76–149; № 4. С. 143–202; № 8. С. 435–478; № 9. С. 666–731 (отд. изд.: К., 1877)) и утвержден в звании ординарного профессора. В. пришел к выводу, что жития обоих святых имели одного автора, начальная редакция была греческой, слав. редакция житий не претерпела особых изменений по сравнению с греческой, автором был ученый славянин из Болгарии, составивший жития не ранее 2-й четв. X в. По рецензии проф. Е. Е. *Голубинского*, В. за это исследование был удостоен малой Уваровской премии.

В 1878–1883 гг. В. состоял членом Совета КДА. В 1881–1883 гг. редактировал ж. «Киевские епархиальные ведомости». Широко привлекая к сотрудничеству представителей местного духовенства, пытался сделать издание органом епархиального духовенства. Принимал участие в переводах творений блаженных Иеронима и Августина для публикации их в «Трудах КДА». Являлся деятельным членом Киевского слав. благотворительного комитета. В последние годы жизни был церковным старостой при домово-й церкви вел. кнг. Александры Петровны в Киеве.

В.— автор мн. работ по древней церковной истории и совр. состоянию слав., греч., Римско-католичес-

кой Церквей, протестантизма. Нередко подписывался псевдонимами: А. В-в, АДВ, А. Г-ринский, А. В-нов. Похоронен на Щекавицком кладбище в Киеве.

Соч.: О происхождении светской власти пап // ТКДА. 1862. № 1. С. 53–104; № 2. С. 164–196; Протестантское богословие и вопрос о богодуховности Свящ. Писания // Там же. 1864. № 4. С. 403–447; № 9. С. 1–70; Рождественский, или Филиппов, пост // РукСП. 1866. № 48. С. 441–448; Семейный быт древних евреев по Пятикнижию // ТКДА. 1866. № 10. С. 251–288; № 11. С. 416–442; Жатва и ее праздники в иудействе и христианстве // РукСП. 1868. № 33. С. 541–556; О чинах при архиерейских кафедрах в Вост. Церкви // Там же. № 46. С. 357–368; № 48. С. 468–485; № 53. С. 690–703; Иудейский народ и иудейство в период образования талмуда (с 70 по 500 г. по Р. Хр.) // ТКДА. 1868. № 2. С. 221–268; Вопрос о гос. церкви в Ирландии // Там же. № 7. С. 169–176; Отчет греч. архиеп. Александра Ликурга о пребывании его в Англии // Там же. 1870. № 11. С. 324–342; Немецко-латинская пропаганда у славян полабских в X и XI вв. // Там же. 1871. № 10. С. 2–44; Синайское дело: По подлинным док-там // Там же. № 5. С. 330–401; 1872. № 2. С. 273–315; № 7. С. 594–668 (отд. изд.: К., 1872); Папство и старокатолич. движение // РукСП. 1872. № 18. С. 22–28; Константицкий конгресс старокатоликов // Там же. 1873. № 46. С. 353–360; Старокатолич. движение // Там же. 1874, 1875, 1879 (ежег. обзор.); Нынешнее состояние правосл. церквей в Сербии // Там же. 1875. № 9. С. 293–304; К вопр. об источниках для истории свв. Кирилла и Мефодия // ТКДА. 1878. № 1. С. 220–245; Древнеслав. канон св. Димитрию Солунскому с примеч. А. Воронова // Там же. № 10. С. 147–160; Народные религ. обычаи и обряды у юж. славян // РукСП. 1878. № 33. С. 514–526; О лат. проповедниках на Руси Киевской в X и XI вв. // ЧИОНЛ. 1879. Кн. 1. С. 1–21; Органический устав гос. устройства Болгарского княжества в религ. отношении // Киевские Ев. 1879. № 14/15. С. 11; Католич. галликанская церковь // Там же. № 20. С. 10; Еп. Гобат и протестантские учреждения в Иерусалиме // Там же. С. 14; Научное движение по вопросу о свв. Кирилле и Мефодии // ТКДА. 1881. № 8. С. 391–416; Памятная кн. Киевской епархии. К., 1882 (в соавт. со свещ. В. Антоновым); Док-ты, относящиеся к греко-румынской распри // ТКДА. 1883. № 8. С. 648–676.

Лит.: *Мальшевский И. И.* Вопр. критики относительно нек-рых источников для истории свв. Кирилла и Мефодия: Письмо А. Воронову // ТКДА. 1877. № 12. С. 791–799; *он же.* А. Д. Воронов // Там же. 1884. № 1. С. 116–135; Памяти проф. Киевской академии А. Д. Воронова // ВЧ. 1883. № 46.

К. К. Крайний

ВОРОНОВ Ливерий Аркадьевич (22.01.1914, г. Ораниенбаум, ныне г. Ломоносов Ленинградской обл. — 6.12.1995, С.-Петербург), прот., богослов. Род. в семье служащих, племянник архиеп. *Феофана (Быстрова)*. После окончания в 1930 г. школы 2-й ступени (девятилетки) и в





1931 г. ФЗУ при Охтинском химкомбинате работал электрохимиком в Гос. ин-те прикладной химии. В 1933 г. поступил в Ленинградский химико-технологический ин-т (ЛХТИ), к-рый окончил в 1938 г. с отличием. Духовным самообразованием В. в этот период руководили прот. Николай Чуков (впосл. Ленинградский митр. *Григорий*) и архиеп. *Николай (Ярушевич)*. 15 нояб. 1939 г. В. поступил в аспирантуру ЛХТИ по кафедре физической химии. В связи с началом Великой Отечественной войны и ввиду предстоящей эвакуации аспирантуры из Ленинграда 9 сент. 1941 г. был отчислен из ее состава с правом восстановления. В конце лета 1941 г., находясь вместе с супругой в пос. Вырица у родителей, оказался на временно оккупированной нем. войсками территории. Осенью 1941 г. стал одним из инициаторов возобновления богослужений в храмах Вырицы. Первоначально был членом приходского совета местной ц. в честь Казанской иконы Божией Матери, служил в ней певчим и псаломщиком. В 1942 г. неск. недель находился у оккупантов в качестве заложника. 1 дек. 1941 — 23 апр. 1943 г. В. служил псаломщиком в храмах Оредежского р-на Ленинградской обл.— во имя мучеников Флора и Лавра и сщмч. Климента Римского. Отказался от предложения оккупантов работать по инженерной специальности.

24 апр. 1943 г. в кафедральном Троицком соборе Пскова В. был рукоположен Литовским и Виленским митр. *Сергием (Воскресенским)* во диакона, 26 апр.— во иерея. Подобно мн. оказавшимся в оккупации священнослужителям, в составе *Псковской миссии* В. совершал миссионерское служение, оказывая пастырскую помощь людям, находившимся в немецко-фашистском плену или в оккупации, в мае—авг. 1943 г. был начальником канцелярии миссии. 26 апр. 1943 г. митр. *Сергий* назначил В. штатным священником Троицкого собора Пскова, 28 авг.— Афанасиевской ц. Гдова.

После эвакуации в Эстонию 15 нояб. 1943 г. Нарвским архиеп. *Павлом (Дмитровским)* В. был назначен священником Успенской и Знаменской церквей Нарвы, 1 февр. 1944 г.— Никольской ц. Таллина, 16 июня 1944 г.— молитвенного дома в г. Вильянди. По благословению архиеп.

Нарвского Павла на Пасху 1944 г. В. совершал богослужение в лагере для военнопленных близ Таллина; в Вильянди вместе с участниками благотворительного об-ва «Русская помощь» организовал правосл. приход, доходы к-рого стали фондом помощи рус. беженцам, отказался работать по инженерной специальности. После того как в сент. 1944 г. было получено предписание нем.



Прот. Ливерий Воронов.
Фотография. 70-е гг. XX в.

властей прибыть на сборный пункт для отправки в Германию, В. с супругой бежали из Вильянди в Таллин, где им помогали скрываться до прихода частей Советской Армии представители духовенства и верующие. После освобождения Таллина в окт. 1944 г. В. был принят в клир Ленинградской епархии. 22 окт. 1944 г. его арестовали в Таллине по обвинению в измене Родине, затем перевезли в ленинградскую тюрьму. В ходе допросов В. виновным себя не признал. 12—15 янв. 1945 г. приговорен Военным трибуналом войск НКВД Ленинградского военного округа по делу руководства Псковской миссии к 15 годам лишения свободы. Находясь в заключении, В. в янв. 1945 — нояб. 1947 г. работал в должности инженера-конструктора в Особом конструкторском бюро судостроения (ОКБ—196) в Ленинграде, затем на Норильском горно-металлургическом комбинате. Освобожден 23 апр. 1955 г. по определению Красноярского краевого суда. 8 авг. 1956 г. приговор В. был отменен, дело производство прекращено за отсутствием состава преступления (в 1992 реабилитирован).

С 17 авг. 1955 по 30 июня 1957 г. В. служил в кафедральной Богород-

ской ц. в Вологде, одновременно с отличием окончил Ленинградскую ДС (заочный сектор) и поступил в ЛДА. В 1961 г. окончил ЛДА со степенью канд. богословия, защитив дис. «Вопрос об англиканском священстве в свете русской православной богословской науки», и 2 июня того же года был оставлен при ЛДА в качестве преподавателя и профессорского стипендиата. 21 марта 1961 г. возведен в сан протоиерея, служил в ц. во имя ап. Иоанна Богослова при ЛДА. С 23 апр. 1964 г. доцент кафедры истории и разбора зап. исповеданий, с 25 авг. 1965 г. профессор догматического богословия, с 27 февр. 1968 г. зав. кафедрой богословских наук ЛДА. 14 февр. 1971 г. защитил магист. дис. «Православие, мир, экумена». 2 окт. 1986 г. В. присвоена ученая степень д-ра богословия по совокупности научно-богословских трудов.

В. посвятил много времени и сил научно-педагогической деятельности в Ленинградской ДС и ЛДА. Первоначально он преподавал лат. язык, читал лекции по НЗ, истории и разбору зап. исповеданий (Конспект лекций по истории западных исповеданий для 3-го курса академии. Л., 1964), затем — курсы догматического богословия и истории древней Церкви. В помощь учащимся В. составил ряд пособий (Конспект лекций по догматическому богословию для 4-х классов семинарии. Л., 1973; Указатель литературы и пособий для подготовки к экзамену по догматическому богословию на 3-м курсе ЛДА. Л., 1974. Ркп.; Догматическое богословие: Из лекций, прочитанных для студентов 4-го курса СПбДА в 1991—1992 уч. г. М., 1994). Неопубликованные курсы лекций В. по догматике и истории древней Церкви хранятся в его архиве.

В.— автор ок. 130 работ по богословской тематике и проблемам экуменизма, опубликованных в «*Журнале Московской Патриархии*», в сборниках «*Богословские труды*», ж. «*Голос Православия*» и др. Переводы его статей публиковались в зарубежной прессе. В № 11 ж. «Христианское чтение» за 1996 г. были напечатаны отдельным сборником проповеди В.

С 13 сент. 1962 по 22 февр. 1973 г. В. являлся сотрудником ОВЦС МП, до своей кончины состоял в различных комиссиях при Свящ. Синоде РПЦ; с 10 мая 1963 г.— в Комиссии



по разработке каталога тем буд. Все-православного Собора; с 7 мая 1965 по 22 февр. 1973 г.— в Учебном комитете как представитель ЛДА; с 23 дек. 1980 г.— в Комиссии по подготовке и проведению празднования 1000-летия Крещения Руси; с 11 апр. 1989 г.— в Комиссии по канонизации святых; с 10 апр. 1989 г.— в Комиссии по изучению материалов о репрессированных в советский период духовных лицах и мирянах РПЦ; с 26 февр. 1994 г.— в Богословской комиссии. В. состоял в международных христ. орг-циях: с 1964 г.— в отделе по изучению Христианской мирной конференции; в июле 1968 — июле 1973 г.— в Комиссии «Вера и церковное устройство» ВСЦ; с 5 авг. 1965 г.— в Межправославной богословской комиссии по подготовке диалога с Англиканской Церковью; с 20 марта 1969 г.— в Комиссии по вопросам христианского единства и межцерковных сношений; с 1975 г. по 20 окт. 1987 г. консультант (с 27 апр. 1979 советник) смешанной Богословской комиссии по православно-старо-католическому диалогу; с 24 апр. 1980 г.— член Смешанной Богословской комиссии по диалогу между Поместными Православными и Римско-католической Церквами.

В. был участником многочисленных правосл. (Белград, 1966; Бруклин, США, 1970) и межконфессиональных (Монреаль, 1963; Женева, 1968; Загорск, 1969) конференций и конгрессов (2, 3 и 4-го Всехристианских мирных конгрессов в Праге в 1964, 1968 и 1971), наблюдателем от МП на 3-й сессии *Ватиканского II Собора*, участвовал во мн. собеседованиях с католич. и протестант. богословами. В вопросах сближения Церквей и преодоления разногласий, препятствующих их воссоединению, В. придерживался мнения, что духу истинного правосл. богословия чужд как фанатичный консерватизм, так и либеральный индифферентизм, рассматривал идеи правосл. экуменизма, опираясь на труды Московского митр. св. *Филарета (Дроздова)*, проф. В. В. *Болотова* и Патриарха Московского и всея Руси *Сергия (Страгородского)*.

Награжден орденами св. Владимира 2-й степени (1975), прп. Сергия Радонежского 2-й степени (1984), блгв. кн. Даниила Московского 2-й степени и др., а также орденами др. Церквей. За активную

деятельность по укреплению мира между народами почетную награду и ряд благодарностей В. получил от Советского комитета защиты мира. В 1993 г. удостоен звания почетного профессора С.-Петербургского гос. технологического ин-та.

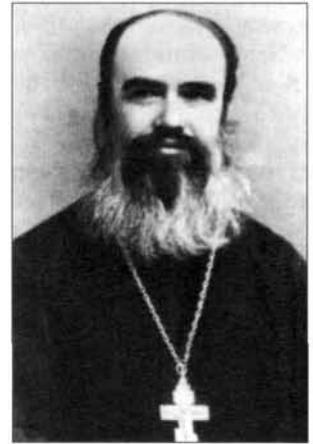
Похоронен на Волковом кладбище в С.-Петербурге.

Арх.: Архив УФСБ по Псковской обл. Д. А—10676, А—21132; ЦГА СПб. Ф. 9324. Оп. 2. Д. 109. Л. 42.

Соч.: Свт. Николай — ревнитель и защитник Православия // ЖМП. 1961. № 6. С. 65—75; № 7. С. 66—74; Слово в день праздника Воздвижения Креста Господня // Там же. № 9. С. 21—24; Правосл. взгляд на sacramентальную сторону священства // Там же. 1962. № 9. С. 53—64; № 10. С. 64—72; По поводу недели молитв о христ. единстве // Там же. 1963. № 1. С. 53—56; Всеобщий мир и задачи Церкви // Там же. № 3. С. 19—28; Мир и Экумена: Тез. для 1-й рабочей сессии Комис. ХМК «Мир и Экумена» // Там же. № 6. С. 36—47; Вопрос об англикан. священстве в свете рус. правосл. богосл. науки // БТ. 1964. Сб. 3. С. 64—144; Боговоплощение как основание христ. учения о мире // ЖМП. 1965. № 7. С. 29—34; К вопр. о так называемом «тайном» чтении священнослужителем евхаристических молитв во время Божественной литургии // БТ. 1968. Сб. 4. С. 169—180; Слово на текст: Исая 54, 9—10, произнесенное на пленарном заседании 3-го Всехрист. Конгресса в защиту мира 4 апр. 1968 г. // ЖМП. 1968. № 6. С. 43—47; Проблема теории конвергенции // Там же. 1969. № 7. С. 26—29; Единство и разнообразие в правосл. традиции // Там же. 1970. № 10. С. 71—74; Осуществление Примирения в жизни и деятельности Церкви // БТ. 1971. Сб. 6. С. 174—179; Литургия по «Testamentum Domini nostri Jesu Christi» // Там же. С. 207—219; Календарная проблема: Ее изуч. в свете решений Первого Вселенского Собора о пасхалии и изыскание пути к сотрудничеству между Церквами в этом вопросе // Там же. Сб. 7. С. 170—203; Крещение и принадлежность к Церкви: Взгляд на состояние некрещеного человека (по учению св. отцов до 4—5 в.) // Там же. 1973. Сб. 10. С. 135—140; Док-ты и акты, входящие в состав «Деяний Первого Вселенского Собора 325 г.» // Там же. Сб. 11. С. 90—111; Истина Воскресения в Православии // ЖМП. 1974. № 6. С. 72—79; № 7. С. 46—51; Андрей Рублев — великий художник Древней Руси // БТ. 1975. Сб. 14. С. 77—94; Евхаристия // Там же. 1980. Сб. 21. С. 60—70; Понимание Филокве в экуменической перспективе // ЖМП. 1982. № 3. С. 60, 61; Путь жизни // Там же. 1985. № 11. С. 71—73; Вопрос о «Filioque» с точки зрения рус. богословов // БТ. 1986; Юбил. сб., посвящ. 175-летию ЛДА. С. 157—185; Слово Божие в жизни Церкви // ЖМП. 1987. № 3. С. 70—74; № 4. С. 61—67; Богосл. основы правосл. понимания экуменизма // Тысячелетие Крещения Руси: Междунар. церк. науч. конф. «Богословие и духовность». М., 1989. С. 195—211. Лит.: Профессору ЛДА прот. Ливерью Воронову — 70 лет // ЖМП. 1984. № 9. С. 25; *Рассказовский С., свящ.* Прот. Ливерий Воронов: Некролог // Там же. 1996. № 1. С. 57—59; Кошчина прот. Ливерия Воронова // ХЧ. 1995. № 10. С. 83—86; Синодик С.-Петербургской епархии XX ст. СПб., 1999. С. 39.

Прот. Николай Преображенский

ВОРОНЦОВ Евгений Александрович (21.01.1867, Москва — 31.10.1925), прот., библеист, историк. Род. в семье чиновника Московского губ. правления. Окончил 3-й Москов-



Прот. Евгений Воронцов.
Фотография. 10-е гг. XX в.

ский кадетский корпус (1885), МДА со степенью кандидата богословия и правами магистранта (1897) и был оставлен на год профессорским стипендиатом. С июня 1898 по февр. 1900 г. преподавал гомиетику и литургику в Минской ДС, с февр. 1900 г. исполнял должность доцента МДА по кафедре евр. языка и библейской археологии. 6 июня 1909 г. был рукоположен целибатом во диакона; 7 июня того же года — во иерея. В 1909—1910 гг. преподавал в МДА франц. язык. В 1910 г. за соч. «Домасоретская и масоретская Библия» (Серг. П., 1909) В. был удостоен степени магистра богословия и в том же году избран экстраординарным профессором МДА. 29 июня 1917 г. возведен в сан протоиерея. С 1921 г.— настоятель Введенской ц. в Сергиевском посаде.

В кандидатском соч. «Учение о Лице Господа Иисуса Христа в послании св. Апостола Павла к Евреям» (рпк.) В. рассматривал фрагменты Послания к Евреям (1. 1—3; 6; 5. 6—10; 7), привлекая мн. иудейские и античные источники для подтверждения достоверности церковного предания и опровержения распространяемого в зап. лит-ре того времени мнения о зависимости Послания от учения *Филона Александрийского*. Впосл. он посвятил богословию Послания к Евреям ок. 20 статей, опубликованных в журналах «Вера и Разум» и «Христианское чтение».

Магист. дис. В. «Домасоретская и масоретская Библия как ману-



скрипт в связи с историей древне-евр. письменного дела» (Серг. П., 1909. Вып. 1: Общие положения) состоит из 19 отдельных экскурсов в историю евр., т. н. масоретского, текста (МТ) ВЗ. В. рассмотрел этапы его формирования, начиная с ранних памятников евр. письменности и до трудов совр. автору ученых-гебраистов; он изучил домасоретские варианты текста, опираясь на данные семитской палеографии и библейской археологии (религ. культ, устройство синагог, быт древних евреев, материалы, на которых писались синагогальные свитки, и т. п.). Отвергая ошибочные чтения МТ, В. предлагал свои конъектуры. Вслед за зап. исследователями он считал, что евр. печатная Библия является отражением древнейшей учительной храмовой традиции евр. народа, а следов., и издание МТ обладает высоким авторитетом (С. 316). Рецензенты критиковали В. за такую малообоснованную высокую оценку роли евр. храмовой школы в формировании текста ВЗ (Покровский А. И. Отзыв... С. 71 и др.). 2-е издание книги В. намеревался осуществить за рубежом, но во время первой мировой войны рукопись была утрачена.

Арх.: ЦГИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Ед. хр. 799 [Личное дело студ. Е. А. Воронцова]; Ф. 229. Оп. 4. Ед. хр. 5040 [Личное дело преподавателя Е. А. Воронцова]; ГАРФ. Ф. 550. Оп. 1. Ед. хр. 263 [письма Воронцова к митр. Арсению (Стадницкому)].
Соч.: К вопросу о «первом воскресении» в Откровении Иоанна Богослова // ВиР. 1905. № 18; С. 312–330; К вопросу о цитации 39 (40) Псалма в Послании к Евреям // ХЧ. 1906. № 10. С. 517–533; Идея о премирном первосвященнике в ее раскрытии у Филона Александрийского и в Послании к Евреям // ВиР. 1906. № 11. С. 539–552; Язык и стиль в Послании к Евреям // ХЧ. 1907. № 1. С. 3–23; Псалом 8 и его цитация в Послании к Евреям // Там же. № 5. С. 581–598; Вариант *חֲרִיטָא* *וּשְׁוֹב* в Послании к Евр. II: 9, его происхождение и догматич. смысл // ВиР. 1907. № 11. С. 565–574; Сын Божий по естеству и сыны Божии по благодати (Послание к Евр. 2. 12–13) // Там же. 1908. № 3. С. 365–384; Воззрения ветхозаветных пророков на пастырство и их оценка недостатков совр. им пастырского (Левитского) служения // Там же. № 5. С. 579–593; № 6. С. 723–739; № 7. С. 17–34; Господь Иисус Христос и Моисей (Послание к Евр. 3: 1–16 // Там же. № 8/9. С. 1082–1110; Введение Первородного во Вселенную // ХЧ. 1909. № 5. С. 645–658; № 6. С. 845–858; Из сотериологии послания к Евреям (II, 11, 14, 16) // БВ. 1910. № 1. С. 1–19; К вопросу о происхождении синагоги и нек-рых черт ее устройства // В память столетия МДА (1814–1914): Сб. ст. Серг. П., 1915. Ч. 1. С. 201–218; Караимы // ПБЭ. Т. 8. С. 582–590; Книги и книжное дело у древних евреев // Там же. Т. 12. С. 124–152.

Лит.: Муретов М. Д. Отзыв на канд. дис. В. // БВ. 1898. № 2. Отд.: Протоколы заседаний Совета МДА за 1897 г. С. 114–116; он же. Отзыв на магист. дис. В. // БВ. 1909. № 7/8. 9. Отд.: Журналы собр. Совета МДА за 1909 г. С. 47–51; Покровский А. И. Отзыв... // Там же. № 9. С. 52–72; Списки студентов, окончивших курс Имн. МДА за 1-е столетие ее существования (1814–1914). Серг. П., 1914. С. 111, 165; Голубцов С. Профессура МДА. С. 27; Мень А., прот. Библиологический словарь. М., 2002. Т. 1. С. 216–217.

Н. Ю. Сухова

ВОРОТНИКОВ Павел Максимович (1810, Ревель, ныне Таллин — 23.04.1876, Москва), хоровой дирижер, композитор, учитель пения. По окончании в 1829 г. 2-го кадетского корпуса в С.-Петербурге (здесь он начал муз. самообразование) служил в военном поселении близ Елисаветграда (ныне Кировоград): сначала в Новгородском кирасирском полку, в 1835–1842 гг. при Корпусном штабе. В 1-й пол. 30-х гг. руководил духовым оркестром поселения, с 1835 г. — симфоническим оркестром и хором (ок. 100 исполнителей) при штабе, приобрел практические навыки в дирижировании и композиции. Продолжая изучать гармонию и контрапункт, преподавал в Елисаветградской школе регентов. В нач. 30-х гг. выступал в столицах как певец с исполнением рус. народных песен. Со 2-й пол. 30-х гг. начал сочинять духовную музыку для смешанного и однородного хоров. 26 февр. 1843 г. в чине ротмистра оставил службу.

С 3 марта 1843 по авг. 1848 г. — учитель пения в *Придворной певческой капелле*, а также в Екатерининском ин-те и Воспитательном доме. Принял участие в подготовке «Обихода нотного церковного пения» (СПб., 1849; совместно с А. Ф. Львовым и Г. Я. Ломакиным), созданного на основе 2-голосного «Круга простого церковного пения» (СПб., 1830). Задача В. сводилась к обращению параллельных децим (альт и бас) в параллельные сексты (дискант и альт) и сочинению гармонической опоры в 2 нижних голосах. Гармонический стиль, свойственный изданиям капеллы, отличает и собственные сочинения и переложения В. Прот. Василий *Металлов* писал, что нек-рые песнопения В. хороши «как по звучности и богатству гармонии в пределах умеренных голосовых регистров, так и по правильности просодии текста» (С. 109).

В 1848 г. из-за болезни он подал в отставку. С 1851 г. жил и преподавал в Тифлисе (ныне Тбилиси), служил надзирателем Тифлисской дворянской гимназии, затем вернулся в Елисаветград, где в 1854–1859 гг. был устроителем 30 концертов и спектаклей с участием оркестра и хора при Корпусном штабе. В 1860–1861 гг. — дирижер русских спектаклей в Одесском театре, в 1861–1863 гг. — руководитель полкового духового оркестра около Елисаветграда.

В 1863 г. приехал в Москву, получил место учителя пения и музыки во 2-й военной гимназии. Свой педагогический опыт В. обобщил в «Руководстве к преподаванию хорового пения» (М., 1872). Летом 1865 г. В. как дирижер участвовал в концертах, устроенных кн. Ю. Н. Голицыным в зоологическом саду. С 1865 г. — член Об-ва древнерус. искусства; в 1869 г. по приглашению прот. Димитрия *Разумовского* участвовал в работе I Археологического съезда в Москве. В «Заметках по поводу рассуждений о гармонизации церковно-русской мелодии» В. обратил внимание на унисонное пение, к-рое звучало в мон-рях «величаво и вместе с тем умирительно» (РДМДМ. Т. 3. С. 138). Принимая новые идеи гармонизации древнерус. напевов, выдвинутые Н. М. *Потуловым*, он предлагал решить вопрос, в чем именно переложения Д. С. *Бортнянского*, прот. Петра *Турчанинова*, Львова «погрешают против назначения: быть служебным пением в Церкви Русской» (Там же. С. 138). В. выступал за повышение профессионализма в церковном пении и был убежден, что сила, простота и естественность выражения в музыке обязательно должны сочетаться с высоким качеством исполнения.

Основные этапы жизненного и творческого пути В. по просьбе прот. Д. Разумовского описал в 1865 г. в «Автобиографии», изданной А. В. *Преображенским* (РМГ. 1902. № 41. Стб. 967–978). В 1836–1842 гг. В. создал концерты «Изми мя от враг моих», «Услыши, Господи, глас мой», причастные стихи «Чашу спасения прииму», «В память вечную», Обедню, Херувимскую песнь (d-moll), а также ряд переложений, среди к-рых — «Свете тихий» и «Хвалите имя Господне» напева, употребляемого в Малороссии (не изданы).





В 1848–1850 гг. написал «Ныне отпущаеши», «Воскрес из гроба» и «Днесь спасение» (тогда же были изданы), причастный стих «Хвалите Господа с небес», «О Тебе радуется», «Вечери Твоя тайная» (изд. позже), а также Херувимскую песнь (D-dur, не издана); в 1854–1859 гг. — «Тебе одеющагося», «Не умолчим никогда» и нек-рые др. песнопения для однородного хора (не изд.).

Арх.: ОПИ ГИМ. Ф. 379. № 7: «Муз. значение шк. пения в наст. время» (Л. 1–2, не оконч.); Несколько слов о пении в школе (Л. 9–10); Ответ на ст. «По поводу духовных концертов», опублик. в № 91 «Моск. ведомостей» (Л. 20–28); Рус. перк. пение (Л. 29–61); Церк. пение в наст. время: Ст. 2-я. [1876] (Л. 80–85); ОР РГБ. Ф. 380. К. 14. № 48: *Воротников П. М., Воротникова Е.* Письма о Димитрии Разумовском; РНБ. Ф. 1260. Ф. 14: *Хомутенко А. Е.* Сб. биогр. сивраков: Мат-лы по истории Ленингр. капеллы им. М. И. Глинки: Хор придворных певчих и придворной певч. капеллы, 1762–1917. Л., 1975. Ркп. Муз. соч.: «Ныне отпущаеши»; «Днесь спасение»; «Воскрес из гроба»; «Ныне силы», «Вкусите и видите», «Благословлю Господа» (из Литургии Преждеосвященных); «Величит душа моя»; «Свете тихий» (киев. расп.); «Господь воцарися»; «На реках Вавилонских»; «Вечери Твоя тайная»; «Разбойника благоразумнаго» (трио для альты, тенора и баритона); «О Тебе радуется»; «Чашу спасения прииму»; «Хвалите Господа»; «Творяй ангелы Своя духи»; «Приидите поклонимся». М.[: Мейков], 1878; М.[: Юргенсон], 1889–1897.

Соч.: Руководство к чтению муз. нот. СПб., 1848; Березовский и Галушки // Б-ка для чтения. 1851. Т. 105. № 1; Заметки по поводу рассуждений о гармонизации церк.-рус. мелодии // Тр. I Археол. съезда в Москве. М., 1871. Т. 2. С. 474–475 (перезд.: РДМДМ. Т. 3. М., 2002. С. 137–141); Церк. пение в наст. время // Моск. вед. 1876. № 48.

Лит.: *Голицын Ю., кн.* Письмо к издателям // Моск. вед. 1865. № 134, 20 июня; *С. М-ъ [Металлов В., свящ.]* Духовно-муз. соч. П. Воротникова // Саратовские Ев. 1891. № 10. С. 438–441; *Преображенский А. В. П. М.* Воротников и его статьи по церк. пению // РМГ. 1902. № 41. Стб. 966–978 (с автобиогр. В.); № 44. Стб. 1062–1068; *Митропольский А., свящ.* // ПБЭ. Т. 3. Стб. 883–885; *Лисицын.* Обзор. СПб., 1902. С. 125–128; *Металлов.* Очерк. С. 109; *Гарднер.* Богослужбное пение. Т. 2. С. 359, 425–426; *Плотникова Н. Ю.* Многоголосные формы обработки древних роспевов в рус. духовной музыке XIX — нач. XX вв.: Канл. дис. М., 1996. С. 55–59.

Н. Ю. Плотникова

ВОРОШИЛОВГРАДСКАЯ ЕПАРХИЯ — см. *Донецкая и Мариупольская епархия, Луганская и Старобельская епархия.*

ВОСВА, мч. Фракийский (пам. 20 авг.) — см. в ст. *Сефир, Мемнон и 37 мучеников Фракийских.*

ВОСК [греч. κηρός; лат. cera], вырабатываемое пчелами вещество, используемое как основной материал при изготовлении *свечей*, в т. ч. церковных.

В античной средиземноморской культуре В. применялся очень широко: кроме материала для изготовления печатей (*Lucian. Alexandr. 21; Basil. Magn. Ep. 3. 1*), свечей (*Heliodor. Aethiopica. 9. 11*) и табличек для письма (*Herod. Hist. 7. 239; Lucian. Somnium. 2; Lib. Ep. 886. 1*) он служил косметическим средством (*Philostrat. Ep. 22*) и средством для бальзамирования (*Plut. Vitae. Agesil. 40*); на использовании В. в живописи основана техника энкаустики; из него изготавливались погребальные изображения императоров (*Herodian. Hist. 4. 2. 2*); В. применялся в медицине и даже в магических практиках. В Свящ. Писании ВЗ неоднократно встречается образ тающего В., символизирующий гибель противящихся Богу (Иф 16. 15; Пс 21. 15; 67. 3; 96. 5; Мих 1. 4).

В христ. богослужении до IV в. В. использовался мало — раннехрист. авторы нередко ассоциируют восковые свечи с языческими культами (*Tertull. Apol. adv. gent. 35, 46; ср.: Juvenal. Satir. 12. 92*); обычным средством освещения в ранней Церкви служили не свечи, а масляные светильники. Одно из первых упоминаний об использовании в христ. богослужении восковых свечей содержится в Мученичестве сщмч. Киприана Карфагенского (III в.; *Confessio S. Cypriani et martyrium. 5. 7*). В церковный обиход свечи из В. стали входить по мере христианизации рим. гос. власти (напр., сопровождающие священосцы были неизменным атрибутом высших имперских чиновников). С IV в. неуклонно возрастает число свидетельств о погребальных шествиях с восковыми свечами и возжжении свечей рядом с телом умершего (*Euseb. Vita Const. 4. 66; Greg. Nyss. De vita Macr. 34; Anton. Vita Symeoni Stylit. 29; Иоанн Мосх.* Луг духовный. 88). Евсевий Кесарийский сообщает о возжжении больших восковых свечей на Пасху по повелению императора (*Euseb. Vita Const. 4. 22*). К кон. IV в. относятся сообщения о ношении свечей в богослужбных процессиях и крестных ходах (*Greg. Nyss. Ep. 6 // PG. 46. Col. 1036; Sozom. Hist. eccl. 8. 8. 4*).

Уже с нач. V в. употребление свечей стало нормой церковного богослужения.

Наиболее исчерпывающее толкование церковного применения В. дает блж. Симеон Солунский: В. символизирует чистоту нашего приношения; возможность использования для печати позволяет толковать его как Божественное знамение; мягкость и податливость вещества означают раскаяние и послушание, а способность принимать разные формы — наше воссоздание во Христе; В. собирается с цветов, потому означает благодать Св. Духа, а поскольку цветов много — всеобщность жертвоприношения; способность В. скреплять символизирует единство Церкви, а его горение — обожение (*Sym. Thessal. De sacr. precat. 102 (134); De templ. 25*).

В. имел также значение и как материал для изготовления поминальных табличек, широко распространенных в древности (см. ст. *Диптихи*). См. также ст. *Свеча*.

А. А. Ткаченко

ВОСКОВА́Я ЖИВОПИСЬ — см. *Энкаустика*.

ВОСКОМАСТИХ [греч. κηρομαστίχη], клейкое вещество, используемое в правосл. чине *освящения храма*. Причина появления В. среди необходимых для освящения храма предметов и веществ заключается в том, что в Византии св. престолы сооружались из мрамора или др. камня и В. служил основным связующим веществом, склеивая отдельные части престола (в первую очередь *дску* св. престола с поддерживающими ее столбцами) между собой.

В описаниях визант. Евхологиев XI и последующих веков в состав В. входил разогретый *воск*, куда помещали равные части мастики (добывавшейся из мастикового дерева, *Pistacia Lentiscus*) и мраморной крошки; в поздневизант. время утвердилась практика добавлять в В. еще и ароматические вещества — ладан, смирну, алой. В начале освящения престола кипящий В. вливался в специально устраивавшиеся из папируса или бумаги вместилища в верхних частях столбцов и на столбцы сразу полагалась дска престола, приклеиваясь к ним за счет В.; во время водружения дски пели Пс 141, а пока В. остывал (и, т. о.,





невозможно было перейти к следующей части чина освящения), — Пс 22 (см.: Желтов. 2000).

К XV в. В. получил символическое толкование; блж. Симеон, архиеп. Фессалоникийский († 1429), считал, что В. как клейкое вещество символизирует соединение человечества и Божества и связующую любовь Христову, а как ароматное вещество указывает на погребение Спасителя (PG. 155. Col. 312; рус. пер.: Симеон Солунский. Соч. С. 155–156).

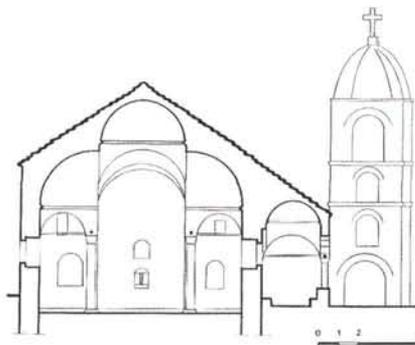
В совр. греч. практике, рассматривающей камень как нормальный материал для сооружения св. престола, В. сохранил свое практическое значение. На Руси в домонг. эпоху престолы также были из камня или плинфы (Чукова. С. 45–75), но к XVII в. из-за труднодоступности мрамора и др. материалов большое распространение получили деревянные престолы, и доску к столбцам стали прикреплять при помощи введенных для этого в чин гвоздей. Такой способ крепления доски сделал В. ненужным, поэтому хотя в совр. рус. редакции чина освящения храма В. упоминается, но готовится он без использования мраморной крошки, допускается даже замена мастики ладаном (Чиновник. Т. 2. С. 135–138). Для случаев же освящения каменных престолов рубрики совр. рус. Чиновника, касающиеся технологических подробностей сооружения престола, неприменимы, и следует пользоваться традиц. визант. редакцией чина освящения храма.

Лит.: Желтов М. С. Чин освящения храма и положение св. мощей в визант. Евхологиях XI в. // Реликвины в искусстве и культуре восточнохрист. мира / Ред. А. М. Лидов. М., 2000. С. 111–126; Чукова Т. А. Алтарь древнерус. храма кон. X — 1-й трети XIII в. СПб., 2004.

Диак. Михаил Желтов

ВОСКОПО́Я [Мосхополь; алб. Voskopoja], поселение в юго-вост. Албании, в 15 км к западу от г. Корча, на высоте ок. 1150 м над уровнем моря, с подавляющим влахским населением. Первое упоминание в хрониках под греч. названием Мосхополь относится к 1330 г. В связи с активным развитием посреднической торговли между Венецией и К-полем, большую роль в к-рой играли купцы из г. Влёра, к сер. XVIII в. В. стала 2-м по величине городом европ. части Турции после столицы (в 1764 более 30 тыс. чел. населения

и ок. 20 тыс. чел. в окрестностях), имела самоуправление, развитую торговлю и ремесла, являлась крупным центром правосл. культуры, оказавшим влияние на соседние провинции Османской империи.



Церковь свт. Николая.
1721–1722 гг. Поперечный разрез

В наст. время — небольшое селение в районе г. Корча.

В. первоначально находилась в юрисдикции Охридской Патриархии, в то время противостоявшей К-польской Патриархии, поддерживавшей власть Османской империи. Деятели албан. и македон. культуры, а также болг. священники ратовали за просвещение народа на родном языке. В 1710 г. был основан коллегий для мальчиков из ближайших албан. и македон. земель с преподаванием на греч. языке. Единственная во всем Западнобалканском регионе типография, основанная в В. в 1720 г. (по др. данным, в 1714 или 1731), выпустила 21 книгу на греч. языке религ. и дидактического содержания (Служба и Житие св. кн. Иоанна—Владимира, Служба и Житие Климента Охридского, произведения греч. и рим. классиков, а также Ш. Л. Монтескьё, Вольтера, Ж. Расина, П. Корнеля и др.). В 1744 г. стараниями Патриарха Иосафата местный коллегий, существовавший с нач. XVIII в., был преобразован в Новую академию (название — с 1750),

программа к-рой соответствовала уровню лицеев европ. стран. В академии преподавали известные в то время просветители, напр. Мефодий Антракити, грек из Янины (1720–1736). Первым ректором академии стал его ученик Севаст Леонтиади, обучавшийся также в ун-те Падуи. С 1748 г. пост ректора занял Т. Кавальоти, уроженец В., к-рый преподавал философию, математику, физику и др. предметы, перевел НЗ на албан. язык и составил греческо-аромуно-албан. словарь, изданный в Венеции (1770). Торговые и ремесленные цехи (эснафы) В. посылали молодых людей в ун-ты в Вену, Лейпциг, Венецию, Триаву.

В 1-й пол. XVIII в. В. являлась главным центром церковного строительства в Корчинской митрополии. К 1914 г. там находилось 24 церкви (в основном храмы XVII — 1-й пол. XVIII в., а также ц. вмц. Параскевы Пятницы (1360) с росписями и иконостасом XVIII в.). После разрушений австро-венг. оккупации 1916 г., сражений второй мировой войны и «культурной» революции Э. Ходжи сохранилось 5 храмов. Они построены по типу храмов кон. XVI — нач. XVII в. (напр., ц. св. Марии в с. Бармаши и св. Михаила в с. Виткуки) и имеют сходные размеры: длина основного здания без апсиды и юж. галереи 20–24 м, ширина 10–13 м и высота ок. 10 м. 4 из них — базилики с 3 нефами каждая, с купольными сводами, скрытые под двускатной крышей (чтобы не привлекать внимания тур. властей).

Обширные циклы росписей выполнены мастерами корчинской школы. Ц. Богородицы (рубеж XVII–XVIII вв.) была расписана в 1712 г. Феодором, Анагностом и Стирианом из Аграфы, иконы в иконостасе выполнены мон. Константином в 1703 г.; с севера от храма — придел св. Марины, в юж. части двора располагалась часовня святых Космы и Дамиана; во время гонений XVIII в. церковь являлась кафедр-



Церковь свт. Афанасия.
1724 г. Вид с юга

ральным собором Корчинского митрополита. Ц. св. Михаила (10-е гг. XVIII в.) расписана в 1722 г. Лучше других



сохранился единственный действующий в наст. время храм свт. Николая (1721–1722, колокольня 1936) с нартексом, юж. галереей, 7-ю куполами и майоликовым оформлением портика. В 1726 г. храм был расписан албан. худож. Давидом Селеницей в живом, эмоциональном стиле с изображением до тысячи ликов (история св. Иоанна Крестителя на юж. стене, фигура ктитора — пример первых поисков албан. художников в области светского портрета), сохранился также иконостас с иконами его письма. Роспись галереи (1750, мастера Константин и Атанас Зографы) представляла персонажей Свящ. истории в албан. народных костюмах. Ц. свт. Афанасия (1724;



Сицмч. Игнатий Богоносец.
Роспись в галерее ц. свт. Афанасия.
Художники Константин и Атанас
Зографы. 1744–1745 гг.

мастера Адронис, Михаил, Павел и Манфо из с. Крими близ Кастории) — храм с 8-ю колоннами, к-рые предположительно сохранились от предыдущей постройки. Роспись (1744–1745) церкви на сюжеты Апокалипсиса можно видеть в юж. галерее; принадлежит К. и А. Зографам, частично сохранилась и в интерьере. Ц. прор. Илии (1751) с деревянными перекрытиями, окнами, расположенными над боковыми нефами, расписана не была.

К северо-востоку от В. находятся ц. Св. Троицы с колокольней (XVIII в.), мон-рь св. Иоанна Крестителя, собор к-рого выстроен по примеру афонских кафоликонов типа вписанного креста с 3 конхами и окружен 2-этажными корпусами (1632–1634, росписи 1659 не сохр.).

В период феодальной анархии 2-й пол. XVIII в. В. подвергалась нападениям албан. и тур. феодалов (1769, 1772, 1789). После упраздне-

ния Охридской Патриархии (1767) была разорена, обучение в академии переведено на греч. язык. В кон. XVIII в. город утратил значение торгово-ремесленного и культурного центра.

Лит.: *Μαρτινιανού Ι. Σύμβολα εις την ιστοριαν της Μοσχόπολεως. Αθήναι, 1939; Puzanova V. Shënime mbi artin shiptar në shekullin XVIII // Bul. i Univ. Shtetëror të Tiranës. Ser. Shkenecat shoqërore. Tiranë, 1957. № 1; Popa Th. Piktorët korçarë Kostandin dhe Athanas Zografi dhe afresket e tyre me skenat e apokalipsit // Ibid. 1959. № 1; idem. Mbishkrimi dhe piktura ne katedralen «Fjetja e Shën Mërisë» në Voskopojë // Ibid. 1962. № 3; Adhami S. Katedralja «Fjetja e Shën Mërisë» ne Voskopojë // Monumentet. 1978. № 15–16; Bilbili A. Kapakë ungjilli nga Voskopoja dhe vlerat e tyre artistike // Ibid. 1983. № 1(25); Dharmo Dh. Peintres albanais aux XVI–XVIII siècles et leurs oeuvres en Albanie et dans d'autres regions balkaniques // Studia albanica. 1986. № 1; Adhami S. Voskopoja në shekullin e lulëzimit të saj. Tiranë, 1989; Краткая история Албании. М., 1992; Adhami S., Andrea V. Voskopoja dhe monumentet e saj. Tiranë, 1998; Thomo P. Kishat pasbizantine në Shqipërinë e jugut. Tiranë, 1998. F. 57–79 (рез. на англ. и франц. яз.); Historia e popullit shqiptar. Tiranë, 2002. Vol. 2.*

Ю. В. Иванова, П. С. Павлинов

ВОСКРЕСЕН [греч. ἀναστάσιμον; церковнослав. **воскрѣсенъ**], 1) любое песнопение, посвященное событию Воскресения Господа Иисуса Христа; такие песнопения содержатся в воскресных последованиях *Октоиха* (см. также ст. *Воскресенье*), в последованиях *Триоди Цветной* и др. (см. *Воскресение Иисуса Христа*, разд. «Гимнография»); 2) обозначение неск. стихир воскресных последований *Октоиха* (в каждом глазе 3 стихиры на «Господи, возвах» на великой (и малой) вечерне, стихира (1-я) на вечерней стиховне и 4 стихиры на хвалитех), отличающее их от др. стихир этих последований, также посвященных Воскресению Христову, но называемых иначе (см. статьи *Восточны*, *Алфавитные стихиры*). В. составляют древнейший слой воскресных последований *Октоиха* (напр., в Мессинском Типиконе (южноиталийская редакция Студийского устава) 1131 г. В. названы «древними» — ἀρχαία); считается, что они были составлены на основе еще более древних песнопений и упорядочены прп. Иоанном Дамаскином. По крайней мере нек-рые из В. присутствуют в груз. переводных гимнографических сборниках, отражающих древнюю иерусалимскую богослужебную практику, и могут восходить к IV в. (*Renoux*. 2000).

Лит.: *Tillyard H. J. W. The Stichera Anastasima in Byzantine Hymnody // BZ. 1931. Bd. 31.*

S. 13–20; *Hannick C. Le texte de l'Oktoechos // Dimanche: Office selon les huit tons. Chevetogne, 1968. P. 37–60. (La prière des Églises de rite byzantin; 3); Szövérfy. Hymnography. P. 273–274; Renoux Ch. Les hymnes de la resurrection: I. Hymnographie liturgique géorgienne: Textes du Sinaï 18. P., 2000.*

ВОСКРЕСЕНИЕ, день недели — см. *Воскресенье*.

«**ВОСКРЕСЕНИЕ**» — см. «*Могульские епархиальные ведомости*».

ВОСКРЕСЕНИЕ [греч. ἀνάστασις; лат. resurrectio] **ИИСУСА ХРИСТА**, возвращение Иисуса Христа к жизни после вызванной распятием на Кресте Его смерти и погребения. Одноименное название носит установленный в память этого события великий христ. праздник, именуемый Светлым Христовым Воскресением или *Пасхой*.

События воскресной ночи. События ночи, в к-рую воскрес Иисус Христос, описаны в 4 Евангелиях (Мф 28. 1–10; Мк 16. 1–11; Лк 24. 1–12; Ин 20. 1–18). Краткое упоминание о нек-рых из них имеется в 1-м Послании ап. Павла к Коринфянам (15. 4–5). Поскольку описания евангелистов существенно различаются, с древних времен предпринимались попытки составить общую хронологию пасхальных событий (Татиан, Исихий); в рус. библистике последовательность событий пасхальной ночи дают свящ. Т. Буткевич, А. Пахарнаев, прот. М. Соболев и др. Но, кроме известных по Евангелиям фактов, все хронологии носят характер предположений. Факты, о к-рых свидетельствуют Евангелия, таковы.

В субботу поздним вечером (ὡψὲ δὲ σαββάτων; в Синодальном переводе: «по прошествии... субботы» — Мф 28. 1), когда начался 1-й день недели (τῇ ἐπιφωσκούδῃ, εἰς μίαν σαββάτων; в Синодальном переводе: «на рассвете первого дня недели»; на Востоке новые сутки начинались с вечера), галилейские женщины пришли ко гробу, в к-рый положили Иисуса Христа, чтобы, по иудейскому обычаю, помазать тело Его бальзамирующими веществами, чего они не успели сделать в пятницу, вечер к-рой уже считался началом субботы, т. е. «дня покоя». Одни жены упоминаемы ап. Матфеем (28. 1), другие — ап. Марком (16. 1), «а Мария Магдалина была спутницей всех, как самая усердная и ревност-



10. 34; Лк 9. 22; 18. 33; Ин

*Жены-мироносицы
у гроба Господня.*

*Явление Христа женам-
мироносицам. Роспись Спасо-
Преображенского собора
Мирожского мон-ря в Пскове.
Рубеж 30–40-х гг. XII в.*

2. 19–22) и как благовест-

вовал женам-мироносицам ангел: «Что вы ищите живого между мертвыми? Его нет здесь: Он воскрес; вспомните, как Он говорил вам, когда был еще в Галилее, сказывая, что Сыну Человеческому надлежит... в третий день воскреснуть» (Лк 24. 5–7; Мф 28. 5–6; Мк 16. 6).

Мария Магдалина сообщает ап. Петру и «другому ученику, которого любил Иисус (ап. Иоанну, ср.: Ин 21. 20, 24.— М. И.): «Унесли Господа из гроба, и не знаем, где положили Его» (Ин 20. 1–2). Оба ученика, а также, по-видимому, и Мария Магдалина бегут к пещере и обнаруживают в ней лишь «одни пелены лежащие и плат, который был на главе Его, не с пеленами лежащий, но особо свитый на другом месте» (Ин 20. 3–7). Ап. Иоанн сразу же «уверовал», что Христос воскрес (Ин 20. 8),— это 1-е откровение веры в Воскресшего («невидевшего и уверовавшего»; ср.: Ин 20. 29). Затем ученики возвратились в Иерусалим, а Мария осталась у гроба и плакала. В это время она увидела в пещере 2 ангелов, к-рые спросили ее: «Жена! что ты плачешь?» Мария Магдалина ответила: «Унесли Господа моего, и не знаю, где положили Его. Ска-

ся к Нему: господин! если ты вынес Его, скажи мне, где ты положил Его, и я возьму Его. Иисус говорит ей: Мария! Она, обратившись, говорит Ему: Раввун! — что значит: «Учитель!» Иисус говорит ей: не прикасайся ко Мне, ибо Я еще не восшел к Отцу Моему; а иди к братьям Моим и скажи им: «восхожу к Отцу Моему и Отцу вашему, и к Богу Моему и Богу вашему»» (Ин 20. 11–17). Мария Магдалина оставляет место погребения, чтобы исполнить повеление Божественного Учителя (Ин 20. 18). С рассветом к пещере приходят и др. жены-мироносицы. Они также увидели камень отваленным от входа в пещеру, а в самой пещере — ангела и ужаснулись (Мк 16. 1–5). Ангел сказал им: «Не ужасайтесь. Иисуса ищите Назарянина, распятого; Он воскрес, Его нет здесь. Вот место, где Он был положен. Но идите, скажите ученикам Его и Петру, что Он предваряет вас в Галилее; там Его увидите...» (Мк 16. 6–7). Женщины «со страхом и радостью великою побежали возвестить ученикам Его» (Мф 28. 8). На пути их встретил воскресший Христос «и сказал: радуйтесь!» (Мф 28. 9).

Явление ангела, вид к-рого «был, как молния», вызвало у стражи, охранявшей пещеру, сильный испуг; «стерегущие пришли в трепет и стали как мертвые» (Мф 28. 2–4). Об этом они рассказали иудейским первосвященникам, а те, посоветовавшись со старейшинами, дали воинам «довольно денег», чтобы они распространили ложную версию исчезновения тела из гробницы, со-

гласно к-рой ученики Христа выкрали Его тело, чего не заметила спавшая в то время стража (Мф 28. 11–15).

*Явление Христа
Марии Магдалине.
Роспись кафоликона
мон-ря Дионисиат на Афоне.
Сер. XVI в.*



Описание самого события Воскресения, т. е. того, как Иисус Христос ожил и оказался вне погребальной пещеры, в ка-

зав сие, обратилась назад и увидела Иисуса стоящего; но не узнала, что это Иисус. Иисус говорит ей: жена! что ты плачешь? кого ищешь? Она, думая, что это садовник, обращает-

нонических новозаветных текста отсутствует и имеется лишь в апокрифическом «Евангелии Петра». Этого события никто из людей не видел. Даже Пресв. Дева, Которой,

согласно церковному Преданию, Воскресший явился первой, видит Христа уже после Его Воскресения. Поэтому событие В. как таковое никогда не изображалось в визант. и древнерус. иконографии.

Свидетельство Иисуса Христа и апостолов о Воскресении. Имея власть над жизнью и смертью (Ин 11. 25), Христос не только воскрешал умерших (дочь Иаира — Мф 9. 18–19, 23–25; сына вдовы из города Наин — Лк 7. 11–15; Лазаря из селения Вифания — Ин 11. 1 слл.), что предвозвещало Его собственное восстание из мертвых, но и предсказывал Свое Воскресение. Он неоднократно говорил Своим ученикам, «что Сын Человеческий предан будет в руки человеческие и убьют Его, и, по убиении, в третий день воскреснет» (Мк 9. 31; ср.: 8. 31; 10. 34). При этом Иисус Христос ссылался на ветхозаветное «знамение Ионы», «ибо как Иона был во чреве кита три дня и три ночи, так и Сын

Лус. 24. 13–24), названные Иисусом Христом «несмысленными и медлительными сердцем» из-за их неверия «всему, что предсказывали (о Христе.— М. И.) пророки» (Лк 24. 25), уверовали в Воскресшего лишь тогда, когда Он Сам, «начав от Моисея», объяснил «им сказанное о Нем во всем Писании» (Лк 24. 26–27), а в конце встречи открылся им «в преломлении хлеба» (Лк 24. 35). Воскресший Христос являлся апостолам и ученикам Своим «в продолжение сорока дней» (Деян 1. 3) («в продолжение многих дней» — Деян 13. 31). Он объяснял им Писание (Лк 24. 27, 44–46), открывал тайны Царствия Божия (Деян 1. 3), для уверения их в Его Воскресении «Он показал им руки и ноги и ребра Свои» (Ин 20. 20, 27; Лк 24. 39), вкушал вместе с ними пищу (Лк 24. 41–43; Ин 21. 9–15), подготавливал их для буд. благовестнического служения (Мф 28. 19–20; Мк 16. 15; Ин 20. 21–23). Сведения евангелистов о явлении воскресшего Христа дополняет ап. Павел. Он указывает, что Христос «явился более

они узнали Его», «Он стал невидим для них» (Лк 24. 30–31). Воскресший Христос является «не миру» (Ин 14. 22), а лишь ограниченному кругу тех, кого Он избрал, потому что для мира, лежащего во зле (1 Ин 5. 19), Он — «камень, который отвергли строители... камень преткновения и камень соблазна» (1 Петр 2. 7). Поэтому Его не видит даже стража, хотя в момент Воскресения она находится непосредственно у погребальной пещеры.

Апостольская проповедь со времени основания Церкви была проповедью о воскресшем Христе, а сами апостолы называли себя «свидетелями» Воскресения (Деян 2. 32; 3. 15). Воскресение Его для них — основа христ. веры, ибо «если Христос не воскрес,— говорит ап. Павел христианам Коринфа,— то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» (1 Кор 15. 14). «И если мы в этой только жизни надеемся на Христа», не веря в Его Воскресение, ставшее залогом воскресения всех людей, «то мы несчастнее всех людей», «то мы несчастнее всех людей» (1 Кор 15. 19). При всем том, что они не были свидетелями самого момента восстания Иисуса Христа из гроба, апостолы свидетельствуют прежде всего о самом факте Воскресения (Деян 2. 24; 4. 10 и др.) и о его соответствии Писанию (т. е. об исполнении ветхозаветных пророчеств о Христе). Так, ап. Петр в день шестидневия Св. Духа раскрыл собравшимся мессианский смысл 15-го псалма, указав при этом, что слова прор. Давида: «Ты не оставишь души моей в аде и не дашь святому Твоему увидеть тления» (Деян 2. 27) — относятся не к самому пророку, ибо «он и умер и погребен» (Деян 2. 29), а к воскресшему Христу (Деян 2. 30–31). Обращаясь к членам синедриона, ап. Петр объясняет, что под ветхозаветным образом краугольного камня (Ис 28. 16; ср.: Пс 117. 22) также следует разуметь Иисуса Христа, Которого они распяли и Которого Бог воскресил из мертвых (Деян 4. 10–12). В Воскресении Христовом ап. Павел усматривает исполнение обетования, «данного отцам» (Деян 13. 32), подчеркивая при этом, что Воскресший «уже не обратится в тление» (Деян 13. 34). Тема Воскресения присутствует в его проповеди постоянно: не только тогда, когда он обращается к иудеям с их мессианскими чаяниями, но и к язычникам, поклонявшимся



Прор. Иона во чреве китовом. Миниатюра из Хлудовской Псалтири. Сер. IX в. (ГИМ. Греч. 129. Л. 157)

Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи» (Мф 12. 39–40). Он говорил также «о храме тела Своего» (Ин 2. 21): «Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его» (Ин 2. 19; ср.: Мф 26. 61). Эти слова не были поняты теми, к кому они были обращены (Ин 2. 20). И лишь ученики Христа, «когда... воскрес Он из мертвых, то вспомнили, что Он говорил это, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус» (Ин 2. 22). Однако и они приходят к вере в Воскресение Христово не сразу. Они не верят тому, что сообщают им о событиях пасхальной ночи жены-мироносицы (Мк 16. 11; Лк 24. 11); ап. Фома не верит, что «другие ученики» «видели Господа» (Ин 20. 25); «двое из них» (Клеопа — Лк 24. 18 и, возможно, евангелист Лука, почему он и скрыл свое имя; ср.: *Theoph. Bulg.* In

нежели пятистам братьев в одно время»; затем — «Иакову, также всем Апостолам; а после всех явился и мне», т. е. ап. Павлу (1 Кор 15. 6–8), хотя явление Иисуса Христа апостолу имело место значительно позже предыдущих явлений (Деян 9. 3–6). Несмотря на то что ученики видят Воскресшего, прикасаются к Нему, едят вместе с Ним, тело Христа уже не было подвержено обычным условиям земной жизни. В день Своего Воскресения, по свидетельству евангелиста Иоанна, «когда двери дома, где собирались ученики Его, были заперты из опасения от Иудеев, пришел Иисус, и стал посреди, и говорит им: мир вам!» (20. 19). Сквозь запертые двери Христос приходит к Своим ученикам и через 8 дней после Воскресения (Ин 20. 26). Его не узнают даже близкие Ему люди, ибо глаза их «удержаны» (Лк 24. 16; Ин 20. 15). Во время преломления хлеба в селении Еммаус, когда «открылись глаза» спутников Иисуса Христа «и

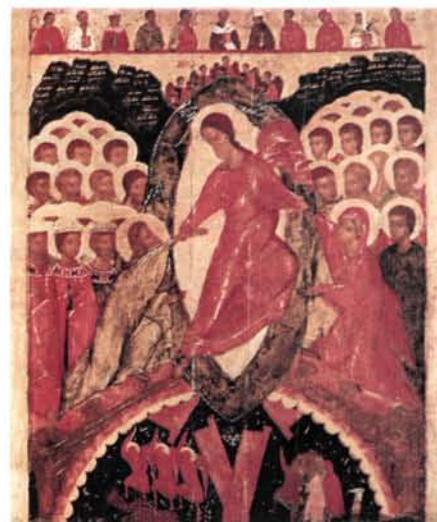
«неведомому Богу» (Деян 17. 23, 31–32). 15-ю гл. его 1-го Послания к Коринфянам по праву можно назвать, как замечает прот. Георгий Флоровский, «евангелием Воскресения» (Флоровский Г. О Воскресении мертвых // Переселение душ: Пробл. бессмертия в оккультизме и христианстве: Сб. ст. П., 1935. С. 135). В ней ап. Павел пишет не только о самом факте Воскресения Иисуса Христа, но и о значении этого события в христ. сотериологии, соотнося его при этом с буд. всеобщим воскресением человеческого рода.

Тема В. И. Х. в святоотеческом наследии. Продолжая апостольскую традицию, святоотеческая мысль обращается к этой теме постоянно. Уже на рубеже I и II вв. в древнейшей евхаристической молитве, помещенной в «*Дидахе*», первые христиане благодарят Отца Небесного за «бессмертие», к-рое Он «открыл через Иисуса, Сына Своего» (Didache. 10). В это же время сщмч. *Игнатий Богоносец* выступает против уходящего корнями в гностицизм *докетизма*, отрицавшего реальность физического тела Иисуса Христа и соответственно признававшего Его страдания и воскресение мнимыми. Христос, подчеркивает сщмч. Игнатий, «пострадал истинно, как истинно и воскресил Себя, а не так, как говорят некоторые неверующие, будто Он пострадал призрачно. Сами они призрак...» (Ign. Ep. ad Smyrn. 2). Апеллируя к евангельским фактам явления воскресшего Христа, сщмч. Игнатий указывает, что Христос по воскресении ел и пил с учениками, «как имеющий плоть, хотя духовно был соединен с Отцом» (Ibid. 3). Он, по словам сщмч. Игнатия, давал апостолам осознать Себя, чтобы те убедились, что Он «не дух бестелесный» (Ibidem). Хранителем апостольского Предания о воскресении Иисуса Христа обнаруживает себя сщмч. *Поликарп*, еп. Смирнский. В Послании к Филиппийцам он пишет о Христе, «Который претерпел за грехи наши самую смерть, но Которого воскресил Бог, расторгнув узы ада» (Polycarp. Ad Phil. 1; ср. с проповедью ап. Петра, в к-рой он свидетельствует, что «Бог воскресил Его (т. е. Иисуса Христа.— М. И.), расторгнув узы смерти» — Деян 2. 24).

Особое внимание святоотеческая мысль обращает на выражение «пер-

венец из умерших», к-рым ап. Павел именует воскресшего Христа (1 Кор 15. 20, 23). При этом она соотносит его с именованием «последний Адам», данным тем же апостолом Иисусу Христу (1 Кор 15. 45). Сравнивая вслед за апостолом двух Адамов (1 Кор 15. 21–22, 45, 47–49), сщмч. *Иринея*, еп. Лионский, отмечает, что Христос как новый Адам «возглавил (recapitulavit) все человечество, даруя нам спасение, так что потерянное нами в (первом.— М. И.) Адаме... мы опять получили во Христе Иисусе» (Iren. Adv. haer. III 18. 1, ср.: III 18. 7). Как возглавивший человеческий род Христос, по сщмч. Иринею, может быть назван «Главою», к-рая «воскресла из мертвых», так человечество — «телом», «совокупаемым посредством связей» (Еф 4. 15–16) с этой «Главою» и совоскресающим вместе с Ней (Iren. Adv. haer. III 19. 3). Продолжая эту экзегетическую традицию, свт. *Феофан Затворник* пишет: «Христу как Первенцу надлежало пройти весь путь восстановления, чтобы проложить дорогу восстанавливаемым. Для того (Он.— М. И.) умирает, чтобы разрушить силу смерти, для того воскресает, чтобы для всех положить основание воскресения, для того входит в славу, чтобы и всем открыть дверь ко вступлению в сию славу... За Ним как за Начатком конечно последует все человечество» (Феофан (Говоров), еп. Толкование Первого послания св. ап. Павла к Коринфянам. М., 1893. С. 547, 549).

Размышляя над Воскресением, св. отцы задаются вопросом: какая участь ожидала бы человечество, если бы христианство не увенчалось Воскресением его Основателя? По мысли свт. *Григория*, еп. Нисского, человечество в таком случае лишилось бы самого главного — высшего смысла своего существования. Если смерть не побеждена Христом и «есть предел жизни», «если нет Воскресения, то из-за чего труждаются



Воскресение. Сошествие во ад.
Икона. 2-я пол. XV в. (ПИАМ)

и любомудрствуют люди», вступая в борьбу со злом и с аномалиями окружающего мира? Если мертвые не воскресают, «станем есть и пить, ибо завтра умрем!» (1 Кор 15. 32). (Greg. Nyss. In sanct. Pascha. Col. 676). К этому тексту ап. Павла, цитируемому свт. Григорием, обращается и свт. Филарет, митр. Московский, называя его «правилом», к-рое апостол произнес «от лица не знающих или не желающих знать воскресения». Это «правило», замечает свт. Филарет, «годились бы для нравственной философии бессловесных, если бы они имели преимущество философствовать». Оно «составило бы и у людей всю мудрость, всю нравственность, все законы, если бы удалить от них мысль о будущей жизни. Тогда не прогневайся, ближний и брат, если и ты сделаешься пищею людей, которые любят «ясти и пити», ибо если не стоит труда благоустроить собственную жизнь, потому что «утре умрем», то также не стоит труда падать и жизнь другого, которую завтра без остатка поглотит могила». «Философии бессловесных» митр. Филарет противопоставляет веру в воскресение и вечную жизнь, начало к-рым положил воскресший Христос (Филарет (Дроздов), митр. Слова и речи.

Воскресение Христово.
Роспись кафоликона монастыря
Хора (Кахрие-джемси)
в К-поле. 1316–1321 гг.

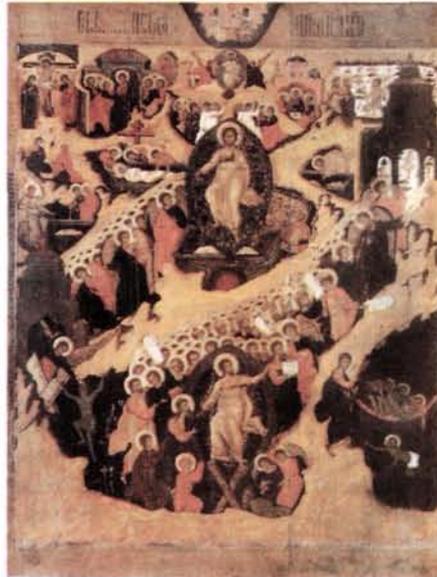


М., 1848². Ч. 1. С. 83). Сознавая, что иметь такую веру очень нелегко (ср.:



Деян 17, 32), св. отцы предлагают идти к ней через образы воскресения, наблюдаемые в окружающей природе. «Господь,— пишет сщмч. Климент, еп. Римский,— постоянно показывает нам будущее воскресение, коего Начатком соделал Господа Иисуса Христа, воскресив Его из мертвых». Образы воскресения сщмч. Климент усматривает в смене дня и ночи, в появлении новых побегов из брошенного в землю зерна, в распространенном в то время мифологическом сказании о птице Феникс, из сгнивающего тела к-рой рождается червь, превращающийся затем в новую птицу (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 24, 25*). «Поскольку чудо воскресения велико и превышает веру, то Господь...— по мнению свт. Григория, еп. Нисского,— как бы приучает нас к вере» в это чудо посредством др. Своих чудес, в к-рых усматривается победа жизни над смертью. «Начав с низших степеней чудотворения» (под ними свт. Григорий понимает описанные в Евангелиях исцеления от различных болезней, совершенные Иисусом Христом), Господь «превышает» их новыми чудесами — воскрешением людей. И наконец завершает их Своим собственным Воскресением (*Greg. Nyss. De hom. orif. 25*).

Глубокий и всесторонний богословский анализ тайны Воскресения дает свт. *Афанасий I Великий*. В объяснении этой тайны он выходит далеко за рамки христологии и использует учение о Боге — Творце мира, о природе человека, о грехе. Перед ним стоял один из главных вопросов христ. сотериологии: кто и как мог победить смертность человеческой природы. Хотя сам святитель признавал потенциальную смертность этой природы еще до совершения ею греха, однако, когда эта смертность из потенциальной стала реальной, происшедшая катастрофа оказалась столь значительной, что преодолеть ее мог лишь Тот, Кто всемогуществом сотворил мир «из ничего» Своим Словом. Это же Слово как «Отчий Образ» воссоздаст человека, и Он же как «источная жизнь» воскрешает смертного, становясь, т. о. «начатком общего воскресения» (*Athanas. Alex. De incarn. Verbi. 20*). Воскресение Христа коренным образом меняет значение смерти в судьбе человека. Трагедия смерти преодолена; мы теперь «по причине смертности тела разреша-



Воскресение. Сошествие во ад.
Икона. Коп. 40-х — нач. 50-х гг. XVII в.
(ЯХМ)

емся (т. е. умираем.— *М. И.*) уже только на время... да возможем унаследовать лучшее воскресение» (*Ibid. 21*). Смерть страшна только вне Христа; «умирающих как погибших» оплакивают не имеющие надежды на воскресение. Для христиан же «смерть побеждена и опозорена Спасителем на кресте, связана по рукам и ногам». Поэтому «все ходящие во Христе» попирают ее и даже смеются над ней (*Ibid. 27*).

Для свт. *Кирилла*, еп. Иерусалимского, Воскресение Иисуса Христа — это «диадема победы над смертью», сменившая терновый венец и увенчавшая Христа в момент Его Воскресения (*Cyr. Hieros. Catech. 14*). В факте Воскресения Христова св. отцами отмечаются 2 самые главные истины: человеческое естество, воспринятое Спасителем, воскресло «силой обитающего в нем и соединившегося с ним Божества» и «перешло в состояние нетления и бессмертия», «отложив тление со страстями» (*Cyr. Alex. De incarn. Domini. 27*).

Победа Христа над смертью в святоотеческих творениях обычно изображается через Его победу над адом. Ад, по мысли свт. *Иоанна Златоуста*, «посрамлен» сошедшим в него Господом, «умерщвлен», «низложен», «связан» (*Ioan. Chrysost. Hom. in Pascha*). Воскресший Христос, говорит свт. *Григорий Богослов*, «отразил жало смерти, сокрушил мрачные затворы унылого ада, даровал свободу душам» (*Greg. Nazianz. Hymn. ad Christ.*). Используя образ-

ный язык, прп. *Иоанн Дамаскин* уподобляет смерть хищной рыбе, к-рая, подобно аду, заглатывает грешников. «Поглотив Тело Господне, как приманку, (она.— *М. И.*) пронзается Божеством, как бы крючком уды, и, вкусив безгрешного и животворящего Тела, погибает и отдает назад всех, коих некогда поглотила» (*Ioan. Damasc. De fide orth.*).

Богословие Воскресения. Основу христ. догмата о Воскресении составляют слова Самого Иисуса Христа: «Я есмь воскресение и жизнь» (Ин 11. 25). На них строится все новозаветное пасхальное благовестие. Христос указывает также на то, что Он не только сама Жизнь (Ин 14. 6), но и Источник жизни, «ибо как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе» (Ин 5. 26). Смерть, безраздельно господствующая над падшим человечеством, не имеет власти над Сыном. И, хотя Он проводит через врата смерти Свою человеческую природу, подчиняясь условиям греховного существования, смерть не может удержать Его. Она всеильна лишь в мире, к-рый «лежит во зле» (1 Ин 5. 19). Перед Христом же она проявляет свое полное бессилие. Иисус Христос воскресает Сам и воскрешает других как Начальник жизни (Деян 3: 15).

Тайна Воскресения, во всей силе и славе явленная в пасхальную ночь, начинает открываться уже на Кресте. Крест Христов — это не только орудие позора, но и знамение победы и торжества. «Мы совершаем сегодня празднество и торжество,— пишет свт. *Иоанн Златоуст*,— ибо Господь наш на Кресте пригвожден гвоздями» (*Ioan. Chrysost. I De cruce et latrone. 1*). Смерть Иисуса Христа разрушает само основание смерти, вырывает, по ап. Павлу, ее «жало» (1 Кор 15. 55). Свт. *Кирилл Александрийский* даже называет смерть Христа «корнем жизни» (*Cyr. Alex. In Hebr. // PG. 74. Col. 965*). На Кресте Своей смертью Христос попирает смерть (тропарь праздника св. Пасхи). Поэтому «сила Воскресения» есть именно «Крестная сила», «непобедимая и неразрушимая, и Божественная сила честного и животворящего Креста». На Кресте Господь «возносит нас на первое блаженство», и «Крестом приходит радость всему миру» (*Флоровский. О смерти крестной. С. 170*). «Всякое, конечно, деяние и чудотворение



Христово,— пишет прп. Иоанн Дамаскин,— весьма велико, божественно и удивительно, но удивительнее всего честной Крест Его. Ибо не чем иным, как только Крестом Господа нашего Иисуса Христа упразднена смерть, разрешен прародительский грех, ад лишен своей добычи, даровано воскресение... устроено возвращение к первоначальному блаженству, открыты врата рая, естество наше воссело одесную Бога, и мы соделались чадами Божиими и наследниками. Все это совершено Крестом» (*Ioan. Damasc. De fide orth. IV 11*). После смерти душа Христа сходит в ад, оставаясь и в нем соединенной с Богом Словом. Поэтому сошествие в ад есть явление и победа Жизни. «Егда снизшел еси к смерти, Животе безсмертный, тогда ад умертвил еси блистанием Божества» (воскресный тропарь, глас 2-й). Господь Иисус Христос как Начальник и Спаситель (Деян 5. 30–31) «разоряет» «смертное жилище» (богородичен пасхального канона, песнь 4-я) «всероднаго Адама» (пасхальный тропарь 6-й песни) и выводит его оттуда. Именно это событие под влиянием пасхальной гимнографии стало изображать со-

13. 31–32). Путь к этой славе лежал через страдания и смерть, потому что Сын Божий, соединившись с падшим человеческим естеством, тем самым подчинил Себя условиям аномального существования, вызванного грехом человека. Он «уничтожил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной»



Храм Воскресения Христова в Иерусалиме. Фотография. Кон. XX в.

(Флп 2. 7–8). Через послушание Богу Отцу Христос исцелил человека от своеволия, приведшего его ко греху, и возродил его природу в Себе Самом (см. ст. *Искушение*). Именно поэтому «Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклони-

Сошествие во ад. Миниатюра из Художественной Псалтири. Сер. IX в. (ГИМ. Греч. 129. Л. 63)

лось всякое колено небесных, земных и преисподних...» (Флп 2. 9–10). Воплощенное Слово входит в ту славу, какую Оно имело у Отца «прежде бытия мира» (Ин 17. 5), и вводит туда возрожденное человеческое естество. Последнее, т. о., достигает такого величия, что удостоивается «на небесах» восседания «одесную» Бога Отца «превыше всякого начальства, и власти, и силы, и господства, и всякого имени, именуемого не только в сем веке, но и в будущем» (Еф 1. 20–21). Бог Отец, воскресивший Иисуса Христа из мертвых (Еф 1. 20), «все покорил под ноги Его и поставил Его выше всего» (Еф 1. 22). Поэтому

воскресший Христос говорит Своим ученикам, что Ему «дана... всякая власть на небе и на земле» (Мф 28. 18).

Своим Воскресением победив смерть в Себе Самом, Иисус Христос тем самым победил ее во всем человеческом роде, т. к. Он является «последним Адамом» (или «Вторым Адамом») (1 Кор 15. 45–49), от Которого люди наследуют новую природу и вечную жизнь. «Смерти празднуем умерщвление, адово разрушение, инаго жития вечнаго начало» (тропарь 2-й песни пасхального канона). Это начало есть «...«новое творение», ἡ καινὴ κτίσις. Можно даже сказать, эсхатологическое начало, последний шаг на историческом пути спасения. (В НЗ слово *καινός* обозначает не столько нечто «новое», сколько «заключительное», «относящееся к последней цели». По всему тексту слово, очевидно, имеет эсхатологический смысл.)» (*Флоровский Г., прот. Догмат и история. М., 1998. С. 245*). «Умерщвление» смерти, однако, не означает, что после Воскресения Христова люди уже не должны умирать. Воскрешим уничтожена лишь абсолютность смерти. Хотя «мы и теперь,— как замечает свт. Иоанн Златоуст,— все еще умираем прежней смертью, но не остаемся в ней; а это не значит умирать... Власть смерти и истинная смерть есть та, когда умерший уже не имеет возможности возвратиться к жизни. Если же после смерти он оживет, и притом лучшей жизнью, то это не смерть, а усение» (*Ioan. Chrysost. In Hebr. 17. 2*).

Воскресение Иисуса Христа вывело из онтологического тупика не только человеческий род. Его жизнеутверждающая сила имеет космическое измерение. Насколько высоко достоинство природы, космоса, материи, свидетельствует уже само Боговоплощение. Ипостасное Слово стало плотью. Оно восприняло весь тварный мир; в Его теле сосредоточилось «все вещество неба и земли, от самого простого до самого непостижимого» (*Антоний [Блум], митр. Сурожский. Слово в праздник Вознесения Господня // ЖМП. 1967. Спец. вып. «50-летие восстановления патриаршества». С. 67*). «Персть», взятая от земли и составившая телесный человеческий организм, в Боговоплощении воспринимается Божеством, снова освящающим и утверждающим



бой в визант. иконографии Воскресение Христово.

Жизненный путь страданий, завершившийся Крестной смертью и сошествием во ад, приводит Иисуса Христа к славе Воскресения. Эта слава — печать всего искупительного подвига Богочеловека. О ней Он предвозвещает уже на Тайной вечере с учениками: «Ныне прославился Сын Человеческий, и Бог прославился в Нем. Если Бог прославился в Нем, то и Бог прославит Его в Себе, и вскоре прославит Его» (Ин



Гроб Господень в храме Воскресения Христова в Иерусалиме. Фотография. Кон. XX в.

в этом акте путь вещественного мира к преобразению. Тело Христа нельзя представлять себе лишь как некую часть, изъятую из космоса и потому последнему не принадлежащую. Воплощение явилось реальным началом преобразования не только человека — носителя образа своего Творца, но и самой материи — дела рук Творца. После же Воскресения Христова «все устремляется к ἀποκατάστασις τῶν πάντων («восстановлению всяческих») — то есть к полному восстановлению всего, что разрушено смертью, к сиянию всего космоса Славою Божией...» (Лосский В. Догматическое богословие. С. 286). В Воскресении открылась универсальность Царства Божия, в к-рое наряду с человеком призываются и небо, т. е. мир духовный, и земля, т. е. мир вещественный. Призываются для того, чтобы стать новым небом и новой землей (Откр 21. 1), дабы Бог стал «все во всем» (1 Кор 15. 28). Именно поэтому «все творение, — пишет свт. Афанасий Великий, — торжественно совершает празднество (Воскресения Христова. — М. И.) и всякое дыхание, по словам Псалмопевца, хвалит Господа (Пс 150. 6)» (Athanas. Alex. Ep. pasch. 6. 10).

Лит.: Соболев М., прот. Действительность воскресения Господа нашего Иисуса Христа. М., 1874; Буткевич Т., свящ. Жизнь Господа нашего Иисуса Христа: Опыт ист.-крит. изложения еванг. истории. СПб., 1887. С. 761–795; Воронцов Е. Н. Воскресение Христово // Странник. 1889. Апр. С. 629–661; Царевский А. С. Воскресение Иисуса Христа. К., 1892; Глебов И. Воскресение Господа и явле-

ние Его ученикам по воскресении. Х., 1900; он же. Историческая достоверность воскресения Господа нашего Иисуса Христа. Х., 1904; Тареев М. М. Христос. Серг. П., 1908. С. 340–358; Булгаков С. Воскресение Христа и современное сознание // Два града: Сб. ст. М., 1911. Т. 2. С. 166–176; Туберовский А. Воскресение Христово. Серг. П., 1916; Флоровский Г., прот. О смерти крестной // ПМ. 1930. Вып. 2. С. 148–187; Daniélou J. La résurrection. P., 1969; Balthasar H. V. von. Theologie der drei Tage. Einsiedeln, 1969; Pannenberg W. Die Auferstehung Jesu und die Zukunft des Menschen. Münch., 1978.

М. С. Иванов

Гимнография. Созерцание спасительной тайны В. И. Х. и прославление этого радостнейшего события истории находят разнообразное выражение в литургической жизни Церкви. Центром этого прославления является Пасха, по выражению свт. Григория Богослова, — «праздников праздник и торжество торжеств» (PG. 36. Col. 624), цитируемому и в пасхальном каноне (ирмос 8-й песни). Кроме этого ежегодного праздника, продолжающегося мн. дней, В. И. Х. прославляется еженедельно по воскресеньям, причем Октоих содержит 8 различных воскресных служб соответственно 8 гласам. Пасхальное последование Цветной Триоды (тексты к-рого не называются в Типиконе воскресными или праздничными, но всегда «Пасхи») и 8 гласовых воскресных последований Октоиха (к системе Октоиха также относятся 11 (соответственно числу воскресных утренних Евангелий) воскресных эксапостилариев и евангельских стихир Октоиха и 2 воскресных тропаря по великом славословии утрени) составляют в наст. время основной корпус песнопений правосл. Церкви, посвященных В. И. Х. Наряду с этими 9 последованиями о В. И. Х. говорится в последованиях праздников Вознесения Господня (четверг 6-й седмицы по Пасхе), Обновления храма Воскресения в Иерусалиме (13 сент.), Воздвижение Креста Господня (14 сент.) и др. Множество посвященных В. И. Х. песнопений, ныне не употребляющихся, сохранилось в рукописях.

Основными темами воскресных и пасхальных песнопений являются размышление о взаимосвязи Страстей и Воскресения Господа (и шире — созерцание всего домостроительства совершенного Христом спасения), раскрытие значения В. И. Х. как победы над смертью и греховными силами, рассказ об исторических обстоятельствах В. И. Х.

Взаимосвязь Страстей и Крестной смерти Христа и Его Воскресения как тайны спасительного домостроительства является центральной темой воскресных песнопений: Крѣтъ твоёмѹ покланяемса хрѣте и стѣбе воскреснѣ твоѣ поёмъ и славимъ (тропарь «Воскресение Христово видевше»), Плотнѹ волю распнѣшагоса насъ ради, пострадавшиа и погребенна, и воскресиа изъ мѣртвыхъ (стихира восточна на вечерне

1-го гласа), Крѣтъ гдѣнь похвалимъ, погребеннѣ стѣбе пѣсньми почтѣмъ, и воскреснѣ егѹ препрослаvimъ (седален воскресен 5-го гласа).

О связи между Крестом и Воскресением Господним постоянно упоминается в утренних канонах воскресных последований Октоиха (в каждом гласе по 2 канона, посвященных В. И. Х., и 1, посвященный Богородице), так что вторые из них даже носят название «кресто-воскресных» (1-й тропарь в них обычно посвящен Кресту, 2-й — В. И. Х.), хотя тема Страстей присутствует и в 1-х, воскресных, канонах (напр., 1-го гласа: Оумерщвлѣннѣ подлѣзъ еси мене ради (тропарь 1-й песни), вознесъ мѹ еси расплѣтѣмъ (тропарь 3-й песни) и т. д.). Мн. воскресные песнопения открываются с прославления Страстей и завершаются прославлением Воскресения Господа. В период между Антипасхой и Вознесением Господним, когда в седмичные дни соединяются воскресные и седмичные последования Октоиха, по средам и пятницам воскресные песнопения исполняются не до, а после седмичных (к-рые в эти 2 дня посвящены Кресту); как объясняет Цветная Триодь, крестные песнопения поются прежде воскресных, занѣже гдѣ нашъ перѣвѣ распаса, посѣмъ же воскресѣ изъ мѣртвыхъ. В пасхальных текстах тема страданий и смерти Господа присутствует, но не так заострена: Вчера спогрѣвохса тебѣ хрѣте (тропарь 3-й песни канона), Бже мѹи, живѣе же и нежѣртвенное заколеннѣ (тропарь 6-й песни канона).

В песнопениях делается акцент на вселенском характере Страстей: Тварь въ стртѣ твоѣй изменѣшася, зрѣщи тѹ въ нищѣти ѡбразѣ ѡ беззаконнѣхъ порѣгѣма (тропарь 3-й песни воскресного канона 2-го гласа), Бга распнѣма плотнѹ зрѣщи тварь растаиваше страхомъ (тропарь 3-й песни воскресного канона 6-го гласа) и Воскресения: Ныгѣ всѹ исполнишася свѣта, нѣбо же и земля и пренспѣднѣма (тропарь 3-й песни канона Пасхи), Днѣсь всѹма тварь веселитса и радѣтса, какъ хрѣтѣе воскресѣ (припевы на 9-й песни канона Пасхи). Кроме Креста и Воскресения, воскресные песнопения затрагивают темы, так или иначе связанные с тайной домостроительства Божия — Воплощения Бога Слова (Бжественнымъ и безначальнымъ естествомъ прѣбътъ сый, сложилса еси прѣптѣмъ плотнѣ (тропарь 9-й песни воскресного канона 8-го гласа), Тебѣ воплощѣннагоса сѣса хрѣта, и нѣсъ не разлѣчѣшася (воскресная стихира на стиховне 5-го гласа); связь между Воплощением и В. И. Х. проявляется также в богородичных песнопениях в воскресных последованиях), Его самообнищания в восприятии человеческого естества (Славное истощаннѣ, вжѣстvenное богатство твоѣа нищѣты, хрѣте (тропарь 7-й песни воскресного канона 8-го гласа)), Вознесения и др.

Важнейшая тема воскресных песнопений — раскрытие значения В. И. Х. как победы над адом и смертью: Отверзшася

тевѣ, гди, страхомъ врата смертнаа, вратни-
цы же адвы видѣвши тѣ, оубошася (3-я
стихира восточна на вечерне 2-го гласа);
Смертїю смерть разорена лежить ожааннаа без
дыханїа (2-й тропарь 3-й песни воскрес-
ного канона 6-го гласа); как основания
для спасения верных: Оверзл еси намъ
древнїй рай, и воскрес из мертвыхъ, избавилъ
еси ѿ тлѣнїа животъ нашъ (ипакои 6-го
гласа) и всего мира: Днесь спсѣнїе мїръ
высть, поэмъ воскршемъ из гроба (1-й вос-
кресный тропарь по великом славосло-
вию); как начала новой жизни: Смертїи
празднемъ оумеривленїе, адово разрышенїе,
иногъ житїа вѣчнагъ начало (тропарь 7-й
песни канона Пасхи); как прообразова-
ния всеобщего Воскресения в конце вре-
мен: ѡакъ воистинѣ сѣеннаа и всепраздствен-
наа сїдъ спасительнаа ноцѣ, и свѣтозарнаа,
свѣтоснагъ днѣ востанїа сѣни провозвѣст-
ница (тропарь 7-й песни канона Пасхи).

Историческое описание событий, свя-
занных с В. И. Х., нашло отражение в
воскресных песнопениях, напр.: Камени
запечатанъ ѿ їудей, и воиньмъ стрегѣщимъ
пречтоѣ тѣло твое (отпустительный тропарь
1-го гласа); Гробъ твой, спсе, воини
стрегѣще, мертвиѣ ѿ властанїа ѡавлашгвса
аггла выша (седален воскресен 1-го гла-
са). В ряде песнопений упоминается об
апостолах как о непосредственных участ-
никах событий тех дней, об их состоя-
нии и действиях до и после В. И. Х., об
их проповеди по всему миру: Тварь же
оубрается аплы проповѣдающимъ востанїе
(тропарь 7-й песни крестовоскресного
канона 8-го гласа); о женах-мироноси-
цах вместе с апостолами: Оученикѣвъ тво-
ихъ ликъ съ мироносцами женами радѣтсѣ
согласнѣ (седален воскресен 2-го гласа
или отдельно: Возлѣаша мїра со слезами на
гробъ твой жены, и исполнїшася радости оустѣ
ихъ, внигда глаголати: воскресъ гдѣ (стихира
восточна на хвалитех 2-го гласа); о пра-
ведных Иосифе и Никодиме: Блговѣра-
ный іосифъ съ древа снѣмъ пречтоѣ твое тѣло
(седален воскресен 2-го гласа). О по-
пытке первосвященников и книжников
утанть В. И. Х. (Мф 28. 11–15) претсѣ
в восточне на вечерне 5-го гласа: Иже ѿ
кѣстодїи надѣни вывахъ ѿ беззаконникъ.
Нек-рые песнопения построены в фор-
ме диалогов или монологов участников
событїи: Предварившымъ оутро ѡже ѿ марїи
и вбрѣтшымъ камень ѿвалѣнъ ѿ гроба слыша.
хъ ѿ аггла: Во свѣтѣ приносѣщемъ сѣцаго съ
мертвыми что ищете ѡакъ человекъ; Видите
гробныа пелены; Тецѣтѣ, и мїръ проповѣдите,
ѡакъ воста гдѣ (ипакои Пасхи).

Пересказ евангельских повествован-
ний о В. И. Х. составляет основное со-
держание евангельских стихир и экс-
постилариев. Часто он переходит в
истолкование, напр. в 6-м экспостилари-
и: Показѣа, ѡакъ человекъ еси спсе или в
молитвенном обращении и прославлен-
нии Спасителя. В нек-рых звучит при-
зыв к созерцательному сопереживанию
евангельских событий, как, напр., в 1-м
экспостиларию: Го оучники въздемъ на
горъ галлѣйскїю.

В воскресных песнопениях вспоми-
наются ветхозаветные прообразы: даро-
вание воды и пищи евр. народу в пу-
стыне (что противопоставляется желчи,
к-рую Спаситель вкусил на Кресте):
Желчь оубо иже из камене медъ ссавшїи, въ
пѣстыни чѣдоудѣствовавшемъ тебѣ принесѣ-
ша хртѣ (тропарь 3-й песни воскресного
канона 5-го гласа); принесение в жерт-
ву пасхального агнца (прообразованше-
го Христа): ѡакъ единолѣтнїй агнецъ, блгос-
ловѣнный намъ вѣнецъ хртѣсъ, болю за всѣхъ
закланъ высть, пасха чистительнаа (тропарь
4-й песни канона Пасхи) и др.; ветхий
Адам противопоставляется Христу —
Второму Адаму, напр.: Единѣмъ оубв
члвкомъ, первымъ адамомъ древле въ мїръ
внїде смѣртъ, и единѣмъ воскреснїе спомъ вжї-
намъ ѡависа (тропарь 6-й песни воскрес-
ного канона 2-го гласа).

Воскресные песнопения не лишены и
покаянного содержания, напр.: Воскрнїе
твое, хртѣ спсе, агган поуть на нѣсѣхъ, и насъ
на землїи сподѣн чїстымъ сердцемъ тебѣ сла-
вити (воскресная стиховная стихира
6-го гласа). Намъ славающимъ твоѣ триднев-
ное востанїе, дарѣи ѡчищенїе грѣхѣвъ (ал-
фавитная стихира 5-го гласа); то же и
в пасхальном последовании: Очїстїмъ
чѣвствїа, и оузримъ непристрпнымъ свѣтомъ
воскрнїа хртѣа властающася (тропарь 1-й
песни канона Пасхи).

Ирмос (именуемый в наст. время не-
правильно 1-м тропарем) воскресных
тропарей на блаженнах посвящен теме
покаяния и прощения разбойника, рас-
пятого одесную Спасителя, что обуслов-
лено начальной фразой: Во црѣви твоѣмъ...
(слова разбойника — Лк 23. 42), постав-
ленной перед стихами заповедей бла-
женств. Тропари на блаженнах посвяще-
ны Распятию и Воскресению, особобо-
ждению Адама, женам-мироносицам и
апостолам; иногда и в них присутствует
тема разбойников, распятых вместе со
Христом (напр., во 2-м тропаре 1-го гла-
са: Благовсловаю и воскресїе со адамомъ и раз-
бойникомъ; в 5-м тропаре 5-го гласа: Рас-
пеншъ ти съ хртѣ, посредѣ двою ѡсѣжденноу
развѣйникѣ).

Нек-рые из песнопений воскресных
служб стали мелодико-ритмическими
образцами-самоподобными для состав-
ления др. песнопений: 1-я стихира на
хвалитех 8-го гласа Гди, аще и сѣдїлицѣ
предстѣлѣ еси, 3-я стихира на хвалитех
6-го гласа Тридневенъ воскресъ еси хртѣ ѿ грѣ-
ва, 1-й седален по 1-м стихословни
1-го гласа Гробъ твой спсе и др.

О В. И. Х. часто говорится и в евхо-
логических текстах, особенно в текстах
Божественной литургии: все анафоры
так или иначе упоминают Страсти и
Воскресение Господа (напр., в анафоре
литургии свт. Иоанна Златоуста: Поми-
нающе оубв... крѣтъ, гробъ, тридневное воскресїе);
согласно принятому в наст. время в
правосл. Церкви чину, сразу после При-
чащения священнослужители читают
неск. песнопений пасхального последо-
вания («Воскресение Христово видев-

ше»; ирмос и тропарь 9-й песни канона),
исповедуя этим, что сподобились при-
общиться к Телу и Крови Воскресшего
Спасителя.

А. А. Лукаевич

Иконография. отличается длитель-
ной по сравнению с др. праздничными
иконами историей формирования. Осо-
бенностью ее развития является то, что
ее лит. основа, сложившаяся в ранний
период, не претерпела существенных из-
менений, а изображение на протяжении
III–XVII вв. видоизменялось. Тексты
Свящ. Писания, святоотеческие творе-
ния, гимнография, а также апокрифы,
лежащие в основе изображения В. И. Х.,
развивали одну и ту же тему победы вос-
кресшего Христа над адом и смертью.
Однако создание иконографии таин-
ственного события, очевидцев к-рого на
земле не было, представляло сложную
задачу. В связи с тем что в Евангелиях
нет описания В. И. Х., в раннехрист. ис-
кусстве оно изображалось символичес-
ки через прообразы, содержащиеся в ВЗ,
напр. в знаменїях прор. Ионы (Мф 12.
40; 16. 4). Многочисленные композиции
на эту тему известны с III в. Они сохрани-
лись в росписях катакомб III–IV вв.
(Присциллы, Петра и Марцеллина, Пре-
текстата, Майского кладбища, Джор-
дани), в мозаиках собора св. Феодора



Сошествие во ад.

Миниатура из Хлудовской Псалтири.
Сер. IX в. (ГИМ. Греч. 129. Л. 63 об.)

в Аквилее (IV в.), на рельефах саркофа-
гов. Подобная композиция встречается
и в искусстве более позднего времени.
Так, на миниатюре Хлудовской Псал-
тири (ГИМ. Греч. 129. Л. 157, сер. IX в.)
изображение Ионы во чреве кита ил-
люстрирует текст: «Из чрева адова
воплъ мой, услышал еси глас мой».

В ранневизант. искусстве стремление
к преодолению символизма привело к



развитию исторической композиции, в к-рой соединились иллюстрация евангельского повествования и изображение гробницы Спасителя в виде креста или храма, построенного имп. Константином Великим на месте В. И. Х. На рельефе саркофага IV в. (Латеранский музей, Рим) представлены 2 воина по сторонам креста, увенчанного лавровым венком с монограммой Христа, один из воинов спит, опираясь на щит; обрамлением сцены служат деревья, их кроны смыкаются, наподобие арки. Это изображение указывает на место действия — оливковый сад, где находится гробница. На створках диптиха (V в., собор в Милане (Дуомо)), рельефы к-рого посвящены Страстным событиям от «Омовения ног» до «Уверения Фомы», В. И. Х. представлено в 3 сценах: спящие воины у храма-ротонды Воскресения Христова, явление ангела женам-мироносицам и явление Христа Мариям. 2 последние сцены становятся самыми распространенными изображениями В. И. Х. в V–VI вв. На резной пластине (420 г., Британский музей) — жены и воины у храма с раскрытой дверью; на окладе Евангелия (V в., собор в Милане (Дуомо)) — стоящие ангел и жена перед открытой гробницей в виде античного храма на высоком подножии; на пластине (V в., Музей Кастелло, Милан) — жены принадлежат к ангелу, сидящему на камне около храма с приоткрытой дверью; на пластине (V в., Баварский национальный музей, Мюнхен) в верхней части композиции над женами изображен юный Христос, восходящий на гору, держась за Божественную десницу; на миниатюре из Евангелия Раввулы (Laurent. Plut. I. 56, 586 г.) — явление ангела женам-мироносицам и явление Христа Мариям, в верхней части листа изображено «Распятие»; на крышке реликвария (VI в., Музей Ватикана) — явление ангела женам на фоне ротонды с распахнутыми дверцами, подобными царским вратам алтаря, с престолом, покрытым индитией; на ампуле Монцы (VI в., сокровищница собора св. Иоанна Предтечи в Монце, Италия), как и на миниатюре Евангелия Раввулы, — композиция «Явление ангела женам-мироносицам» соединена с «Распятием». Эти сцены, как эпизоды Страстных событий, продолжают существовать в искусстве параллельно с развивающейся иконографией В. И. Х. (фрески Спасского собора Мирожского мон-ря, сер. XII в.; ц. Вознесения в Милешеве (Сербия), 20-е гг. XIII в.; икона праздничного ряда Троицкого собора Троице-Сергиевой лавры, 1425–1427). В композициях соседствуют иллюстрации к евангельскому тексту, повествующему о явлении ангела, и изображения реалий иерусалимского храма Воскресения Христова. Так, на фреске собора Рождества Богородицы псковского Снетогорского мон-ря (1313) представлена кувуклия



Явление Христа женам-мироносицам. Миниатюра из Трапезундского Евангелия. 2-я пол. X в. (РНБ. Греч. 21+21А. Л. 10 об.)

над гробом Господним с подвешенными лампадами.

Сцена явления Христа женам-мироносицам, получившая в посл. самостоятельное значение в миниатюрах и на иконах (напр., миниатюра из Трапезундского Евангелия (РНБ. Греч. 21+21 А. Л. 10 об., 2-я пол. X в.), икона XVII в. из ц. прор. Илии в Ярославле (ЯХМ)), встречается в росписях вместе с композицией «Сошествие во ад» (фреска Софийского собора в Киеве, XI в.), а также в Страстных циклах (фреска ц. вмч. Феодора Стратилата на Ручью в Новгороде, 80-е гг. XIV в.).

Иконография исторического типа не могла отразить богословское содержание В. И. Х., к-рое мыслилось как победа Христа над адом и смертью, начиная с Посланий ап. Петра (1 Пет 3. 18–19). Новое иконографическое решение, направленное на раскрытие этой темы, отражает композиция «Сошествие во ад» с надписью: «h anastasis», известная по миниатюрам из Псалтирей. Ранние примеры — миниатюры из Хлудовской Псалтири, в к-рых неск. раз встречается сцена, изображающая Христа, попирающего поверженного великана в виде Силена, из чрева или из уст Силена Спаситель за руку выводит Адама и Еву (иллюстрации к Пс 67. 2 («Да воскреснет Бог» — Л. 63), 7 («Бог всеялет единомысленные в дом, изводя окованные» — Л. 63 об.), 81. 8 («Воскресни, Боже, суди земли» — Л. 82 об.)). Христос окружен ореолом славы, ад изображен в виде античной персонификации, что отражает не только широко распространенную в христ. иконографии традицию (персонификации Иордана, моря, земли, пустыни и т. д.), но и отношение к аду как к оживленному персонажу, звучащее в повествовательных, в гимнографических и в святоотеческих текстах.

Иконография «Сошествия во ад» как образ В. И. Х. получила сложившуюся форму к X в. Наиболее ранние примеры известны по миниатюрам из Евангелия от Иоанна, читающегося на Пасху (напр., Iver. Cod. 1; РНБ. Греч. 21+21А.

21). Спаситель, окруженный сиянием славы, с крестом в левой руке, сходит в темную пещеру ада и выводит Адама и Еву из гробов в виде саркофагов. По сторонам изображены ветхозаветные праведники, на первом плане — прор. Давид и царь Соломон. В пещере ада лежат сорванные с петель двери, запоры, железные веревки. Рядом с Христом изображается указывающий на Него св. Иоанн Предтеча со свитком в руке, к-рый «благовестил сущим в аде Бога, являющегося плотию» (тропарь 2-го гласа).

В. И. Х. — обязательный элемент программы храмовой декорации («Сошествие во ад» в кафоликоне мон-ря Осиео Лукас в Фокиде (Греция), 30-е гг. XI в., — Христос с крестом в левой руке стоит на сорванных дверях, выводит Адама, по сторонам — праведники в саркофагах, на первом плане — прор. Давид и царь Соломон; кафоликоне мон-ря Неа-Мони на о-ве Хиос, 1042–1056, — рядом со Христом — св. Иоанн Предтеча со свитком; ц. Успения Богородицы в Дафни, ок. 1100; Санта-Мария Ассунта в Торчелло, ок. 1130, — под композицией «Сошествие во ад» изображен «Страшный Суд»). Иконографическая схема почти без изменений повторяется на иконах (2 эпистилия XI и XII вв., складень, XII в., из мон-ря вмц. Екатерины на Синае; икона «Двенадцать праздников», XII в., ГЭ, — Спаситель представлен в центре с разведенными в стороны руками, как бы показывая язвы от гвоздей, по сторонам — Адам и Ева).

В палеологовскую эпоху иконография В. И. Х. претерпевает некие изменения: вводится большое число персонажей, в гробах изображаются воскресающие люди в сафанах, композиция приобретает более порывистый и динамичный характер (напр., ц. Св. Троицы мон-ря Сопочани (Сербия), ок. 1265). В мон-ре Хора (Кахрие-джами) в К-поле (1316–1321) В. И. Х. помещено в конхе аспиды пареклеснона: Христос, стоящий на сорванных дверях ада, в миндалевидном сияющем ореоле, обеими руками держит Адама и Еву, изображенных восставшими из саркофагов; справа за Евой стоит Авель с пастушьим посохом, слева за Адамом — цари и пророки. Этот иконографический извод получил широкое распространение в XIV–XVI вв., в т. ч. в рус. памятниках, напр. в росписи ц. вмч. Феодора Стратилата на Ручью в Новгороде (над Христом ангелы держат крест, увенчанный лавровым венком — знак победы над смертью), на псковских иконах (XIV в., ГРМ; XV в., ПИАМ; XVI в., ГТГ; XVI в., ГРМ). Последние имеют ряд особенностей: Христос изображается в красных одеждах, наружное кольцо мандорлы заполнено серафимами и херувимами; в пещере ангелы связывают сатану; сорванные с петель двери ада изображены вертикально стоящими внизу, а сверху над ними, под мандорлой, — раскрытые две-



ри раю, куда устремлены взоры праведников; по наружному краю пещеры идет стена с башнями; над ореолом — ангелы.

Лит. основой композиции «Сошествие во ад» являются апокрифические тексты, наиболее полное отражение в иконографии получили «Евангелие Никодима» и «Слово Евсевия о сошествии во ад св. Иоанна Предтечи». «Евангелие Никодима» составлено от лица воскресших сыновей прав. Симеона Богоприимца, к-рые, как и все ветхозаветные праведники, находились в аду и были свидетелями предшествовавших событий и самого сошествия во ад Спасителя. Ад в этом повествовании действует как персонаж, разговаривающий с сатаной. Воскрешение прав. Лазаря встревожило ад, опасавшийся, что Христос разрушит его темницы. Ад укрепил железными верями свои двери, но сошедший туда Спаситель сорвал двери, сокрушил все запоры и осветил темные от века пространства. Перечисляя пророков и праведников, бывших в аду, автор рассказывает и о том, что происходило в

ангелы со светильниками, с названиями добродетелей и с копьями, к-рыми они поражают демонов в пещере ада; над демонами написаны названия пороков, побеждаемых соответствующими добродетелями; над ореолом — ангелы с крестом, в пещере — ангелы связывают сатану. Т. о., В. И. Х. изображается как победа над смертью и ее причиной — грехом. Эта композиция повторяется в ряде икон XIV–XVI вв. (кон. XIV в., из Коломны, ГТГ; письма Дионисия, 1502, из Ферапонтова мон-ря, ГРМ; XVI в., ГИМ).

В XVII в. получает распространение усложненная иконография В. И. Х., где помимо «Сошествия во ад» изображается «Восстание Христа от гроба» и ряд сцен от Страстных сюжетов до Вознесения. Как и в ранневизант. памятниках, в этих композициях на первый план выходит историческое повествование. Христос, окруженный ореолом славы, изображается дважды: над открытым гробом с пеленами и сходящим в ад. На иконе «Воскресение — Сошествие во ад» (40-е гг. XVII в., ЯХМ) слева от Христа, стоящего над гробом, вниз к вратам ада устремляется сонм ангелов; из ада выходит множество людей, среди к-рых Ева, Христос, держа одной рукой Адама, другой указывает вверх на райские врата; праведники с развернутыми свитками в руках движутся к райским чертогам вслед за крылатым св. Иоанном Предтечей; в раю — благодарный разбойник перед пророками Енохом и Илией; вокруг размещены сцены: «Распятие», «Положение во гроб», «Явление ангела женам», «Явление Христа Мариям», «Петр у пещеры гроба», «Встреча в Эммаусе», «Уверение Фомы», «Явление на море Тивериадском», «Вознесение».

В дальнейшем иконография «Сошествие во ад» вытесняется композицией «Восстание Христа от гроба». Следуя западноевроп. гравюрным и живописным образцам, художники изображают обнаженного Христа в препоясании, с флагом в руке, парящего над гробом в окружении облачного сияния (напр.: икона XVII в., ц. Покрова в Филях, ЦМиАР; икона «Благовещение с клеймами», XVIII в., ЯХМ; икона XVIII в., Иркутский художественный музей). Лит.: LCI. Bd. 1. Sp. 201–220; Bd. 2. Sp. 322–331; Покровский Н. В. Евангелие в памятниках иконографии. М., 2001^р. С. 482–519.

Н. В. Квливидзе

ВОСКРЕСЕНИЕ МЕРТВЫХ [греч. ἀνάστασις (τῶν) νεκρῶν], возобновление жизни в теле после смерти.

Идея В. м. в древнем мире.

Нек-рые мифы и религ. практики различных древних культур содержат идею возобновления телесной жизни после смерти. К ним относят прежде всего т. н. мифы об умираю-

щих и воскресающих богах, такие как древнеегип. миф об Осирисе и сходные с ним мифы о смерти и пробуждении к новой жизни Адониса, Аттиса, Диониса, Ваала, Думузи и др. Мифология всех этих божеств содержит общий сюжет, согласно к-рому они утрачивают на время свое божественное достоинство, претерпевают смерть в борьбе с силами зла, либо от руки разгневанной на них богини-матери, либо их божественной партнерши. Затем усилиями к.-л. их божественного родственника, нашедшего и оживившего их тело, они вновь возвращаются к жизни, побеждают противника и восстанавливают свой прежний статус. Содержание этих мифов, как правило, находило отражение в совершаемых периодически празднествах в честь божеств — их главных героев. Известия о такого рода традициях были всесторонне проанализированы Дж. Фрэзером, интерпретировавшим их как земледельческие культы плодородия, в основе к-рых лежит сельскохозяйственный (растительный) цикл. Однако в наст. время такого рода обобщения признаются в целом проблематичными прежде всего по причине отрывочности имеющихся источников, что, в частности, не позволяет в ряде случаев точно установить периодичность повторения этих празднеств.

Вера в победу над смертью, одержанную божеством, как правило, не имела последствий для представлений о посмертной судьбе отдельного человека. Исключением является миф об Осирисе, судьба к-рого была для египтян основанием надежды на собственное воскресение (Бадж. 1996. С. 49–50; он же. 1997. С. 39–40). Однако ввиду отсутствия в древнеегип. текстах указаний на к.-л. эсхатологию и сложности, связанные с интерпретацией отраженных в них антропологических представлений, остается неясным, рассматривалось ли «воскресение» бога и связываемое с ним В. м. как возвращение в мир живых или же только как продолжение бытия в мире мертвых. «Воскреснув», Осирис не возвращается на землю, но становится владыкой загробного мира, также душа и дух праведного после его смерти «покидают тело и живут с блаженными и богами на небесах, но физическое тело в действительности не оживает и никогда не покидает



Воскресение. Сошествие во ад. Икона из Воскресенского собора в кремле в Коломне. Кон. XIV в. (ГТГ)

раю во время Воскресения Христа, о том, как Он вручил крест разбойнику, о разговоре с Ним пророков Еноха и Илии. В «Слове Евсевия о сошествии во ад св. Иоанна Предтечи» рассказывается о проповеди, к-рую св. Иоанн Креститель принес в мрачные обители, о неприятии этой проповеди грешниками и о радости праведников. Диалоги св. Иоанна Предтечи с пророками находят отражение в надписях на свитках в руках пророков (напр., на иконе XIV в., НГОМЗ).

В кон. XIV в. иконография В. И. Х., основанная на апокрифических повествованиях, обогащается мотивами, почерпнутыми из аскетической лит-ры, количество персонажей увеличивается. В ореоле вокруг Христа изображаются



гробницу» (Бадж. 1996. С. 120). В. м. в древнеегип. текстах мыслится как обретение душой человека (точнее, душой его духа — древнеегип. «кху») нового духовного тела (саху), к-рое отличалось от тела земного (кхат). При этом правильное погребение и сохранение кхат с совершением всех необходимых молитв и ритуалов обеспечивало развитие и существование саху. Вскоре после смерти каждого ожидает суд богов, после к-рого оправданный обретает счастье и блаженство в царстве Осириса, а признанный виновным немедленно отдается на съедение Пожирательнице мертвых — чудовищу Амаат. По мнению нек-рых исследователей (Бадж. 1997. С. 41–45), оснований для предположения о вере египтян во всеобщее В. м. доступные древнеегип. тексты не дают.

По ведическим верованиям, умерший, погребенный с соблюдением всех необходимых ритуалов, приобретает новое, прославленное тело (Ригведа X 15. 14); земное тело и его психические функции распадаются на первоначальные элементы (Ригведа X 16. 3). При этом, поскольку инд. верования не знают ни конца мира, ни всеобщего В. м., собрание и восстановление каждого отдельного человека, совершаемое на небесах, начинается сразу после его смерти. Носителем индивидуальности в это время является др. «Я» умершего, его сущность, форма или личность. Небесное тело в отличие от земного обладает полной свободой от всякого рода грехов и ошибок. По одним представлениям останки умершего после сожжения соединяются с этим прославленным небесным телом, по другим — небесное тело никак не связано с земным.

В Др. Китае преодоление смерти стало центральной идеей *даосизма*, в рамках к-рого была разработана подробная доктрина бессмертия. Согласно этому учению, продление жизни в теле возможно через единение человека с дао — онтологической первоосновой бытия и закономерностью всего сущего. Бессмертия может достигнуть тот, кто, поставив перед собой эту задачу, следует системе предписаний, включающей строгую регламентацию питания и половых отношений, дыхательную и физическую гимнастику, нравственный кодекс и практику созерцания. Согласно даосскому учению, в человеке, последователь-

но и правильно выполняющем все необходимые предписания, развивается «бессмертный зародыш» (*сянь тай*), несущий в себе основу вечной жизни. В средневек. даосских трактатах качество «зародыша» обуславливает градацию бессмертных на 3 ранга: «небесные бессмертные» (*тянь сянь*) — вознесшиеся на небо в качестве богоподобных существ; «земные бессмертные» (*ди сянь*) — живущие в особых местах на земле; «бессмертные, освободившиеся от трупа» (*ши цзе сянь*), — те, кто воскресли после смерти (ср.: *Торчинов*. С. 65–83).

Свидетельства о вере древних иранцев в В. м. содержатся в текстах *Авесты* (Яшт 19. 11), эпосе *Бундахиши* (30) и апокалипсисе *Затспрам* (34). Согласно *Бундахиши*, все мертвые — и праведные и грешные — в конце времен будут воскрешены прор. *Саошьянтом* (Сошьянсом) и его помощниками: сначала первочеловек Гайомард и первопара Машья и Машьяне, затем все остальные. Процесс воскрешения должен занять 57 лет. На вопрос *Зороастра* об участии в В. м. тех, чьи тела «унес ветер и увлекла вода», Ахура Mazda (верховное божество зороастризма) отвечает, что разложившиеся тела легче восстановить, чем вновь создать из ничего. Воскресшие сохраняют свой прижизненный облик, так что смогут быть узнаны своими родными и близкими. Они получают изготовленный Саошьянтом и его помощниками напиток бессмертия и станут «бессмертны навсегда и навечно». За В. м. последует суд и распределение всем людям наград или возмездия «в соответствии с их делами». Близость учения о В. м., заключенного в зороастрийских текстах, к библейскому дает основание нек-рым исследователям предполагать его влияние на формирование эсхатологии иудаизма, христианства и ислама (*Бойс*. Зороастрийцы. С. 40).

В исламском учении «день воскресения» (*yawm al-qiyama*) должен непосредственно предшествовать Страшному Суду (Сура 23. 16), после к-рого праведники попадут в рай, а грешники — в ад. Вера в телесное В. м. признается одним из критериев правоверности.

Лит.: *Brückner M.* Der sterbende und auferstehende Gottheiland. Tüb., 1908; *Baudissin W. G.* Adonis und Esmun: Eine Untersuch. z. Geschichte d. Glaubens an Auferstehungsgötter u.

an Heilgötter. Lpz., 1911; *Kees H.* Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Lpz., 1926; *Noetscher F.* Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglaube. Würzburg, 1928; *Thausing G.* Der Auferstehungsgedanke in ägyptischen religiösen Texten. Lpz., 1943; *idem.* Betrachtungen zur altägyptischen Auferstehung // *Kairos*. 1965. Bd. 7. S. 187–194; *Edsman C. M.* The Body and Eternal Life. Stockholm, 1946; *Cumont F.* The Oriental Religions in Roman Paganism. N. Y., 1956; *Schmidt W. H.* Baals Tod und Auferstehung // *ZRG*. 1963. Bd. 5. S. 1–13; *König F.* Der Glaube an die Auferstehung der Toten in den Gathas // *FS V. Christian. W.*, 1965. S. 69–73; *Pötscher W.* Die Auferstehung in der klassischen Antike // *Kairos*. 1965. Bd. 7. S. 208–215; *Mayer R.* Der Auferstehungsglaube in der iranischen Religion // *Ibid.* S. 194–207; *Otto E.* Osiris und Amun: Kult und heilige Stätten. Münch., 1966; *Липинская Я., Марциняк М.* Мифология Древнего Египта: Пер. с польск. М., 1983; *Фрэзер Д. Д.* Золотая ветвь: Исслед. магии и религии: Пер. с англ. М., 1983; *Бойс М.* Зороастрийцы: Верования и обычаи: Пер. с англ. СПб., 1994; *Бадж Э. У.* Египетская религия. Египетская магия: Пер. с англ. М., 1996; *он же.* Путешествие души в царстве мертвых: Египетская Книга мертвых. М., 1997; *Рак И. В.* Мифы древнего и раннесредневек. Ирана. СПб., 1998; *Торчинов Е. А.* Даосизм: Опыт ист.-религ. описания. СПб., 1998; *Васильев Л. С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 2001; *Клемен К.* Жизнь мертвых в религиях человечества / Пер. с нем. А. Е. Махова. М., 2002.

Э. П. Б.

В. м. в Ветхом Завете. Ветхозаветная идея В. м. базируется на том, что единственным владыкой жизни и смерти является Бог. Он «умерщвляет и оживляет, низводит в преисподнюю и возводит» (1 Цар 2. 6; ср.: Втор 32. 39); Он «избавляет от могилы» (Пс 102. 4). Благодаря Ему человек может избежать ада и тления (Пс 15. 10). Окружающий мир также находится в Его власти. Мифы об умирающих и воскресающих богах, к-рые натуральные культы Др. Востока создавали на основании наблюдений за весенним возрождением жизни, были чужды израильскому народу. Для него возрождение природы, происходит ли оно весной или в момент всеобщего В. м. (Пс 103. 29–30), совершается под воздействием животворящего Духа Божия. Яхве может возвратить к жизни целый народ, осознавший свою неверность Богу, приведшую его к духовному разложению (Ос 6. 1–2), что как раз и происходит после вавилонского плена, когда плененный Израиль возвращается к жизни, подобно иссохшим костям, воскресшим «по слову Господню» (Иез 37. 1–14). Владыка жизни воздвигнет из праха Иерусалим (Ис 52. 1–2), оживит «мертвецов», к-рых



«извергнет» земля, воскресит «мертвые тела» (Ис 26. 19–20). Эти метафорические образы, обращенные прежде всего к истории израильского народа, вместе с тем имеют и эсхатологическую перспективу. В них выражена абсолютная уверенность в победе над смертью, «последним врагом» человечества (1 Кор 15. 26): «От власти ада Я искуплю их, от смерти избавлю их. Смерть! Где твоё жало? Ад! Где твоя победа?» (Ос 13. 14).

Наряду с пророчествами о В. м., подразумевающими весь народ Божий, ветхозаветное откровение содержит пророчества и об индивидуальном воскресении. В этой связи особый интерес представляет библейское повествование об «отроке Яхве», в к-ром ветхозаветное предание усматривало образ праведника, страдавшего, подобно Иову, незаслуженно, умершего и погребенного

интерпретированы как пророчество о В. м.

Прор. Даниил возвещает не только о пробуждении от сна смерти, но и о воздаянии праведникам и грешникам. «Многие из спящих в прахе земли,— описывает он свое откровение,— пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление» (Дан 12. 2). Мученичество, порожденное гонением со стороны царя Антиоха IV Епифана, обнаруживает, что вера в В. м. живет в среде простого народа. 7 братьев вместе со своей матерью мужественно идут на смерть за «отеческие законы», имея непоколебимую уверенность в том, что «Царь мира воскресит (их.— М. И.)... для жизни вечной» (2 Макк 7; 9. 11, 22). Для мучителей же «не будет воскресения в жизнь» (2 Макк 7. 14), т. е. не воскресения вообще, а «воскресения жизни», вместо к-рого их ожидает «воскресение осуждения» (Ин 5. 29). По мнению нек-рых библейских комментаторов (блж.

Прор. Илия
воскрешает сына вдовы.
Роспись Дома собраний
в Дюра-Европос. Ок. 250 г.

Иероним Стридонский, свт. Епифаний Кипрский, веру в В. м. выражает прав. Иов (19. 25–26), однако свт. Иоанн Златоуст выражает др. мнение (ср.: Ioan. Chrysost. In Ep. 1 ad Cor. 38. 3).

В скрытом виде идея В. м. содержится и в др. местах ветхозаветного Писания. На это указывал Иисус Христос, обличавший саддукеев: «А о воскресении мертвых не читали ли вы реченного вам Богом: «Я Бог Авраама, и Бог Исаака, и Бог Иакова? Бог не есть Бог мертвых, но живых» (Мф 22. 31–32; Мк 12. 26–27); ап. Павел, отмечавший силу веры Авраама: «Верую Авраам, будучи искушаем, принес в жертву Исаака... ибо он думал, что Бог силен и из мертвых воскресить, почему и получил его в предзнаменование» (Евр 11. 17–19); ап. Петр, усмотревший в Пс 15. 10 указание на воскресение Иисуса Христа (Деян 2. 27–31).

Святоотеческая экзегеза находит в ВЗ прообразы буд. В. м.: в спасении Ноя в ковчеге (Быт 7. 23), в избавлении израильтян от преследова-

ний фараона при переходе через Чермное м. (Исх 14), в спасении прор. Ионы от кита, во чреве к-рого пророк пробыл «три дня и три ночи» (Иона 2. 1–11), в чудесном избавлении 3 иудейских мужей, брошенных Навуходоносором «в печь, раскаленную огнем» (Дан 3. 12–28), во взятии прор. Илии на небо (4 Цар 2. 11) и др.

Наряду с идеей всеобщего В. м. и его прообразами в ветхозаветном откровении описываются случаи индивидуального воскресения умерших: прор. Илией сына вдовы из г. Сарепты (3 Цар 17. 19–23), прор. Елисеем сына жительницы г. Сонама (4 Цар 4. 32–37) и мертвеца, тело к-рого при неожиданном приближении враждебных моавитян было брошено погребавшими в пещере, где был похоронен прор. Елисей (4 Цар 13. 20–21).

В слав. переводе Свящ. Писания глагол «воскреснуть» в выражениях: «Сего ради не воскреснут нечестивые на суд, ниже грешницы в совет праведных» (Пс 1. 5); «Да воскреснет Бог, и расточатся врази Его» (Пс 67. 2); «Воскресни, Боже, суди земли, яко Ты наследилши во всех языцех» (Пс 81. 8) — употреблен некорректно. Во всех этих случаях глагол был использован при переводе древнегреч. ἀνίστημι, с помощью к-рого в свою очередь 70 толковников перевели древнеевр. עָרַף (вставать, устоять). Такое использование не следует считать правильным, т. к. для описания телесного возвращения к жизни после смерти в древнеевр. и древнегреч. языках, не имеющих в отличие от слав. языка специального глагола «воскреснуть», глаголов ἀνίστημι и עָרַף недостаточно. При них в таких случаях должны находиться пояснительные слова: «из мертвых», «от гроба», «из шеола» и т. п., к-рых нет в Пс 1. 5; 67. 2; 81. 8. Последствия такого перевода оказались двоякими. В одном случае (Пс 1. 5) была внесена ошибка в библейское учение о В. м., согласно к-рому воскреснут и предстанут на суд все: и праведные, и «нечестивые». В 2 др. случаях (Пс 67. 2; 81. 8) слав. переводчики приписали иудеям несвойственное им представление о воскресении Бога (точнее, Богочеловека), придав обобщенным псалмам мессиянский смысл. Однако, несмотря на допущенную неточность, слав. перевод указанных стихов не только сохранился



«со злодеями», однако в посл. вернувшегося к жизни и ставшего «ходатаем» «за преступников» (Ис 53). Этот образ имел пропедевтическое значение. С его помощью народ Божий постепенно приходил к идее жертвенных страданий, к-рые могли носить искупительный характер. В новозаветном предании «отрок Яхве» всегда ассоциируется с Мессией, страданию, смерти и возвращению к жизни Которого уделяется большое внимание в Книге пророка Исаии. В масоретском тексте книги нет прямого упоминания о воскресении. Однако, согласно кумран. версии, слова пророка «на подвиг души Своей Он будет смотреть с довольством» (Ис 53. 11), относящиеся к «отроку Яхве», могут читаться: «После страданий души Своей Он насытится светом» (1QIs^{ab}: מַעַמְל נִפְשׁוּ יְהוָה אֵר; ср.: LXX: ἀπὸ τοῦ λόγου τῆς ψυχῆς αὐτοῦ, δεῖξαι αὐτῷ φῶς) — и в контексте данного повествования могут быть

в библейском тексте, но и вошел в литургическое наследие правосл. Церкви.

В. м. в Новом Завете. Особенностью новозаветного благовестия о В. м. является то, что в нем всегда прослеживается неразрывная связь между всеобщим В. м. и *воскресением Иисуса Христа*. При этом вера в то, что Христос воскрес, является для апостолов убедительным основанием для веры в В. м. «Если... о Христе проповедуется, что Он воскрес из мертвых, то как некоторые



Воскрешение Лазаря.

*Центральная часть эпистолия. XII в.
(мон-рь вмц. Екатерины на Синае)*

из вас говорят, что нет воскресения мертвых? Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес» (1 Кор 15. 12–13). Более того, эта вера укрепляется свидетельством Христа о Себе Самом: «Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет» (Ин 11. 25). Будучи «вторым Адамом» (ср.: 1 Кор 15. 45–48), реализовавшим «способность к бессмертию» «послушанием и непорочностью» (Флоровский. 1998. С. 245), Иисус Христос победил смерть, потенциальную «способность» к к-рой «своим непослушанием раскрыл и реализовал» «первый Адам» (Там же). Теперь христ. жизнь должна проходить под знаком воскресения: «Встань, спящий, и воскресни из мертвых, и осветит тебя Христос» (Еф 5. 14). Земная жизнь собственно и есть уже предвосхищение В. м., ибо «мы знаем, что... перешли из смерти в жизнь...» (1 Ин 3. 14). Приобщение к новой жизни происходит в таинстве *Крещения*, где христианин, соучаствуя в смерти Христа, погребается с Ним и, пройдя через

погребение, совоскресает с Ним. «Мы,— пишет ап. Павел,— погреблись с Ним крещением в смерть, дабы, как Христос воскрес из мертвых славою Отца, так и нам ходить в обновленной жизни. Ибо если мы соединены с Ним подобием смерти Его, то должны быть соединены и подобием воскресения» (Рим 6. 3–5). Крещальное соучастие в смерти и воскресении Христа находит свое продолжение в последующей жизни человека, к-рый должен обновить «тело греховное» (Рим 6. 6). Сделать это можно, только распяв со Христом «ветхого человека» (Рим 6. 6). «Если же мы умерли со Христом, то веруем, что и жить будем с Ним» (Рим 6. 8; ср.: 1 Тим 2. 11). Этой верой должна определяться вся последующая жизнь христианина как человека «нового», рожденного во Христе: «Если вы воскресли со Христом, то ищите горнего, где Христос сидит одесную Бога Отца. О горнем помышляйте, а не о земном. Ибо вы умерли, и жизнь ваша сокрыта со Христом в Боге» (Кол 3. 1–3). Для продолжения этой жизни христианину дарована пища бессмертия, принимая к-рую он «жить будет вовек» (Ин 6. 58). Эта пища — Плоть и Кровь Иисуса Христа, Который сказал о ней: «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день» (Ин 6. 54).

При воскресении произойдет целостное восстановление личности. Однако это восстановление не есть возвращение в прежнее состояние, в к-ром человек пребывал до смерти. Для его описания ап. Павел использует образ зерна, брошенного при посеве в землю: зерно это — всего лишь «голое зерно», а «не тело будущее» (1 Кор 15. 37). «Так и при воскресении мертвых: сеется в тлении, восстает в нетлении; сеется в унижении, восстает в славе; сеется в немощи, восстает в силе; сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор 15. 42–44). Ап. Павел усматривает здесь новый образ существования человека, тело к-рого становится духовным, нетленным и бессмертным (1 Кор 15. 35–53). Воскресение для апостола — это одновременно и преобразование, тот момент, когда «смертное» (Рим 8. 2) и «уничуженное тело» Христос «преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его» (Флп 3. 21). Человек воскресает для веч-



Воскрешение дочери Иаира.

Роспись кафоликона мон-ря Дионисиат на Афоне. Сер. XVI в.

ности, потому что уничтожена смерть — «последний враг» человеческого рода (1 Кор 15. 26). Подобно Христу, он «уже не умирает»; над ним «смерть уже не имеет... власти» (Рим 6. 9). В преображенном состоянии для человека отпадет необходимость в брачных отношениях; «в воскресении ни женятся, ни выходят замуж, но пребывают, как ангелы Божии на небесах» (Мф 22. 30). Состояние людей после всеобщего воскресения отличается от состояния тех, случаи воскресения к-рых описаны в Библии. Воскрешенные Иисусом Христом — прав. Лазарь (Ин 11. 43–44), сын вдовы из г. Наин (Лк 7. 11–15), дочь начальника синагоги (Мф 5. 35–43), ап. Петром — прав. Тавифа (Деян 9. 36–41) вернулись к той же самой жизни, какой они жили до своей кончины. Смертность их природы не была уничтожена воскресением, поэтому их снова ожидала смерть. Вместе с тем, согласно «тайне» последних времен, открытой ап. Павлу, люди, дожившие до Второго пришествия Иисуса Христа, не умрут вообще: «Говорю вам тайну: не все мы умрем, но все изменимся вдруг, во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся» (1 Кор 15. 51–52). К этой тайне ап. Павел еще раз обращается в 1-м Послании к Фессалоникийцам: «...мы, живущие, оставшиеся до пришествия Господня, не предупредим умерших, потому что Сам Господь при возвещении, при гласе

Архангела и трубе Божией сойдет с неба, и мертвые во Христе воскреснут прежде. Потом мы, оставшиеся в живых, вместе с ними восхищены будем на облаках в сретение Господу на воздухе, и так всегда с Господом будем» (1 Фес 4. 15–17). Используя образы иудейских апокалипсисов, ап. Павел в цитируемых посланиях описывает момент Второго пришествия Иисуса Христа, во время которого умершие люди воскреснут, а живые — изменятся. Последствия этого изменения будут такими же, как и последствия В. м.: изменившиеся станут нетленными и бессмертными.

Определенную трудность для понимания представляет текст кн. Откровение (20. 4–6), в котором говорится о «воскресении первом», о «смерти второй» и о тысячелетнем царствовании праведников. На протяжении истории христианства этот текст понимался по-разному и даже породил хилиастические чаяния (см. *Хилиазм*), признающие 2 В. м.: вначале воскреснут праведники и будут на земле царствовать со Христом тысячу лет, а затем наступит воскресение остальных людей. Однако такое толкование текста не было принято Церковью, святоотеческое предание которой в качестве одного из основных аргументов противопоставило ему слова Иисуса Христа: «Все, находящиеся в гробах, услышат глас Сына Божия; и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло — в воскре-

сении осуждения» (Ин 5. 28–29). В соответствии с этим преданием, признающим не только телесную, но и духовную смерть и не только телесное, но и духовное воскресение, свт. Иоанн Златоуст замечает: «Смерть... у нас двоякая; потому и воскресение должно быть двоякое. Мы, умершие двоякой смертью, воскре-

сеем и двояким воскресением. Одним мы воскресли пока от греха, ибо погреблись вместе с Ним в крещении и восстали вместе с Ним чрез крещение. Это одно воскресение — освобождение от грехов; а второе воскресение — воскресение тела» (*Ioan. Chrysost. Adv. ebr. 4*). Тайнозритель же говорит, по-видимому, о 1-м В. м., в котором пребывали не сами обезглавленные «за свидетельство Иисуса и за слово Божие», а только «души обезглавленных» (Откр 20. 4). «Обезглавленные жили, собственно были живыми, на глазах тайнозрителя. На земле они умерли, здесь же, на небе, в видении Иоанн видит их живыми» (*Лопухин. Толковая Библия. Т. 11. С. 559–600*). Телесное В. м., «праведных и неправедных» (Деян 24. 15), будет всеобщим; «изыдут» «все, находящиеся в гробах» (Ин 5. 28–29). Это произойдет не в силу потенциальной способности к самовоскрешению, якобы заложенной в человеке, а благодаря воскресению Иисуса Христа, открывшему путь к бессмертию. Христос — «первенец из умерших» (1 Кор 15. 20), положивший «эсхатологическое начало» (*Флоровский. 1998. С. 245*) новой жизни и В. м.

Святоотеческое учение о В. м. Тема В. м. для св. отцов и учителей Церкви была настолько значима, что многие из них посвящали ей специальные сочинения (*Афинагор; Тертуллиан; Климент Александрийский; Ориген*; свт. *Методий*, еп. Патарский; прп. *Ефрем Сирин* и др.). Эта тема появляется уже в *Дидахе*, где первые христиане испо-

но и результат наблюдений над окружающим миром, в котором имеет место «воскресение, совершающееся во всякое время». «День и ночь представляют нам воскресение; ...великая сила Промысла Господня воскрешает» в виде нового урожая посеянные семена (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 24*); «посредством птицы» (имеется в виду легендарная птица феникс, воскресающая через каждые 500 лет) Господь «открывает» Свое обещание о В. м. (*Idem. 25–26*). Из слов свт. Климента «Творец всего воскресит тех, которые в уповании благой веры свято служили Ему» (*Ibidem*), трудно сделать заключение, отрицал ли рим. епископ всеобщее В. м. или же говорил в данном случае только о «воскресении жизни», не упоминая о «воскресении осуждения» (Ин 5. 29). Во 2-м Послании к Коринфянам, приписываемом свт. Клименту, «всеобщее В. м. признается. «Никто из вас, — замечает автор послания, — не должен говорить, что эта плоть не будет судима и не воскреснет» (*Clem. Rom. Ep. II ad Cor. 9*).

Свт. *Игнатий Богоносец* свою веру в В. м. обосновывает не только тем, что христиане, «преломляя... хлеб», вкушают «врачевство бессмертия... предохраняющее от смерти» (*Ign. Eph. 20*), но и тем, что «узы, этот духовный жемчуг», которые он несет на себе, парадоксальным образом разрывают узы смерти и приводят к В. м. (*Ibid. 11*), которое делает человека свободным. «Я осужденный... (и) до сих пор еще раб, — пишет Антиохийский святитель, идя на казнь за исповедание Иисуса Христа. — Но если пострадаю — буду отпущенником Иисуса и воскресну в Нем свободным» (*Ign. Ep. ad Rom. 4*).

Защищая христ. учение о В. м., древние апологеты прежде всего обращали внимание на природу души человека. Душа сотворена Богом, указывали они, и как таковая не может иметь природное бессмертие. «Не следует называть (ее. — *М. И.*)... бессмертной, — говорит мч. *Иустину Философу* встретившийся ему христианин, — ибо если она бессмертна, то и безначальна» (*Iust. Martyr. Dial. 5*). Христианин рассуждает в категориях эллинской философии, для которой бессмертие души означало ее вечность, несотворенность и даже божественность. Существовать бесконечно, вечно «предсуществовать» способно только то, что не имеет ни



Страшный Суд.
Земля и море отдают
своих мертвецов.
Роспись ц. Спаса на Сенях
в Ростове Великом. 1675 г.

не будет всеобщим; его автор утверждает, что оно совершится, «но не для всех, а как сказано: придет Господь и все святые с Ним» (*Ibid. 16*), по-видимому полагая, что воскресшими и будут только «все святые».

Для свт. *Климента*, еп. Римского, признание В. м. это не только проявление веры в Божественное чудо,



начала, ни конца. Креационистское понимание происхождения мира входило в противоречие с умозаключением языческой философии, поэтому христианство в лице апологетов отказалось от такого понимания бессмертия. Душа не имеет источника жизни в самой себе, она несамодостаточна. «Сама по себе», замечает Татиан, «душа... не бессмертна, эллины, но смертна. Впрочем, она может и не умирать» (*Tat. Contr. graec.* 13). Последнее замечание Татиана показывает, что христиане отвергают лишь «эллинское бессмертие», т. е. бессмертие по природе, и признают бессмертие по благодати, даруемое Источником жизни, т. е. Богом. Душа не обладает свойством бессмертия; она, по мысли сщмч. Ирины Лионского, участвует в жизни, к-рую дарует ей Бог (*Iren. Adv. haer.* II 34). Эллинистическое понимание бессмертия настолько далеко отстоит от христ. учения о В. м., что находящиеся под его влиянием, согласно св. Иустину, не могут даже называться христианами. «Если, — пишет он, — вы встретитесь с такими людьми, которые... не признают воскресения мертвых и думают, что души их тотчас по смерти берутся на небо, то не считайте их христианами» (*Iust. Martyr. Dial.* 80). О бессмертии и воскресении человека вообще нельзя говорить, имея в виду только его душу или только его тело. «Если же ни та (душа. — *М. И.*), ни другое (тело. — *М. И.*) в отдельности не составляют человека, но только существо, состоящее из соединения той и другого, называется человеком, а Бог призвал человека к жизни и воскресению, то, — как замечает неизвестный автор трактата «О воскресении», приписываемого св. Иустину, — Он призвал не часть, но целое, т. е. душу и тело. Ибо не нелепо ли, тогда как та и другое в бытии своем связаны воедино, сохранять одну, а другое — нет» (*Iust. Martyr. De resurrect.* 8). Поскольку Бог, по мысли Афинагора Афинского, «самостоятельное бытие и жизнь» даровал целому человеку, а не «природе души самой по себе (и не) природе тела отдельно», то после смерти человек прекращает свое существование как личность, «а таким пребывать ему невозможно, если не воскреснет» (*Athenag. De resurrect.* 15).

Автор трактата «О воскресении» выделяет 3 основных аргумента

совр. ему противников телесного В. м.: 1) невозможно ни собрать, ни вернуть к жизни тело умершего человека, превратившееся в прах и развеянное по лицу земли; 2) к тому же в этом нет никакой необходимости, т. к. это тело всего лишь земная персть, оскверненная и запятнанная грехами, и восстанавливать ее было бы недостойно для Бога; 3) учение о телесном В. м. противоречит Евангелию, в к-ром состояние воскресших описывается как состояние ангельское. Последовательно опровергая эти аргументы, автор трактата прежде всего указывает на Божественное всемогущество, благодаря к-рому человек сотворен «из ничего». При этом он обличает своих оппонентов, используя даже языческие представления о «величии силы богов» (*Iust. Martyr. De resurrect.* 5). Несостоятельность 2-го аргумента он доказывает посредством учения о творении и искуплении. Достоинство человеческого тела весьма высоко, т. к. последнее появляется в Божественном творческом акте и для его создания Сам Бог использует «прах земной». При этом Творец уподобляется автором трактата художнику, «произведению» к-рого если и разрушится, то может быть им снова восстановлено из того же вещества, из к-рого было сделано первое «изображение» (*Iust. Martyr. De resurrect.* 6–9). Что же касается ангельского состояния воскресшей природы, пребывая в к-ром люди «ни женятся, ни выходят замуж» (*Мф* 22. 30), то его не следует считать неестественным или неосуществимым. В подобном состоянии пребывал Сам Христос и все те, кто вели девственную жизнь (*Iust. Martyr. De resurrect.* 3). В ходе дискуссии со своими оппонентами автор трактата с гневом отвергает их иронические реплики: «Значит если восстанет плоть, то восстанет такую же, какую умрет: если умрет кто с одним глазом, то и восстанет одноглазым; хромой хромым... О, истине ослепшие очами сердца! Разве не видели они, что на земле слепые прозревали, хромы ходили по Его (Иисуса Христа. — *М. И.*) слову? Все это делал Спаситель, во-первых, для того, чтобы исполнилось сказанное о Нем чрез пророков: «Слепые прозирают, глухие слышат» и проч. (*Ис* 35. 5); во-вторых, для удостоверения, что при воскресении плоть восстанет всецело...» (*Iust.*

Martyr. De resurrect. 4). Одну из причин неверия в В. м. автор трактата усматривает в том, что его оппоненты «еще не видели воскресшего мертвеца» (*Iust. Martyr. De resurrect.* 18). Он пытается рассеять это неверие следующим способом: предположим, рассуждает он, что «мы не существовали бы в теле и кто-нибудь стал бы говорить нам, что из малой капли человеческого семени могут образоваться» новые тела. Разве, вопрошает он, мы могли бы этому поверить? Нечто подобное происходит и с человеческими телами, погребенными в землю, «подобно семенам»; они «могут по Божьему повелению в свое время воскреснуть и облечься в нетление» (*Ibidem*).

Свою веру в телесное В. м. апологет Татиан противопоставляет вере стойков в периодическое возвращение мира и человека к их первоначальному состоянию. Для него не существует никаких препятствий к В. м. Если тело даже сгорит в огне, или погибнет в морской пучине, или его растерзают звери, оно сохраняется «в сокровищнице богатого Господа». «Царь Бог, когда захочет, восстановит в прежнем состоянии сущность, которая видима для Него Одного», — заключает Татиан (*Tat. Contr. graec.* 6), хотя и не объясняет, что представляет собой «сущность» умершего тела и как он понимает восстановление этого тела «в прежнем состоянии».

Как бы продолжая рассуждения Татиана, Афинагор Афинский задается более сложным, чем Татиан, вопросом: если звери, растерзавшие человека и съевшие его, сами впоследствии употреблены в пищу др. людьми или если имеют место случаи людоедства, какими будут воскресшие тела этих людей? Ответ Афинагора представляется спорным. Апологет считает, что тело человека, непосредственно или посредством употребленных в пищу животных попадающее в организм др. человека, с последним никогда субстанциально не соединяется, не усваивается и отторгается тем или иным образом (*Athenag. De resurrect.* 4–7), потому что Творцом человеческие тела «не назначены в пищу ни одному животному», а тем более — человеку. Им «по достоинству природы определена могила только на земле», а не в организмах живых существ (*Ibid.* 8). «Тела людей, — за-



ключает Афинагор, — никогда не могут соединиться с подобными им телами, для к-рых эта пища противоестественна, хотя нередко проходит чрез их чрево по какому-нибудь ужасному несчастью» (Ibidem). Афинский апологет, так же как и автор трактата «О воскресении», опровергает доводы тех, кто считал, что Бог не сможет или не захочет воскрешать тела умерших людей, подчеркивая при этом, что человек создан для вечности и что смерть не может стать для нее препятствием (Ibid. 2-3, 10, 13). Рассматривая человеческие деяния через призму Божественной справедливости, Афинагор отмечает, что при жизни людей этим деяниям не всегда соответствует адекватное воздаяние. Наблюдения приводят его к выводу о необходимости В. м., всеобщего суда и последующей вечной жизни, в к-рой человек пожнет то, что посеял в своей земной жизни (Ibid. 19). Еще одним доводом в пользу В. м. для Афинагора служит единство духовно-телесной природы человека. Он много рассуждает о том, как состояние и проявление тела человека влияют на его душу, а его духовное состояние сказывается на его внешнем поведении (Ibid. 18, 21-23); поэтому было бы несправедливо возлагать ответственность за прожитую человеком жизнь и совершенные им поступки только на его душу. «Если будут награждены добрые дела, — пишет Афинагор, — то, очевидно, будет оказана несправедливость в отношении к телу, которое участвовало с душой в трудах при совершении добра и не участвует в награде за добрые дела... Когда (же) будут судимы согрешения, не соблюдается правосудие в отношении к душе, если она одна подвергнется наказанию за те грехи, которые она совершила, подвигнутая телом и увлеченная его стремлениями или движениями...» (Ibid. 21). Следов., заключает апологет, человек должен воскреснуть и предстать на суд как духовно-телесное существо.

Свт. Феофил Антиохийский сравнивает человека с сосудом, в к-ром обнаружен «какой-либо недостаток»; такой сосуд «отливается заново или переделывается». «Так бывает и с человеком чрез смерть; ибо он некоторым образом разрушается, чтобы при воскресении явиться здоровым, т. е. чистым, праведным и бессмертным» (Theoph. Antioch. Ad Autol. II 26).

Не следует думать, отмечает Минуций Феликс, что тело, после смерти человека обращающееся «в пыль или влагу, в пепел или пар, исчезает» бесследно, «Бог сохраняет его элементы». Продолжая эту тему, автор «Октавия» одним из первых в христ. лит-ре затрагивает проблему кремации человеческих тел. Христиане, верящие в силу Божию, сохраняющую «элементы» этих тел до всеобщего В. м., не боятся «какого-либо вреда от сожигания покойников». Против кремации они выступают по др. причине — потому что придерживаются «древнего и лучшего обычая погребать умерших в землю» (Min. Fel. Octavius. 34). Минуций Феликс, продолжая апологетическую традицию, отмечает, что «вся природа, к нашему утешению, внушает мысль о будущем воскресении». Что же касается признания факта В. м., то здесь он приводит удивительное свидетельство тому, что в его время «очень многие» проявляли не столько неверие в воскресение, сколько нежелание личного участия в нем, ибо по причине их безнравственной жизни «им приятнее совершенно уничтожиться, чем воскреснуть для мучений» (Ibidem).

Аналогичные случаи были известны и свт. Иринею Лионскому. Он знал еретиков, к-рые не хотели бы воскресать. Однако, «хотя (они) и не желают, они воскреснут во плоти, чтобы признать силу Того, Кто воздвигает их из мертвых. Но они не причтутся с праведными...» (Iren. Adv. haer. I 22. 1). Во 2-й кн. «Против ересей» свт. Иринея показывается несостоятельность античной идеи «вечного возвращения», исключаящей возможность буд. телесного В. м. (Ibid. II 14. 4). Такую возможность открывает второй Адам, возглавивший человеческий род и соделавший «в Себе Самом начатки воскресения человека» (Ibid. III 19. 3), потому что человеческое тело не обладает способностью к самовоскрешению. «Тела наши восстают не по существу своему, но силою Божиею» (Ibid. V 6. 2). Эта сила проявляет себя как жизнь, к-рая, согласно свт. Иринею, несомненно сильнее смерти: «Ибо если смерть умертвила, то почему жизнь своим пришествием не оживотворит человека?» (Ibid. V 12. 1). Доводом в пользу телесного В. м. для свт. Ирины служит и сам факт телесного воскресения Иисуса Христа. Если

бы христианство с презрением относилось к человеческому телу и исповедовало, как язычество, лишь бессмертие души, то Христос «не воскрес бы в третий день, но умершим на Кресте, тотчас вознесся бы, оставив тело земле» (Ibid. V 31. 1). Признавая всеобщее В. м., свт. Иринею, однако, полагал, что оно не будет одновременным. Сначала воскреснут праведники, к-рые будут царствовать на земле со Христом; когда этот период закончится, воскреснут все остальные (Ibid. V 34. 2; 35. 1).

Детальное изложение рассматриваемой темы содержится в полемическом сочинении Тертуллиана «О воскресении плоти». Его автор не оставляет без внимания ни одной проблемы, связанной с В. м., делая при этом целый ряд выводов, совпадающих с выводами предшествующих отцов. Во время одной из полемических дискуссий Тертуллиан воспользовался распространенным в его время доказательством в пользу В. м., основанным на высоком достоинстве человека, сотворенного Самим Богом. В ответ он услышал возражение: «И мир есть дело Бога, и однако «образ мира сего», по свидетельству апостола, «проходит» (ср.: 1 Кор 7. 31), а восстановление мира не обещано» (Tertull. De resurr. 5). «Если вселенная... не будет восстановлена», то восстановление человека как части вселенной теряет всякий смысл (Ibidem). Это возражение Тертуллиан пытается опровергнуть с помощью учения о человеке, хотя и части вселенной, однако такой, к-рая не «одинакова с целым». Вселенная лишь «служанка» человека; последний же, «как ее владыка, создан Господом (а Domino) так, чтобы мог быть ее господином (dominus)» (Ibidem). Трудно сказать, почему в своем опровержении Тертуллиан не использовал и христ. учение о мире, в к-ром живет человек. Утверждая, что «восстановление мира не обещано», его оппонент был не прав. Такое обещание в христианстве имеется. Ап. Павел свидетельствует, «что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих» (Рим 8. 21). Тогда, по кн. Откровение, появятся «новое небо и новая земля» (Откр 21. 1), к-рые, согласно терминологии оппонента Тертуллиана, как раз и будут представлять собой «восстановленную вселенную».



Оригинальным является представление Тертуллиана о человеческом теле как о «якоре спасения», достойном и воскресения, и всяческого прославления. Антропология Тертуллиана определяет для тела не только служебную роль: оно само по себе «счастливо и достойно», если «борется», «томится», «истребляется смертельными муками, горя желанием умереть за Христа, как и Он умер за него», если по воскресении «может явиться пред лицом Христа Господа» (*Tertull. De resurr.* 8). Этому не противоречат слова ап. Павла: «Плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия», «ибо у плоти и крови отрицается не воскресение, а Царство Божие», причем у таких «плоти и крови», к-рые при жизни не облечлись во Христа (1 Кор 15. 50–51). В трактате Тертуллиан выступает также против тех, кто выражение «воскреснуть из мертвых» понимал как иносказание, с помощью к-рого описывается состояние человека, познавшего Бога или истину (*Tertull. De resurr.* 19, 22).

Для описания В. м. сщмч. *Inno-лит Римский* прибегает в основном к подбору текстов Свящ. Писания, повествующих об этом событии (*Hipp. De Christ. et Antichrist.* 65–66). «Начатком (ἀρχή) воскресения всех людей» (*Ibid.* 46) для него является Тот, «Кто всем дарует жизнь... Кто Сам есть воскрешение и жизнь» (*Hipp. Cont. Noet.* 18). Период посмертного пребывания человеческих тел в могиле свт. Ипполит рассматривает как время приготовления к В. м. В это время тела находятся как бы в плавильной печи, чтобы переплавиться в новые тела (*Hipp. De univ.* // PG. 10. Col. 800 AC), к-рые будут чистыми (καθαρά), прозрачными (διαυγή) и светлыми (λάμποντα) (*Hipp. In Dan.* 4, 56).

Климент Александрийский и Ориген сближают учение стоиков о мире, периодически сгораемом в огне и снова возрождающемся, с христ. учением о В. м. (*Clem. Alex. Strom.* V 1, 9; *Orig. Contra Cels.* V 20–21). Половые различия воскресших тел, по Клименту, исчезнут; награда за святую жизнь «обещана не мужу или жене, а человеку вообще, награда там, где половые влечения, здесь (на земле.— *М. И.*) разделяющие два людских пола, исчезнут» (*Clem. Alex. Paed.* I 4, 10).

Позиция, занятая в вопросе о В. м. Оригеном, спорна и неоднозначна.

Признавая фактическую сторону этого события и отстаивая ее в полемике с язычниками, он ссылается на повествования языческих философов Платона об Эре, ожившем через 12 дней после смерти и рассказавшем о том, что он видел в преисподней, и Гераклида «о бездыханной женщине», также вернувшейся к жизни (*Orig. Contra Cels.* II 16). Одновременно александрийский учитель выступает против тех, кто в Свящ. Писании ошибочно усматривал свидетельства против воскресения порочных людей (*Orig. In Ps.* 1).

Высказывания Оригена о природе воскресших тел нелегко поддаются обобщению. С одной стороны, он признает, «что смерть производит только изменение тела; субстанция же его, конечно, продолжает существовать и по воле Творца в свое время снова будет восстановлена к жизни» (*Orig. De princip.* III 6. 5). В др. месте он пишет: «Если нам необходимо (после воскресения.— *М. И.*) быть в телах (а это, конечно, необходимо), то мы должны находиться не в иных телах, но именно в наших» (*Ibid.* II 10. 1). При этом Ориген выступает с резкой критикой сторонников буквального понимания Свящ. Писания, полагающих, что воскресшие тела не будут «лишены способности есть, пить и делать все, что свойственно плоти и крови», и даже вступать в брак и рожать детей (*Ibid.* II 11. 2). С др. стороны, он высказывает предположение, согласно к-рому воскресшие тела должны претерпеть существенную трансформацию. Необходимость в ней будет вызвана тем, что эти тела окажутся в принципиально новых условиях существования. В земной жизни, рассуждает Ориген, тела полностью соответствовали тем условиям, в к-рых они находились. Если бы у людей возникла необходимость стать водными существами, то у них появились бы тела, «свойственные рыбам». Точно так же «и намеревающиеся наследовать небесное царство и жить в отличных от нынешнего местах необходимо должны пользоваться духовными телами (ἀναγκαῖον χρῆσθαι σώμασι πνευματικοῖς)» (*Orig. In Ps.* 1 // PG. 12. Col. 1093).

В трактате «Против Цельса» эти тела Ориген называет «небесными» (*Orig. Contra Cels.* VII 32). Субстанция этих тел «не исчезает и не уничтожается, хотя она уже никогда не

станет тем, чем была раньше» (*Orig. De resurrect.* // PG. 11. Col. 97). Для объяснения того, как смертное тело трансформируется в тело воскресшее, Ориген прибегает к понятию, выражаемому греч. термином εἶδος. Этим словом он обозначает некий облик, благодаря к-рому сохраняется индивидуальное тождество тела как при жизни, когда в теле происходит непрерывный обмен веществ, постоянно его изменяющий, так и после смерти, когда тело распадается на составные части. Εἶδος устойчив в потоке происходящего в организме вещественного обмена; порожденный живительной силой, заключенной в человеческом семени (как и в любом др. семени), он сохраняется и после смерти, чтобы в момент В. м. проявить свое жидкостное действие. В результате этого действия появится тело, подобное эфирным телам небесных ангелов, излучающим яркий свет (ὁποῖά ἐστι τὰ τῶν ἀγγέλων σώματα, αἰθέρια καὶ ἀυγοειδὲς φῶς — *Orig. In Matth.* XVII 30). При этом оно уже не будет зримо, осязаемо и даже приобретет способность «изменяться в соответствии с местом, в котором будет пребывать» (*Orig. De resurrect.* // PG. 11. Col. 98).

Главным оппонентом Оригена в обсуждаемом вопросе выступил сщмч. Мефодий Патарский. Он подверг критике как само понятие эйдоса, так и его способность сохранять индивидуальное тождество человека и непрерывность его существования. Попытка Оригена усмотреть «облик» воскресших тел в явившихся на Фаворе Моисее и Илие для сщмч. Мефодия неубедительна, т. к. «и Моисей, и Илия являлись апостолам, имея не плоть, а только вид» (*Method. Olymp. De resurrect.*). Кроме того, явление этих пророков имело место до их воскресения и до воскресения Иисуса Христа, «преобразившего» «уничтоженное тело» человека в «тело славы» (ср.: Флп 3. 21). Поскольку «нумерическое тождество материального состава» (*Флоровский.* 1998. С. 429) после воскресения, как полагал Ориген, не сохраняется, «необходимо следует,— заключает сщмч. Мефодий,— что воскресение будет состоять только (в воскресении) одного вида... имеющего отпечатлеться в духовном теле» (*Method. Olymp. De resurrect.*). Но как в таком случае может воскреснуть вид, ритори-



чески вопрошает святитель Патарский, «который никогда не отпадает»? (Ibidem). Самым сильным аргументом против взглядов Оригена для сщмч. Мефодия является Воплощение и Воскресение Иисуса Христа. Христос для того и воплотился, «и носил плоть», чтобы ее спасти и воскресить, а не избавиться от нее. Объясняя апостольский текст «как мы носили образ перстного, будем носить и образ небесного» (1 Кор 15. 49), сщмч. Мефодий замечает: «Если же кто вздумает называть перстным образом самую плоть, а небесным образом другое духовное тело кроме плоти, тот пусть наперед подумает, что Христос, небесный человек... носил члены того же вида, одинаковый образ и одинаковую плоть с нашею... Если бы Он принял плоть не для освобождения и воскресения плоти, то для чего Он напрасно и носил плоть, которой не намеревался ни спасти, ни воскресить? Но Сын Божий не делает ничего напрасно» (Ibidem).

Свт. Василий Великий в сочинениях неоднократно упоминает о В. м. При этом он в основном обобщает и повторяет то, что было высказано на эту тему предшествующими отцами Церкви. На вопрос о природе «тела воскресения» Каппадокийский святитель отвечает: «Во время воскресения мы воспримем плоть, ни смерти подлежащую, ни греху подверженную» (μήτε υπόδικον Θανάτω, μήτε υπεύθυνον άμαρτία — Basil. Magn. Ep. 261. 3).

Свт. Григорий Богослов, специально не занимавшийся вопросами эсхатологии, о всеобщем В. м. пишет мало, прежде всего критикуя сторонников учения о переселении душ, отрицавших всеобщее В. м. Для свт. Григория их учение — «пустая книжная забава», а его адепты — далекие люди, потому что «они то облачают душу, как человека в одежды, то неприлично разоблачают ее, напрасно утруждая себя, вертя колесо злочестивого Иксиона, и заставляют ее быть то зверем, то растением, то человеком, то птицей, то змеей, то собакой, то рыбой, а иногда тем и другим дважды, если так повернется колесо» (Greg. Nazianz. Carm. dogm. // PG. 37. Col. 449A). В. м., по свт. Григорию, будет «мгновенным» (πάν τὸ πλάσμα συνάγουσα ἐν βραχεῖ τῷ πλάστῃ — Idem. Or. 40 // PG. 36. Col. 361A); «последний день по Божественному мановению

соберет всех вместе от концов земли, даже если кто-то был обращен в прах или лишился членов в болезни» (εἴ που καὶ σποδὴ τις, ὀλωλότα θ' ἄψα νούσω — Idem. Carm. De se ipso. // PG. 37. Col. 1A). Свт. Григорий не объясняет, каким образом душа соединится с телом, потому что, как он отмечает, это известно только Богу, их соединившему и разлучившему (τρόπον ὃν οἶδεν ὁ ταῦτα συνδήσας καὶ διαλύσας Θεός — Or. 7. 21 // PG. 35. Col. 784A).

Позиция, занятая в вопросе о В. м. свт. Григорием Нисским, учитывает все многообразие взглядов по этому вопросу и является, по выражению прот. Георгия Флоровского, «эсхатологическим синтезом». Основное внимание в этом «синтезе» обращено на антастасические взгляды Оригена и его оппонента сщмч. Мефодия Олимпийского. Свт. Григорий, как отмечает Флоровский, «старается соединить оба воззрения, совместить «правду» Оригена с «правдой» Мефодия» (Флоровский. 1998. С. 430–431). Как и Ориген, он пользуется понятием эйдоса, однако в отличие от александрийского учителя признает тождество элементов, входящих в состав смертного и воскресшего тел. В противном случае, замечает свт. Григорий, пришлось бы говорить не о воскресении, а о создании нового человека. После смерти тело не уничтожается, а разлагается. Его уничтожение означало бы превращение в ничто, а разложение есть разрешение опять на те стихии мира, из к-рых оно состояло (ср.: Greg. Nyss. Or. catech. 8; idem. Dial. de anima et resurr. // PG. 46. Col. 76). Смешиваясь со стихиями, элементы разложившегося тела не «обезличиваются», но несут в себе знаки своей прежней принадлежности к телу. Аналогичное явление наблюдается и при жизни человека, когда его «тело изменяется возрастом и умалением... Остается же при всякой перемене непреложным в самом себе отличительный вид, не утрачивающий однажды навсегда положенных на него природой знаков, но при всех переменях в теле показывающий в себе собственные свои признаки» (Greg. Nyss. De hom. opif. 27). Нечто подобное можно наблюдать и в окружающей действительности. Так «привычка животного к дому» позволяет ему возвратиться из стада к своему хозяину, а «ртуть, пролитая из сосу-

да... разделившись на мелкие шарики, рассыпается по земле, не смешиваясь ни с чем», благодаря чему может быть легко снова собрана в сосуд. В свою очередь и в душе, «подобно оттиску печати», сохраняется «отличительный вид» «и по отрешении от тела остаются некоторые знаки нашего соединения», т. е. соединения души и тела, к-рое имело место при жизни человека. Благодаря этому, напр., евангельские Лазарь и богач узнали друг друга после своей смерти, хотя тела их были погребены в могиле (Ibidem). В момент В. м. по «знакам соединения» душа распознает элементы своего тела и соединится с ними. Однако это соединение не будет возвращением человека к своей прежней духовно-телесной природе. Тогда произойдет восстановление человека «в первоначальное состояние» (ср.: Μηδὲν ἕτερον εἶναι ἀνάστασιν, ἢ τὴν εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασιν — Greg. Nyss. Dial. de anima et resurr. // PG. 46. Col. 156) и возведение его «в первоначальную благодать» (πρὸς τὴν ἐξ ἀρχῆς ἐπανάγοντος χάριν — Greg. Nyss. Or. catech. 8). Интерпретируя текст Быт 3. 21, свт. Григорий замечает: «Мы совлечемся этого мертвенного и гнусного хитона, наложенного на нас из кож бессловесных животных (а слыша о коже, думаю разумно наружность бессловесного естества, в к-рую облелись мы, освоившись со страстью); тогда все, что было на нас из кожи бессловесных, свергнем с себя при совлечении хитона. А воспринятое нами от кожи бессловесных — это плотское смешение, зачатие, рождение, нечистота, сосцы, пища, извержение, постепенное прихождение в совершенный возраст, зрелость, старость, болезнь, смерть» (Greg. Nyss. Dial. de anima et resurr. // PG. 46. Col. 148). Используя традиц. апостольский и святоотеческий образ зерна и колоса, Нисский святитель отмечает, что «первым колосом был первый человек Адам», однако в посл. он, а вместе с ним и мы были «засушены зноем порока» и рассыпались на отдельные «голые» зерна. Однако «земля, приняв нас, разложенных смертью, в весну воскресения, это голое зерно тела снова покажет колосом добродетельным, ветвистым, прямым и простирающимся в небесную высоту... украшенным нетлением и прочими боголепными признаками»



(Ibid. // PG. 46. Col. 157). К этим признакам свт. Григорий относит также «славу», «честь», «силу», указывая при этом, что тело само по себе не обладает ими; они «принадлежат собственно Божию естеству» и были дарованы человеку как носителю Божественного образа в акте творения (Ibidem).

Эсхатологические беседы свт. Иоанна Златоуста, в т. ч. и его проповеди о Втором пришествии Иисуса Христа и всеобщем В. м., носят пастырский характер. Значение веры в В. м., по мнению святителя, трудно переоценить: она делает осмысленной по существу всю земную жизнь человека; она наполняет ее «спокойствием и миром», воспитывает у человека ответственное отношение к его делам, совершаемым под знаком вечности, помогает побеждать чувство безысходности, порождаемое суетностью и тленностью окружающего мира. Отсутствие же такой веры лишает человека побудительных причин к нравственному образу жизни и к борьбе со злом (Ioan. Chrysost. De resurrect. 1; ср.: Idem. In Ep. 1 ad Cor. 17. 3).

Значительное внимание вопросу о природе и состоянии воскресших тел уделяет блж. Иероним, ведущий полемику о В. м. с оригенистами. Хотя тела, как он отмечает, будут бессмертными и нетленными, это те же тела, к-рые в свое время были погребены в могилах. Они сохраняют даже половые признаки, хотя, подобно ангелам, не будут вступать в брак (ср.: Мф 22. 30; Ер. 84. 5, 6 // PL. 22. Col. 747–748).

Аналогичные взгляды высказывает и блж. Августин. В отличие от свт. Григория Нисского, усматривавшего в воскресших телах их «первоначальное состояние», он верит в большую духовность этих тел, к-рые уже не будут нуждаться в вещественной пище, поскольку воскресшая плоть «не будет не только такою, какою бывает теперь даже при самом лучшем состоянии здоровья, но даже и такою, какою была в первых людях до грехопадения. Хотя они и не умерли бы, если бы не согрешили, тем не менее как люди, они пользовались пищею, потому что имели пока не духовные, а одушевленные земные тела» (Aug. De civ. Dei. XIII 20). Продолжая мысль блж. Иеронима о сохранении воскресшими телами половых признаков, блж. Августин отмечает, что эти

тела освободятся лишь от «недостатков», порожденных грехом. Само же различие полов «есть не недостаток, а природа» (Ibid. XXII 17). Как «недостаток» будет преодолена похоть, так что половые признаки будут служить поводом не к «соитию и рождению», а к прославлению «новой красоты» человеческого тела (Ibidem). Относительно возраста воскресших тел блж. Августин допускал разные предположения. Он не оспаривал ни мнения о том, что возраст воскресших людей будет таким же, как у Иисуса Христа, ни то, что все люди воскреснут в том же возрасте, в каком они умерли (Ibid. XXII 15–20).

Богословие В. м. является одним из главных разделов христ. антропологии, в к-ром описывается человек, обретающий в воскресении новый образ существования. В вопросе посмертной судьбы человека христ. богословие принципиальным образом отличается от воззрений тех античных языческих философов, к-рые учили о «восстановлении всего» (*ἀποκατάστασις τῶν πάντων*), в т. ч. и человека, в «вечном возвращении», или «вечном повторении». При том что «все возвращается в том же образе (*ἐν ᾧ ἔσμεν σῆμα*)» (Флоровский. 1935. С. 161), в античном мире, воспринимавшем тело как «темницу» души, этот постулат не порождал никаких оптимистических чаяний. Этот мир, всегда гнушавшийся телом человека, мечтал о развоплощении; ошибка заключалась не столько в том, что языческие философы пессимистически смотрели на тело, в плену к-рого душа часто действительно находится, и освобождаться из этого плена ей необходимо. Ап. Павел, на собственном опыте испытавший силу греха, властвующего над человеком, также с горечью восклицал: «Бедный я человек! Кто избавит меня от сего тела смерти?» (Рим 7. 24). Невозможность изменения тела, к-рое было навеки обречено носить на себе печать испорченности, приводила к тому, что его можно было лишь гнушаться или стыдиться. «К чему закреплять надолго этот бранный облик — и того уже достаточно, что мы его теперь носим», — отмечает Порфирий, описывая отношение Плотина к телу (*Porphy. Vita Plot. 1*). Поэтому развоплощение оставалось единственным убежищем, где можно было скрыться от

«тела смерти», поскольку ни само В. м., ни «тело воскресения» не находили признания. Ап. Павел, проповедовавший о телесном В. м., за что и был назван афинскими философами «суесловом» (Деян 17. 18), противопоставил эллинской мудрости максиму: «Мы, находясь в этой хижине, воздыхаем под бременем, потому что не хотим совлечься, но облечься, чтобы смертное поглощено было жизнью» (2 Кор 5. 4). В этом тексте, как отмечает свт. Иоанн Златоуст, ап. Павел «наносит смертельный удар тем, которые унижают телесное естество и порицают нашу плоть. Смысл его слов следующий. Не плоть, как бы так говорит он, хотим сложить с себя, но тление; не тело, но смерть. Иное — тело и иное — смерть; иное — тело и иное — тление. Ни тело не есть тление, ни тление не есть тело. Правда, тело тленно, но не есть тление. Тело смертно, но не есть смерть. Тело было делом Божиим, а тление и смерть введены грехом. Итак, я хочу, говорит он, снять с себя чуждое, не свое. А чуждое — не тело, но приставшие к нему тление и смерть» (Ioan. Chrysost. De resurrect. 6).

Условия греховного существования, в к-рых оказался человек, сделали парадоксальным постижение тайны его жизни и его воскресения: эта тайна открывается через тайну смерти. При этом следует отметить, что бессмертие не было свойством человеческой природы изначально. Человек сам по себе, т. е. вне Бога, был смертен уже с самого момента творения, в результате к-рого он появился в мире. «Тварь», — пишет свт. Афанасий I Великий, — приведенная в мир из небытия, так и существует над бездной «ничто», всегда готовая к низвержению» (Athanas. Alex. De incarn. Verbi. 4–5). Ни «тварь» вообще, ни человек в частности не обладали естественным свойством бессмертия; они были лишь причастны жизни, благодатно подаваемой ее Единственным Источником. Когда связь с этим Источником была прервана грехом, то, по выражению свт. Афанасия, «нарушение Божией заповеди возвратило людей в их естественное состояние (*εἰς τὸ κατὰ φύσιν*)» (Ibidem), т. е. в состояние смертности. Поэтому понимание смерти как отделения души от тела не объясняет всей ее тайны; в подлинном смысле смерть есть отделение человека от Бога — Пода-





теля жизни. «Грех обрывает нить жизни», поэтому о грешнике можно сказать, что он живет «мертвой жизнью» (*Василиадис Н.* Тайнство смерти: Пер. с новогреч. Серг. П., 1998. С. 69). Такая жизнь бесперспективна: она заводит человека в тупик и порождает чувство безысходности. И лишь благодаря Иисусу Христу, победившему все аномалии человеческого существования, последней из к-рых является смерть (1 Кор 15. 26; см. ст. *Воскресение Иисуса Христа*), господство смерти преодолено. И хотя последняя по-прежнему является концом земной жизни, она вместе с тем становится и началом нового существования человека. Божественная мудрость и сила преобразуют «врага» человеческого рода в его благодетеля. «Загробный путь человека, в понимании свт. Григория Нисского, есть путь очищения, и в частности телесный состав человека очищается и обновляется в этом круговращении природы, точно в некоем плавильном горне. И уже поэтому восстанавливается обновленное тело... Свт. Григорий называет смерть «благодетельной», и это есть общая и постоянная святоотеческая мысль... Смерть есть оброк греха, но сразу же и врачевание... Бог в смерти как бы переплавляет сосуд нашего тела» (*Флоровский.* 1998. С. 432–433). Во Христе как Победителе смерти и ада, как Первенце нового творения заключен величайший парадокс веры: жизнь приходит через смерть, к-рая при этом попирается самой же смертью. Причем попирается не только в воплотившемся Слове. Воскресением Иисуса Христа уничтожается абсолютность смерти. Поэтому свт. Иоанн Златоуст называет смерть «успением» (*Ioan. Chrysost.* In Ep. ad Heb. 17. 2). «Последний Адам» (1 Кор 15. 45) восстанавливает первоначную целостность творения, нарушенную первым Адамом, и вводит человека в новый высший строй бытия. «После победы Христа над смертью воскресение стало общим законом твари — не только человечества, но и животных, растений, камней, всего космоса, потому что каждый из нас его возглавляет» (*Лосский В.* Догматическое богословие. С. 288). Только благодаря воскресению Иисуса Христа «космический процесс, стрелка к-рого обращена к победе бытия над небытием, жизни над смертью, добра над

злом... достигает... торжества своей идеи» (*Туберовский А. М.* Воскресение Христово. Серг. П., 1916. С. 14).

В. м. будет всеобщим, потому что смертность человеческой природы преодолена во Христе. Причем это преодоление, по мысли *Николая Кавасилы*, не зависело от людей, так же как не зависит от них их рождение. Однако восстановление человеческой природы, приобретшей свойство бессмертия в воскресении Иисуса Христа, следует отличать от восстановления жизни в Боге, к-рое не достигается без личного участия в этом процессе. Если характер и содержание жизни после воскресения во многом определяет сам человек еще до своей смерти и соответственно воскресает для жизни в Боге или для «второй смерти» (Откр 20. 6), то «Христовы смерть и воскресение приносят бессмертие и нетление всем в одинаковой степени, ибо всякий человек имеет то же естество, как и Человек Христос Иисус» (*Nicol. Cabas.* De vita in Christo. II 86–96).

В момент В. м. человеческая природа окажется в преображенном состоянии. Отцы и учителя Церкви, по-разному описывая это состояние, в главном высказывали общую с ап. Павлом мысль: Христос «уничтоженное тело наше преобразит так, что оно будет сообразно славному телу Его» (Флп 3. 21). Едины отцы и учителя Церкви были и в том, что воскресшее тело будет «духовным», но в понимании того, что представляют собой «тело духовное» (ср.: 1 Кор 15. 37, 44) и «тело славы» (Флп 3. 21), среди них не было полного единства. По-разному они определяли и возможности сохранения личности человека, его индивидуального существования с момента распада человеческой природы, вызванного смертью, до момента В. м. Однако эти расхождения показывают наличие различных богословских мнений в вопросах, ответы на к-рые не меняют существа догмата о воскресении. По мысли *Флоровского*, это вопросы не столько веры, «сколько метафизического толкования» (*Флоровский.* 1998. С. 430).

Тайна В. м. начинает открываться уже в Крещении человека, хотя в этом таинстве человек еще не становится бессмертным. Благодать Крещения, согласно свт. Григорию Нисскому, лишь «возводит к нетлению рожденное в тленной природе»

(*Greg. Nyss.* Or. catech. 33). Крещение это только «подобие воскресения», только «подражание» (μίμησις), а не само воскресение, к-рого не может быть уже потому, что человек еще не умирал (*Ibid.* 35). «Подобие воскресения» предваряется «подобием смерти», к-рое также имеет место в Крещении (Рим 6. 3–5). Таинство Крещения благодатно и действительно, оно воистину есть «возрождение» (ἀναγέννησις), но в то же время, по замечанию свт. Григория Нисского, только начало (ἀρχή); буд. В. м. имеет в нем лишь свои «зародыши» (*Greg. Nyss.* Or. catech. 35). Духовно родившись в Крещении, христианин должен жить в соработничестве со Христом, иметь с Ним одинаковые «чувствования» (Флп 2. 5), страдать с Ним, «чтобы с Ним и прославиться» (Рим 8. 17). В противном случае, т. е. тогда, когда «мы... — как замечает свт. Игнатий Богоносец, — не готовы добровольно умереть по образу страдания Его, жизни Его нет в нас» (*Ign. Ep. ad Magn.* 5), и благодать Крещения прекращает в нас свое действие. «Это не только аскетическое или нравственное указание, или просто угроза. Это онтологический закон духовной жизни, закон самого бытия. ...Возвращение здоровья человеку обретает смысл исключительно в причастии Богу и жизни во Христе. Для находящихся в беспроектной тьме, для... отрезавших себя от Бога даже само воскресение должно казаться безосновательным и излишним» (*Флоровский.* 1998. С. 247).

Проблема всеобщего В. м. в русской религиозной философии. Большое внимание этой проблеме уделил прот. *Сергий Булгаков*, всесторонне осветивший все основные положения анастасического учения. В основе его взглядов лежит учение о воскресении Иисуса Христа. Поскольку, согласно его мнению, «Богочеловек есть все-человек», то и Его воскресение «онтологически является всеобщим», его в себя «включает, хотя оно и осуществляется лишь в последний день, в Парусии Христовой» (*Булгаков.* Невеста Агнца. Ч. 3. С. 456). Возражая *Н. Ф. Фёдорову*, *Булгаков* подчеркивал, что всеобщее В. м. есть трансцендентное, а не имманентное действие Бога в мире и как таковое не является результатом «и достижениями космической и исторической эволюции». В силу своей трансцендентности





оно оказывается «вне земного времени или же над ним». «Будущий век» — это «новое время», к-рое как раз и начинается с В. м. (Там же. С. 458). Проблема индивидуального воскресения Булгаковым решается через призму его учения о «душе мира», разработанного на основе признания им космоса как «живого» и «одушевленного» целого, к-рое представляет собой тело (*Булгаков С.* Философия хозяйства. М., 1912. Ч. 1: Мир как хозяйство. С. 80, 125). Поэтому «воскресение мертвых совершается Божиим действием именно в душе мира». Бог воскрешает не только «отдельную человеческую душу», но и всего «целокупного Адама» (*Булгаков.* Невеста Агнца. Ч. 3. С. 466). Это не означает, что в процессе В. м. уничтожается «качественное многообразие» людей и неповторимая индивидуальность каждой личности. «Есть индивидуальные различия в твари уже при сотворении, они имеют свой отпечаток и в целом, в душе мира. И эти различия полностью осуществляются при воскресении» (Там же. С. 467). Что касается состояния воскресшего тела, то Булгаков не признавал его «точного физического соответствия» телу человека до его смерти, т. к. последнее переживает «эмпирические состояния», свойственные ему только «в этом мире греха и смерти». В воскресении восстановится новое тело, в к-ром найдет отражение «идеальный, умопостижимый образ человека как личности» (Там же. С. 467). Рассуждая, подобно свт. Григорию Нисскому, о «знаках соединения», благодаря к-рым душа соединяется с телом в момент В. м., прот. Сергей пытался уточнить «общую мысль» «об индивидуальных частицах тела, особо отмеченных печатью (σφραγίς) живущего в нем духа». По его мнению, эта мысль «относится не столько к текучей материи тела, сколько к индивидуальной форме, к связи души с мировым телесным веществом, телом тел». Понятие «тело тел» соотносится с представлением, содержащимся в его «Философии хозяйства», согласно к-рому вся вселенная есть «периферическое тело человека». Булгаков допускал признание существования «во вселенной нарочитого семенного «атома», принадлежащего» телу каждого человека. С помощью такого атома как раз и «происходит кристаллизация телес-

ности», однако сам он представляет собой скорее не материальную частицу, а «так сказать, энергетический центр, находящий себе место во вселенной и образующий посредство между душой и телом как мировым веществом». «Энергетический центр» находится в душе и как таковой отличается бессмертием. «И именно к этому центру применяется действие души, в воскресении обретающей в себе новую силу к воссозданию тела и к восстановлению связи души, а через нее и духа с миром, в чем собственно и состоит воскресение» (Там же. С. 469). Преобразованное состояние воскресшего человека прот. С. Булгаков рассматривал в рамках развитой им софиологической концепции, поскольку это состояние выявляет красоту тварного мира. «Природная (же) красота творения и в нем человека (и) есть, — как он полагал, — его софийный первообраз, тварная София». Хотя этому первообразу причастна «вся полнота творения», «тварная софийность», как и все творение, «находится в стадии становления». Она не была окончательно выявлена в человеке до грехопадения; в грешнике же эта софийность находится «лишь в затемненном виде». Только благодаря Боговоплощению «софийный первообраз всякого человека» становится «прозрачным и явным». Что же касается воскресения, то оно, по мнению Булгакова, есть «окончательное ософиение человека чрез явление в нем его первообраза». Однако этим не заканчивается своеобразная философско-антропологическая концепция прот. Сергея, обоснование к-рой он безуспешно искал в христ. богословии. Христ. мыслитель идет дальше и возводит «ософиение» человека на более высокую метафизическую ступень. Как «свершение творения» оно для него становится явлением Софии Божественной. «В воскресении, — заключал прот. Сергей, — человек является в свете Божественной Софии, в той софийности, силою которой и ради которой он создан. Это ософиение в воскресении есть как бы новый, 2-й акт творения человека, «в нетлении, силе и славе» (Там же. С. 477–478).

Анастасиеские взгляды Вл. С. Соловьёва находят основание в своеобразном понимании философом природы зла и прогресса. Соловьёву было свойственно, по справедливо-

му замечанию Флоровского, «странное нечувствие зла, до самых последних лет жизни... Зло, в восприятии Соловьёва, есть только разлад, беспорядок, хаос... Иначе сказать, дезорганизованность бытия... Поэтому и преодоление зла сводится к реорганизации или просто организации мира... И это совершается уже силою самого естественного развития» (*Флоровский.* Пути русского богословия. С. 314). Причем такое состояние бытия — это не только результат появления греха в мире, к-рый в свою очередь вызвал смерть и разложение. Соловьёв называл «мертвой» уже саму первомерию, из к-рой Творец создает Вселенную, и борьбу между жизнью и смертью усматривает на всех этапах появления этой Вселенной. «Непрерывная война между ними — между живым духом и мертвым веществом — обрывает, в сущности, всю историю мироздания... Какая великая, по-видимому, была победа жизни, когда среди косного неорганического вещества закипели и закопошились мириады живых существ, первичные зачатки растительного и животного царства. Живая сила овладевает мертвыми элементами... Но смерть только смеется над всем этим великолепием... Она знает, что красота природы только пестрый, яркий покров на непрерывно разлагающемся трупе...» (Собр. соч. СПб., 1911². Т. 10. С. 34). Поскольку смерть, по Соловьёву, существовала всегда, то ее преодоление есть не только и не столько процесс борьбы с грехом, сколько процесс «естественного развития» мира. Этот процесс необратим; он носит, по выражению Флоровского, «характер натуральной необходимости» (*Флоровский.* Пути русского богословия. С. 315). Поэтому Соловьёв твердо верил в прогресс и всегда оставался сторонником эволюционной теории развития мира. Он словно не замечал всемирной катастрофы, порожденной грехом. Для него была вполне «естественна» даже идея В. м. (Письма. СПб., 1911. Т. 3. С. 39–40). «Если под чудом, — писал он, — разуметь факт, противоречащий общему ходу вещей и потому невозможный, то воскресение есть прямая противоположность чуду — это есть факт безусловно необходимый в общем ходе вещей; если же под чудом разуметь факт, впервые случившийся, небывалый, то воскресение «пер-





венца из мертвых» есть, конечно, чудо — совершенно такое же, как появление первой органической клеточки среди неорганического мира или появление... первого человека среди орангутангов» (Там же). Поэтому богословская проблема В. м. становится у Соловьёва проблемой естественнонаучной, что сближает его в этом вопросе с Фёдоровым, хотя Соловьёв и не придерживался разработанной Фёдоровым идеи самовоскрешения. Мир, по Соловьёву, движется к В. м. естественным путем. На этом пути происходит постоянная борьба (непрерывная война) между жизнью и смертью. Она охватывает всю историю мироздания и простирается на всю историю человечества, разделяясь при этом на неск. этапов. На 1-м этапе происходит «организация видимой природы», в результате к-рой достигается лишь частичная победа жизни над смертью. Борьба между ними «вступает в новый фазис» на 2-м этапе, наступающем с появлением в мире «разумного существа», т. е. человека, к-рый обладает не только «физической силой», неизбежно побеждаемой смертью, но и «силой умственной», а главное — «силой нравственной», беспредельность к-рой «дает жизни абсолютную полноту» (Там же. Т. 10. С. 36). Однако эта полнота осуществляется лишь на 3-м этапе в лице Богочеловека, обладавшего абсолютной «духовной силой», с помощью к-рой Он как раз и победил смерть. Воскресением Иисуса Христа заканчивается 1-я половина исторического процесса и начинается 2-я — история христианства, — в течение к-рой должно осуществиться полное откровение Царства Божия и рождение духовного человечества. А Царство Божие «есть то же, что действительность безусловного нравственного порядка, или, что то же, всеобщее воскресение и восстановление всяческих (*ἀποκατάστασις τῶν πάντων*)». Так, по Соловьёву, происходит «собрание» мира в процессе его исторического развития (Там же. Т. 8. С. 220).

Идея В. м. является главной в философском наследии Фёдорова. Она для философа «не только альфа и омега, но и вита и все другие буквы алфавита, словом — всё. Укажите мне, — обращается он к своему оппоненту, — из моих малых заметок хотя бы одну, где не говорилось бы о вос-

кресении прямо или косвенно, явно или скрыто...» (Федоров Н. Ф. Философия общего дела. М., 1913. Т. 2. С. 44). В стремлении раскрыть содержание этой идеи Фёдоров пытался прежде всего установить, что привело человека к смерти. Он считал, что появление смерти было вызвано «целым рядом измен», к-рые «человечество совершило в своем падении». 1-я — «измена Отцу Небесному», в к-рой Фёдоров, по-видимому, усматривал первородный грех, — была совершена «в начале». 2-я «состояла в оставлении земледелия, т. е. праха своих предков», ради жизни в городе; это — «измена роду и племени», т. к. семейно-общинным отношениям человек предпочел отношения «юридикоекономические» (Там же. Верный, 1906. Т. 1. С. 338). «Оставление земледелия» и «измена роду и племени» парадоксальным образом привели к тому, что «человек сам себя поставил в зависимость от рока (т. е. от годового обращения земли), подчинил себя земле». Одновременно он изменил и заповеди «плодитесь и размножайтесь» (Быт 1. 28), превратив «размножение... в необузданную родотворную силу», в то время как оно должно быть «художественным процессом» «воспроизведения себя в других существах». Этот процесс Фёдоров уподоблял «рождению Сына от Отца, исхождению от Него Святого Духа». В результате измен человек утратил «те проводники», с помощью к-рых он мог бы осуществлять в мире «переходы явлений одних в другие». Так «постепенные переходы обратились в перевороты, в грозы, засухи, землетрясения, словом, солнечная система обратилась в мир, в переменную звезду с одиннадцатилетним или иным каким-либо периодом всевозможных бедствий» (Там же. С. 332). В этих «изменах» Фёдоров усматривал проявление греха, что выявляет отличие его понимания греха от христ. вероучения. Хотя слово «грех» в его работах встречается довольно часто, именно о природе греха, его сущности, зарождении и проявлении философ имел довольно смутные и ошибочные представления. Поэтому даже в смерти, о причинах к-рой он постоянно размышлял, по замечанию Флоровского, он «не почувствовал...` темного жала греха» (Флоровский. Пути русского богословия. С. 323). «Язва грехона-

дения» для него лишь в том, что «человек потерял свою космическую власть и мощь» (Там же. С. 325), в результате чего в мире стала господствовать «слепая» «смертноносная сила» природы. Именно «в природе, в ее бессознательности» Фёдоров усматривал корень зла (Федоров Н. Ф. Философия общего дела. Т. 1. С. 320). «Природа, — утверждал он, — наш общий враг, единый, везде и всегда присущий, в нас и вне нас живущий» (Там же. Т. 2. С. 247). Соответственно и преодоление зла и победа над смертью достигаются только «в пределах природы, силами человека и природы» (Флоровский. Пути русского богословия. С. 324). Хотя Фёдоров и признавал, что начало воскресения положено Иисусом Христом, буд. В. м. для него не является чудом. Оно представляет собой процесс естественного восстановления умерших, к-рый должны осуществить живущие на земле их потомки. Этот процесс Фёдоров называл «воскрешением отцов» или «патрофикацией». «Воскрешение отцов» — это «заповедь», «Божественное веление», к-рое люди обязаны выполнить (Федоров Н. Ф. Философия общего дела. Т. 1. С. 139), чтобы осуществить «имманентное» воскрешение (Там же. С. 13, 32) и избежать воскрешения «трансцендентного», возможного лишь в том случае, если люди не выполняют своего предназначения. «Трансцендентное» воскрешение в отличие от «имманентного» будет Божественным чудом. Однако это чудо окажется лишь проявлением гнева Божия к неверным людям (Там же. С. 486–487).

«Патрофикацию» Фёдоров называл «общим делом», в к-ром должны участвовать все живущие ради всеобщего В. м. и преображения окружающего мира. Роль личности в этом деле он не описывает, т. к. все личное и индивидуальное обычно оценивается им негативно. «Признавая центральным предметом философии истории личность, — замечал он, — историософистика предоставляет объединение действию слепой силы... Деятельность личностей создает не историю, а комедию всемирной истории» (Там же. С. 38). Это странное умозаключение Фёдорова полностью вытекает из его философии «общего дела»: «индивид остается и должен быть только органом рода» (Флоровский. Пути





русского богословия. С. 325). Поэтому неудивительно, что Фёдоров ничего не писал о духовном преображении личности, о ее жизни во Христе и о ее индивидуальном воскресении. Перед «общим» все «личное» или отступает у него на 2-й план, или, что чаще всего, вообще исчезает.

«Общее дело» представляет собой двуединный процесс, состоящий из «регуляции» природы и преодоления смерти. Он направлен к тому, чтобы «силами всех обратить бессознательный круговорот» окружающего мира «в сознательное, всеобщее воскресение» (Федоров Н. Ф. *Философия общего дела*. Т. 2. С. 104).

В процессе регуляции природа должна превратиться «из слепой разрушительной силы в воссозидательную». А это станет возможным лишь тогда, когда общими усилиями люди внесут в природу разумное начало и обуздают ее стихию. Тогда «природа в нас» начнет не только «сознавать себя, но и управлять собою» и «уже ничего разрушать не будет, а все в эпоху слепоты разрушенное восстановит, воскресит» (Там же. С. 247). Регуляция не ограничивается рамками только нашей планеты. Она обратит «слепые движения планет и всей солнечной системы в управляемые разумом сынов человеческих» (Там же. С. 252). Предложенный Фёдоровым «проект» поражает своей фантастичностью. Кроме регуляции природы он включает в себя отказ людей от размножения, ибо «размножение вызывает взаимное истребление существ и увлекло на тот же путь, на путь истребления, и человека». По Фёдорову, «родотворная сила есть только извращение той силы жизни, которая могла бы быть употреблена на восстановление, или воскресение, жизни разумных существ» (Там же. Т. 1. С. 345). Чтобы преодолеть в себе «родотворную силу», Фёдоров рекомендовал научиться управлять «психофизиологическим процессом» и «заменить рождение детей, подобных себе, своим отцам и предкам (атавизм), возвращением отцам полученной от них жизни» (Там же. С. 442). Для такого возвращения (т. е. воскресения отцов) люди должны «достигнуть... познания и управления всеми молекулами и атомами внешнего мира». Это позволит им «рассеянное собрать, разложенное соединить, т. е. сложить в тела от-

цов, какие они имели при своей кончине...» (Там же). Поможет им в этом наличие общей «вибрации», существующей в молекулах и в прахе умерших и «в существах живущих, связанных родством с умершими». Наука также должна способствовать «воскрешению отцов». На ее представителей возлагается обязанность «разыскивать молекулы, входившие в состав существ, отдавших им жизнь». В процессе такого поиска природные стихии используются как орудия, управляемые человеческой волей (Там же. Т. 2. С. 273–274).

Хотя воскресение, по Фёдорову, произойдет в земной жизни и естественным путем, философ верил, что состояние «воскрешенных отцов» не будет повторением их прежнего состояния. Всеобщее воскресение для него было «осуществлением метафизического совершенства, всеобщим счастьем» (Там же. С. 77). В др. месте он писал: «Воскресение есть полнота жизни умственной, нравственной и художественной» (Там же. С. 207). Возможность достигнуть преобразенного состояния воскресенных людей для Фёдорова открывалась все в том же «общем деле», благодаря к-рому будет устранено «небратство» между людьми. Воскресение окажет влияние на всю систему мироздания; оно «есть превращение вселенной из хаоса, к которому она идет, в космос, т. е. в благолепие нетления и неразрушимости».

Таков «проект» о всеобщем воскресении, к-рый Фёдоров предлагал осуществить фактически без Божественной помощи. Этот «проект» одними был назван «фантастическим» (Зеньковский В., *прот.* История рус. философии. П., 1989². Т. 2. С. 142), другими — «религиозно-магическим» (Флоровский. 1998. С. 330), третьими — «иллюзорным» (Пазилова В. П. Крит. анализ религ.-филос. учения Н. Ф. Фёдорова. М., 1985. С. 43).

Большой интерес к идее всеобщего В. м. проявлял В. И. Несмелов. В раскрытии этой идеи его занимали 2 основных вопроса: что будет представлять собой всеобщее В. м. и каким окажется воскресшее тело. Ответ на 1-й вопрос он ищет с помощью апокалиптических текстов апостолов Петра (2 Петр 3. 10) и Павла (1 Кор 15. 51; ср.: 1 Фес 4. 15, 17). Несмелов полагал, что в момент

гибели Вселенной «в пламени мирового пожара» погибнут и люди, ее населяющие. Однако в то же самое мгновение «дух каждого человека... образует себе новое тело применительно к условиям существования нового мира». Это станет возможным благодаря тому, что «Христос возвратит силу творчества жизни» человеческому духу «как собственнику вечной человеческой природы». Поэтому о гибели людей, захваченных мировым пожаром, можно говорить лишь в относительном смысле: они «собственно не умрут, а только изменятся», потому что творчески преобразуют свои «настоящие» тела «в новые тела». Что же касается людей, умерших до гибели Вселенной, то души их также «мгновенно образуют себе новые тела, и они, стало быть, воскреснут из мертвых» (Несмелов В. И. *Наука о человеке*. СПб., 2000. Т. 2. С. 400). Т. о., по мнению Несмелова, Божественное всемогущество, хотя и проявит себя в акте всеобщего В. м., однако не непосредственно, а через «возвращение» душе человека творческой силы, способной «образовать» новое тело. Этот процесс Несмелов понимал как повторение «того же самого творческого процесса жизни, которым образуются живые тела людей и в настоящий период их земного существования» (Там же. С. 408). Он полагал, что основанием для его умозаключений может служить образ зерна, используемый ап. Павлом для описания всеобщего В. м. (1 Кор 15. 35–45).

Ответ Несмелова на вопрос, каким будет воскресшее тело, представляется одним из наиболее удачных в рус. религ. философии. Поскольку воскресшее тело часто называется «тем же самым» телом, с к-рым человек жил на земле, Несмелов пытается уяснить это определение и приходит к выводу, что оно не соответствует природе воскресшего тела. Тело не бывает «тем же самым» даже при жизни человека: пока человек «живет, он ни единой секунды не остается неизменным, потому что физическая жизнь его совершается только путем физиологического обмена веществ, и вследствие этого за время земной жизни своей человек на самом деле может сменить несколько телесных организмов» (Там же. С. 406). Предположение о том, что воскресшее тело будет тем же самым, каким оно





было в момент смерти, также несостоятельно, потому что «телесный состав умершего человека может войти по частям в телесный состав бесчисленного множества других людей... в силу механического круговорота физической жизни» (Там же. С. 403). Разлагаясь, тело умершего человека «может войти в состав растения, а растение... в состав тела животного, а тело животного... в состав тела человеческого» (Там же). В результате в момент всеобщего воскресения, с одной стороны, «на одни и те же элементы телесной организации могут явиться сотни и тысячи разных претендентов», а с другой — появятся «собственники чужого имущества», не без иронии замечал Несмелов. Решить такую проблему не сможет даже Божественное всемогущество, потому что «Бог не может же, конечно, обделить одного человека, чтобы составить тело другому человеку» (Там же). Эти рассуждения привели Несмелова к следующему выводу: тело воскреснет «независимо от тех материальных элементов, которые во время земной жизни человека последовательно входили в состав его материального организма» (Там же. С. 404). Этому выводу, по мысли Несмелова, не противоречит факт воскресения Иисуса Христа, тело Которого не подверглось тлению и не смешалось с элементами природы, ибо в этом факте самым главным является то, что Христос воскрес, а не то, что Его тело не подверглось разложению. Тождество человека до его смерти и после его воскресения не требует «обязательного тождества» его умершего и воскресшего тела, ибо оно «создается исключительно только единством его личности» (Там же. С. 406–407). Т. о., идентичность человека, по Несмелову, обеспечивается его личностью, а не тождеством различных состояний его тела. Если обратиться к понятию «эйдос», использовавшемуся Оригеном и свт. Григорием Нисским, то можно сказать, что личность у Несмелова как раз и есть тот самый эйдос, с помощью которого достигается тождество человека до и после В. м., хотя тождество элементов, входящих в состав смертного и воскресшего тела, для Несмелова не являлось обязательным.

Лит.: Виноградов Н. О конечных судьбах мира и человека. М., 1887; Фаворский Д., свещ. Христ. догматы о бессмертии души и

воскресении мертвых в связи с филос. учением о загробной участи человека // ВиР. 1899. Т. 2. Ч. 1. С. 325–352, 371–388; Богданшевский Д. И. Действительность воскресения мертвых по учению св. ап. Павла // ТКДА. 1902. № 1. С. 61–98; Страхов П. С. Идея воскресения в дохрист. филос. сознании // БВ. 1913. № 3. С. 453–479; № 4. С. 769–783 (То же, изм. загл.: Воскресение. М., 1916); Флоровский Г. В. О смерти крестной // ПМ. 1930. Вып. 2. С. 148–187; он же. О воскресении мертвых // Переселение душ. П., 1935. С. 135–167; он же. Догмат и история. М., 1998; Булгаков С., прот. Невеста Агнца. П., 1945. С. 455; Hich J. Death and Eternal Life. L., 1976; Scheffczyk L. Auferstehung. Einsiedeln, 1976; Ratzinger J. Eschatologie: Tod und ewiges Leben. Regensburg, 1990; Тихомиров Е. А. Загробная жизнь, или Последняя участь человека. СПб., [1915]. Серг. П., 1999».

М. С. Иванов

«ВОСКРЕСЕНИЕ ХРИСТОВО ВИДЕВШЕ» [греч. Ἀνάστασιν Χριστοῦ θεασάμενοι; слав. *Воскрѣнїе хр҃гово видевше*: — [Мы], увидевшие Воскресение Христово], одно из главных воскресных песнопений в правосл. богослужебной традиции.

Указания относительно «В. Х. в.» присутствуют уже в памятниках студийского периода. Оно исполняется на пасхальной утрени по 6-й песни канона (в студийском «Ипотипосисе» не указано количество повторений «В. Х. в.»; в более поздних памятниках, описывающих чин пасхальной утрени, указано произносить его трижды), на утрени перед Пс 50 (на Светлой седмице перед канонам) ежедневно в течение периода от Пасхи до Вознесения (включительно), на утрени перед Пс 50 всех воскресений года (кроме особых случаев) и на Воздвижение (*Пентковский*. Типикон. С. 256; *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 226, 500, 502, 558; *Arranz*. Типикон. Р. 11, 24, 252).

Иерусалимский устав, принятый ныне в правосл. Церкви, предписывает исполнять «В. Х. в.» в тех же случаях, а также на пасхальных часах. По аналогии с пасхальной утреней это песнопение присутствует в пасхальном чинопоследовании отпевания (Требник большой. Л. 125 об.—126). Кроме того, Иерусалимский устав предписывает в воскресные дни между Пасхой и Вознесением произносить «В. Х. в.» трижды.

В различных редакциях Иерусалимского устава, вплоть до совр. печатных изданий, тип исполнения не уточняется (Типикон. [Т. 1.] С. 21; [Т. 2.] С. 934).

В греч. богослужебной практике 1-й пол. XIV в., согласно «Диатак-

сису священнослужения» Патриарха К-польского Филофея Коккина, «В. Х. в.» исполнялось певчески братией (*Goar*. Euchologion. Р. 6). По описанию *Арсения (Суханова)*, в XVII в. в греч. храмах «В. Х. в.» «говорили на оба лика поделаясь по строкам» (Проскинитарий *Арсения Суханова* 1649–1653 // ППС. 1889. Т. 7. Вып. 3 (21). С. 240). В совр. греч. богослужебных книгах указано чтение «В. Х. в.», на практике его читает предстоятель (стоящий в хоре игумен или архиерей) или чтец (Εὐχολόγιον τὸ Μέγα. Σ. 9; Святогорский устав. С. 52).

В рус. певч. рукописях XVII в. фиксируется «В. Х. в.» столпового знаменного распева 7-го гласа (напр.: ГИМ. Епарх. певч. № 19. Л. 54; Син. № 819. Л. 16 об.; Син. певч. № 1243. Л. 81), позднее этот же распев был перенесен и в старообрядческие рукописные сборники (см., напр.: НБ МГУ ОРиРК. Ветк. собр. № 573. Л. 41, 1890 г.). Причина распева на 7-й глас, возможно, заключается в том, что в цикле воскресных стихир на хвалитех 7-го гласа текст 2-й стихир состоит из первых 3 строк «В. Х. в.». Этот распев в посл. был включен в синодальные нотные издания и в старообрядческие печатные певч. книги (Обиход нотного пения. М., 1902. Ч. 1. Л. 56 об.—57; Обиход. К.: Л. Ф. Калашников, 1909. Л. 93 об.—94 об.; Обиход цветной. СПб.: А. И. Морозов, 1884. Ч. 2; Обиход [беспоповский; б. м., после 1905]. Л. 122 об.—124 об.).

Кроме того, появляется более продолжительный праздничный вариант распева в форме *осмогласника* (см., напр.: ГИМ. Син. певч. № 1191. Л. 136; напев зафиксирован также в печатных Обиходах поморской традиции).

«В. Х. в.» было также распето на 6-й глас греч. и киевским распевами (Обиход нотного пения. Ч. 1. Всенощное бдение. М., 1902. Л. 56 об.—58; Триодь нотного пения. СПб., 1899. Л. 106). Эти распевы были неоднократно гармонизованы.

Среди авторских сочинений на текст «В. Х. в.» и переложений обиходных мелодий наиболее популярными являются т. н. обиходный вариант А. А. Архангельского (Обиход церк. пения. М., 1997. С. 120–122) и напев П. Г. Чеснокова (Пасха Христова / Ред. игум. Никифор. М., 1988. С. 33); оригинальные композиции





на текст «В. Х. в.» создавали также А. Л. Ведель, А. Т. Гречанинов, С. В. Рахманинов, П. И. Чайковский и др. (см.: Свод напевов. С. 88–90).

В совр. практике РПЦ «В. Х. в.» на воскресной и пасхальной утрени исполняется, как правило, всей общиной на 6-й глас. На пасхальной утрени, когда «В. Х. в.» поется трижды, общее пение может чередоваться с авторскими сочинениями (напр., Архангельского или Чеснокова).

В старообрядческом уставе нач. XX в. указывается: «Воскресение Христова видевшие поют и тогда неотложно» (Устав Арсения Уральского. М., 2001^р. Л. 52–52 об.), что отражает, возможно, позднюю традицию только певч. исполнения песнопения.

В совр. певч. традиции старообрядцев белокриницкого согласия «В. Х. в.» исполняется читком на воскресной утрени, знаменным распевом 7-го гласа — на пасхальной утрени. В беспоповских общинах распространены 3 варианта исполнения: хоровым речитативом («говорком») — на пасхальных часах, столповым знаменным распевом 7-го гласа — на воскресной утрени; в особо торжественных случаях, как на пасхальной утрени, «В. Х. в.» могут исполнять и в форме осмогласника.

Лит.: Скабалланович. Типикон. Ч. 2. С. 248–249; Свод напевов.

И. В. Старикова

ВОСКРЕСЕНИЯ ГОСПОДНЯ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ

(Белгородской и Старооскольской епархии), в с. Зимовенька Шебекинского р-на Белгородской обл. Основан решением Свящ. Синода РПЦ 28 дек. 1999 г. в корпусах Марфо-Мариинской обители, переведенной в Белгород (см. ст. *Белгородский во имя святых Марфы и Марии женский монастырь*).

Воскресенский собор с 2-ярусной колокольной мон-ря построен в 1900–1911 гг. на месте небольшой деревянной Георгиевской ц. XVIII в. 4-столпный с 5-гранной апсидой храм завершен 5 световыми 8-гранными барабанами. Зап., сев. и юж. входы украшены тосканскими портиками с колоннами. В 30-х гг. XX в. храм был закрыт, переоборудован под склад, в 1942–1943 гг. пострадал при артобстрелах, в 1946 г. открыт. Сохранились уникальный 3-ярусный фарфоровый иконостас и керами-

ческие полы 10-х гг. XX в. К 2005 г. в соборе освящены сев. придел во имя вмч. Георгия Победоносца и юж. во имя свт. Иоасафа Белгородского.

В В. м. построен 2-этажный келейный корпус с ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость», служебные и хозяйственные здания. В обители почитаются написанные на Афоне список Иверской иконы Божией Матери (1882) и образ вмч. Пантелеимона (1896). К дек. 2004 г. в мон-ре проживали 12 сестер, настоятельница — мон. Марфа (Мухина). Богослужения совершает прот. А. Деревянко. Сестры помогают больным в доме престарелых с. Зимовенька, в доме инвалидов с. Большетроицкое, в больницах Шебекинского р-на, неимущим оказывают помощь продуктами питания, одеждой, лекарственными средствами. Имеются подсобное хозяйство, фермы, 5 га земли.

Арх.: ЦНЦ.

Лит.: Колесникова Л. И. Воскресения Христова ц. // Белгородская энцикл. Белгород, 1999. С. 89, 90; она же. Святое Белогорье: Иконостасы белгородских храмов // Памятники Отечества. М., 2002. № 50. С. 85–88.

ВОСКРЕСЕНИЯ ГОСПОДНЯ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ

(Единецкой и Бричанской епархии), в 3 км к северу от г. Бричень (Республика Молдова). Открыт решением Свящ. Синода РПЦ 3 апр. 2001 г. на территории бывш. детского санатория «Думбрава», переданного 3 апр. 2000 г. Единецкой епархии. В дек. 2004 г. в келейном корпусе проживали игум. Даниила (Мереуцэ), 3 монахини, 3 инокини и 4 послушницы, на 1-м этаже здания освящен небольшой зимний храм во имя преподобных Антония и Феодосия Великих. В др. корпусе устроены на 2-м этаже трапезная, на 1-м — летний храм во имя сщмч. Киприана Карфагенского, где хранится ковчег с частицей мощей прп. Александры Дивеевской. Богослужения совершает иером. Феоктист (Горэу). Ведутся работы по переустройству здания бывш. клуба в собор Воскресения Господня и санаторных корпусов в келейные. В обители имеются подсобное хозяйство, 5 га земли, 4 коровы, лошадь. Сестры шьют на заказ священнические облачения.

ВОСКРЕСЕНИЯ ГОСПОДНЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ

(Иваново-Вознесенской и Кинешемской

епархии), в с. Ермолине Фурмановского р-на Ивановской обл. Открыт решением Свящ. Синода РПЦ 9 апр. 1998 г. при приходской ц. Воскресения Словущего, построенной в сер. XVIII в.

Основной объем храма с крупным восьмериком на четверике увенчан купольной кровлей и луковичной главкой на 2-ярусном основании. Стены четверика завершены треугольными фронтонами. К основному объему примыкают трапезная и колокольня. Клеевая живопись кон. XVIII в. на своде четверика и в алтаре поновлена во 2-й пол. XIX в. Сохранился 3-ярусный иконостас главного придела сер. XIX в., увенчанный скульптурным Распятием с предстоящими, а также одноярусный иконостас в трапезном приделе во имя свт. Николая Чудотворца.



Церковь в честь Воскресения Господня Воскресенского мон-ря в с. Ермолине. Фотография. 2004 г.

В нач. XIX в. территория храма была окружена кирпичной оградой с башенками по углам и воротами.

После 1917 г. Воскресенский храм не закрывался, в годы Великой Отечественной войны служил кафедральным собором как ближайший к г. Иваново, где к тому времени все церкви были разорены. В 80-х гг. XX в. при настоятеле иером. Антонии (Логинове) сложилась монашеская община, официально зарегистрированная в 1994 г. как Ермолинская пуст. Ивановской епархии. Первые насельники жили в деревянных домах в с. Ермолине. В 1997 и 2000 гг. были построены братский корпус с домовою ц. во имя преподобных отцов Киево-Печерских,





а также 3-этажный корпус, на 2-м и 3-м этажах к-рого располагаются кельи, трапезная, кухня, на 1-м имеются сыроваренное и маслобойное производство. Заведено обширное хозяйство: хлебопекарня, скотный двор, огороды, автопарк, имеются столярная и иконописная мастерские. К кон. 2004 г. в мон-ре проживали 40 чел. братии, настоятель — игум. Варлаам (Борин), духовник — игум. Антоний (Логинюв). Насельники издают альманах «Обитель Слова», а также преподают догматическое богословие, философию и сектоведение в Ивановской ДС.

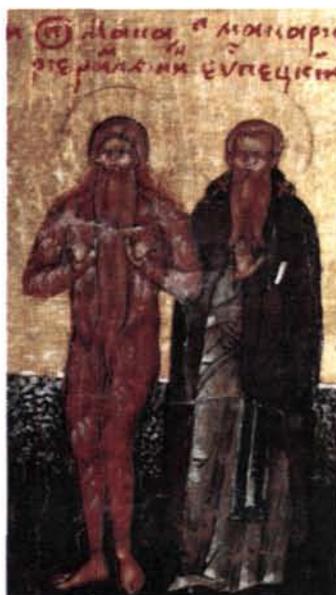
Лит.: *Беляев И.* Стат. описание соборов и церквей Костромской епархии. СПб., 1863. С. 194; Церкви Костромской епархии по данным архива имп. археол. комиссии. СПб., 1909. С. 179; *Зосима (Шевчук), архим.* Мон-ри Земли Ивановской. Иваново, 1999. С. 35–39; *Обитель Слова.* М., 2000. Вып. 1; 2003. Вып. 2; СПАМИР: Ивановская обл. М., 2000. С. 338–342; *Гылка О., Феоктистов А.* Воскресенский муж. мон-рь с. Ермолино // Рус. мон-ри. Новомосковск; М., 2003. С. 252–257.

ВОСКРЕСЕНИЯ ГОСПОДНЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ

(Макариева пуст.), первоначально в честь Успения Пресв. Богородицы. Находился на левом берегу р. Лезны, в 20 верстах к северо-востоку от совр. г. Любань Ленинградской обл. В 1-й пол. XVI в. прп. *Макарий Римлянин* построил здесь ц. в честь Успения Пресв. Богородицы, близ к-рой вскоре образовался муж. мон-рь. Преподобный был похоронен у стен Успенской ц. Вскоре после кончины прп. Макария в обители была воздвигнута еще одна деревянная церковь — во имя прп. Савватия Соловецкого (последнее упоминание в 1628). В 1611 и 1615 гг. шведы разорили обитель, в нач. XVIII в. она была приписана к *Александро-Невской лавре*, в 1764 г. упразднена, Успенская ц. обращена в приходскую. В 1761 г. на средства помещика В. Гурьева храм был перестроен, над захоронением прп. Макария устроили посвященный ему придел. К нач. XIX в. Успенская ц., богослужения в к-рой совершались лишь в престольный праздник, была приписана к храму свт. Николая Чудотворца в близлежащем с. Добром.

В 1840 г. иждивением крестьянина с. Ижора А. Кононова на месте обветшавшего был построен новый деревянный Успенский храм с колокольней, над захоронением прп. Макария поставлена резная деревянная позолоченная рака. При ней

хранились мантия и вериги, по преданию принадлежавшие преподобному. Неподалеку от мон-ря, в верховьях рек Лезны и Мги, на острове, где скончался подвижник, была возобновлена часовня (построена



Преподобные Макарий Римлянин и Макарий Великий. Фрагмент миниатюрной иконы. Кон. XIX в. (ЦАК МДА)

в 1761), рядом — выкопанный преподобным колодезь, вода в к-ром почиталась целебной. В сер. XIX в. к мощам прп. Макария начали стекаться паломники. В 70-х гг. XIX в. близ отремонтированной в 1871–1872 гг. Успенской ц. был устроен странноприимный дом. В 1886 г. здесь предполагалось открыть дом трудолюбия для бывш. заключенных и сельскохозяйственную школу для мальчиков, но начинание не было осуществлено.

В дек. 1893 г. неск. тысяч петербуржцев направили прошение на имя Новгородского архиеп. *Феофила (Лебедева)* о восстановлении Макариевой пуст. 17 авг. 1894 г. постановлением Святейшего Синода обитель была возобновлена как «Воскресенский практически-миссионерский монастырь» для противодействия распространявшемуся сектантству. Настоятелем В. м. стал миссионер иером. Арсений из Александро-Невской лавры. 16 окт. 1894 г. состоялось освящение места закладки Воскресенского собора. Обитель восстанавливалась в память спасения имп. *Александра III Александровича* и августейшей семьи при крушении царского поезда 17 окт. 1888 г.

у ст. Борки и спасения цесаревича Николая Александровича при нападении на него в г. Оцу (Япония). На месте сгоревшей в янв. 1895 г. Успенской ц. весной того же года был построен одноименный деревянный храм, в к-ром уже в мае состоялись первые миссионерские беседы. При мон-ре действовало об-во трезвости, в 1915 г. преобразованное в Макариевское братство. Среди насельников мон-ря были выходцы из Греции и Черногории.

После реконструкции в 1901 г. в Успенском храме были устроены приделы: правый во имя апостолов Петра и Павла, левый во имя преподобных Антония Великого и Макария Римлянина. В 1903–1905 гг. в мон-ре построили братский и настоятельский корпуса, гостиницу, хозяйственные сооружения, на верхнем этаже настоятельского корпуса 26 сент. 1905 г. была освящена домовая ц. во имя арх. Михаила. 1 февр. 1906 г. вместо игум. Арсения, посланного на *Афон* для борьбы с *имяславием*, В. м. возглавил иером. *Кирилл (Васильев)*, трудившийся в обители со дня ее возобновления. При нем в 1906 г. была выстроена 3-ярусная колокольня. В 1912 г. Тихвинский еп. сщмч. *Андроник (Никольский)* заложил, 10 дек. 1915 г. архим. Амвросий освятил каменный храм во имя арх. Михаила, примыкавший к братскому корпусу.

На островке прп. Макария в 1900–1901 гг. была построена деревянная ц. во имя Всех преподобных, в посте и подвиге просиявших, в 1914–1916 гг. храм был перестроен в камне, при храме вскоре возник скит, где постоянно жили 2–3 монаха. Мон-рь владел 2 подворьями. На ст. Любань в одной из комнат деревянного 2-этажного дома 9 сент. 1901 г. сщмч. архим. *Алексий (Бельковский)* освятил Крестовоздвиженскую ц. На ст. М. Вишера была выстроена и 16 сент. 1901 г. архим. Алексием освящена деревянная ц. в честь Иверской иконы Божией Матери, вскоре сгоревшая, но отстроенная и освященная вновь 7 апр. 1902 г.

В В. м. помимо мощей прп. Макария, почивавших под спудом в Успенском храме, почитались частица Животворящего Креста Господня, камень от Живоносного Гроба и икона Воскресения Христова, присланная в обитель в 1900 г. Иерусалимским Патриархом *Дамьяном*. Святыни, а также активная



миссионерская деятельность братьи привлекали паломников из соседних губерний и С.-Петербурга. Накануне праздника Успения Божией Матери мон-рь принимал многолюдный крестный ход из Петропавловского храма Любани. Крестные ходы на островок прп. Макария совершались в субботу Сырной недели, в Недели Православия, Крестопоклонную, о самарянинах, в день Св. Духа, а также 8 мая и 29 июня.

В апр. 1920 г. постановлением межведомственной комиссии по ликвидации мон-рей в Новгородском у. здание странноприимного дома В. м. передали отделу народного образования для размещения в нем ремесленной школы и интерната. В 1922 г. часть территории обители была передана совхозу, но богослужения в храмах продолжали совершаться, в корпусах жили 30–40 насельников.

4 апр. 1923 г. настоятель В. м. игум. Кирилл был тайно хиротонисан во епископа Любанского, викария Новгородской епархии, хиротонию возглавил архиеп. Андрей (Ухтомский). Арестованный в 1924 г. по обвинению в сокрытии монастырских ценностей, еп. Кирилл отбывал срок в ИТЛ в Вологодской губ. и после освобождения в 1927 г. вернулся в обитель. В июле 1928 г. в Александро-Невской лавре он был пострижен иосифлянским (см. ст. *Иосиф (Петровых)*) еп. Стефаном (Бехом) в схиму с именем Макарий, ушел на покой и жил в В. м. 17 февр. 1932 г. по обвинению в контрреволюционной деятельности вся братья мон-ря (ок. 40 чел.) была арестована. Коллегия ОГПУ 22 марта 1932 г. приговорила иноков к различным срокам лишения свободы, в т. ч. схиеп. Макария, его келейника иеродиака Вукола (Николаева) и ризничего иером. Афиногена (Агапова; † 24 июня 1979) к 3 годам ссылки. С февр. 1932 г. в храмах мон-ря и Крестовоздвиженской ц. на подворье в Любани службы не совершались.

21 февр. собравшиеся на общегородской митинг жители Любани постановили ликвидировать монастырское подворье и передать помещения под «культурное учреждение». Решением Леноблисполкома от 10 мая 1932 г. храмы В. м. были закрыты, корпуса обители переданы под отд-ние Свирьского лагеря. В 1935 г. освободившаяся из заклю-

чения часть братьи поселилась недалеко от В. м., схиеп. Макарий нелегально жил в районе Чудово и Любани, совершал тайные постриги и священнические хиротонии. После оккупации Новгорода нем. войсками в 1941 г. схиепископ вместе с келейником перебрался в Псково-Печерский мон-рь. В ночь на 1 апр. 1944 г. при бомбардировке Петсери (ныне Печоры) советской авиацией он был убит в своей келье. Ок. 1944 г. еще 5 бывш. насельников В. м. поселились в Псково-Печерской обители, в т. ч. иером. Афиноген (Агапов), служивший с 1945 г. ризничим и казначеем, с 1960 г. братским духовником, с 1968 г. в сане архимандрита.

До 1941 г. помещения В. м. занимал инвалидный дом, проживавшие в к-ром люди (ок. 300 чел.) в годы нем. оккупации были расстреляны захватчиками. В 1942 г., когда линия фронта проходила у стен мон-ря, фашисты устроили здесь опорный пункт. При обстреле его советской артиллерией постройки В. м. были полностью уничтожены, осенью 1943 г. сгорело здание подворья в Любани. После 1945 г. неск. иноков В. м. откопали спрятанные на территории обители святыни: Евангелие было подарено *Пюхтицкому жен. мон-рю*, Казанская икона Божией Матери в 2005 г. находилась в Казанской ц. в г. Тосно Ленинградской обл.; в историко-краеведческом музее Тосно хранятся почитаемая икона прп. Макария и неск. экспонатов, связанных с В. м. Во 2-й пол. 50-х гг. XX в. на месте алтаря Успенской ц. и раки прп. Макария верующие установили 2 деревянных креста. К 2005 г. территория мон-ря заросла лесом. На островке прп. Макария — руины ц. Всех преподобных, над алтарной частью к-рой установлен деревянный крест, сохранился колодец.

Арх.: ЦГА СПб. Ф. 1000. Оп. 49. Д. 84; Архив УФСБ по С.-Петербургу и Ленинградской обл. Д. П–68567.

Лит.: *Сырениский А., диак.* О Макариевской пуст., находящейся в Новгородской губ. и уезде. СПб., 1873, 1891³; *Корольков А. И.* Прп. Макарий Римлянин Новгородский чудотворец и его обитель, ныне Воскресенский миссионерский мон-рь. СПб., 1895, 1902⁵; *Владимир, иером.* Краткое описание жизни прп. Макария Римлянина Новгородского чудотворца и его обители — Новгородского Воскресенского муж. мон-ря. СПб., 1907; *Краснов-Левитин А.* Лихие годы, 1924–1941. П., 1977. С. 215–221; *Таисия (Карцова), мон.* Жития рус. святых. Джорд., 1984. Т. 2. С. 102; *Толтыга С. М.* Макариевская пуст. // София.

1998. № 1. С. 13–15; *Шкаровский М. В.* Иосифлянство: течение в РПЦ. СПб., 1999. С. 167, 168, 244–247, 289, 290, 300, 301; *Орлов В. С.* Макариевская пуст. // С.-Петерб. Ев. 2000. Вып. 21/22. С. 92–105; *Земля Невская Правосл.: Крат. церк.-ист. справ.* СПб., 2000. С. 77–78.

М. В. Шкаровский

ВОСКРЕСЕНИЯ ГОСПОДНЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ

(Челябинская и Златоустовская епархия), в пос. Иструть Саткинского р-на Челябинской обл., до 1920 г. единоверческий (см. *Единоверие*) миссионерский. Устроителем и первым настоятелем В. м. был Иоанн (Гордеев), в прошлом начетчик-беглопоповец. В нач. 30-х гг. XIX в. Гордеев был пострижен иноком-беглопоповцем в монашество с именем Власий, в 1834 г. основал на р. Юрюзань в Дуванской вол. Уфимской губ. 2 старообрядческих скита (муж. и жен.). В 1838 г. Власий вместе с насельниками скитов перешел в единоверие и предложил Уфимскому еп. *Иоанникию (Образцову)* учредить в епархии единоверческий мон-рь. Указом Святейшего Синода 17 мая 1840 г. пострижение Власия было подтверждено (с новым именем Иоанн), ему позволялось «отыскивать способы к устройению единоверческого монастыря». Посетив летом 1840 г. С.-Петербург, он подал прошение императору об устройении обители.

Указом Синода 28 февр. 1849 г. В. м. был учрежден на землях казенных дач Кусинского завода (110 дес.), в Уральских горах. Настоятелем стал Иоанн (Гордеев), рукоположенный 8 мая 1849 г. во иеромонаха. 12 июня того же года иером. Иоанн и 8 насельников прибыли из Юрюзанского скита на новое место. Средства для строительства обители иноки собирали во мн. городах России. В 1850 г. иером. Иоанн с этой целью побывал в С.-Петербурге, Москве, Н. Новгороде, Казани, встречался с Московским митр. св. *Филаретом (Дроздовым)*, к-рый прислал к освящению храма в В. м. на престольное Евангелие 1637 г. В 1850 г. в обители были построены деревянные келья и ц. Воскресения Христова, освященная в марте 1851 г. В 1853 г. иером. Иоанн был возведен в сан игумена.

Насельники В. м. вели миссионерскую деятельность среди беглопоповцев Белорецкого, Златоустовского и Саткинского заводов и при-



мыкавших к ним деревень Челябинского у. Оренбургской губ. Игум. Иоанн обратился в христианство 78 мусульман. Однако в целом, по свидетельству Уфимского епархиального начальства (1860), миссия В. м. не была успешной. Правосл. архиереи, опасаясь влияния единоверцев, ограничивали развитие единоверческих приходов и мон-рей, не разрешали монашеские постриги. По штату в обители полагалось 34 чел. (настоятель, казначей, 5 иеромонахов, 2 иеродиакона, 25 монахов), фактически насельников было гораздо меньше.

26 апр. 1868 г. настоятелем стал иером. Иоанн (Корионов), в числе первоначальной братии прибывший в В. м. из Юрюзанского скита. 10 марта 1876 г. он был возведен в сан игумена, 1 мая 1901 г. — в сан архимандрита. Собирая средства для благоустройства обители, иером. Иоанн объездил 18 губерний. В 1891 г. в мон-ре был заложен, 30 июня 1901 г. освящен каменный храм в честь Покрова Пресв. Богородицы. В 1897 г. сгорела Воскресенская ц. В кон. XIX в. в В. м. помимо игум. Иоанна жили 5 монахов.

Положение обители улучшилось в 1900–1902 гг. при еп. *Антонии (Храповицком)*, считавшем единоверие важной частью миссионерской деятельности. В нач. XX в. В. м. стал духовным центром уральского единоверия, его насельники назначались настоятелями единоверческих мон-рей в др. епархиях, напр. игум. Филарет (Тайдаков), являвшийся настоятелем единоверческих мон-рей, Покровского в Черниговской епархии, затем Керженского в Нижегородской епархии. После издания имп. указа «Об укреплении начал веротерпимости» (17 апр. 1905) братия В. м. вместе с др. единоверческими общинами России поддержала ходатайство петербургских единоверцев о даровании единоверцам епископа, в качестве возможной кандидатуры был назван еп. Антоний (Храповицкий). Проект не был реализован.

В 1912 г. настоятелем В. м. стал иером. Палладий, участвовавший в работе 1-го Всероссийского единоверческого съезда (С.-Петербург, янв. 1912). С февр. 1913 г. В. м. возглавлял игум. *Антоний (Миловидов)*; в посл. епископ Омский). В июле 1917 г. игум. Антоний участвовал в работе 2-го Всероссийского едино-

верческого съезда (Н. Новгород), избравшего делегатов от единоверцев на Всероссийский Поместный Собор, а также в Совет всероссийских съездов правосл. старообрядцев — высший руководящий орган единоверцев; игум. Антоний был избран кандидатом в члены Совета от духовенства.

Расцвет В. м. в 1914–1917 гг. связан с пребыванием на Уфимской кафедре еп. *Андрея (Ухтомского)*, к-рый рукоположил для мон-ря 2 священников и 3 иеродиакон, благословил совершить постриг 14 чел. в иночество и 2 иноков в схиму. Еп. Андрей благословил построить в обители каменный Воскресенский храм «в память павших за величие и славу славянского народа воинов», освященный после 1917 г., а также каменную часовню при ст. Бердяуш Самаро-Златоустовской железной дороги. В нач. XX в. в В. м. воспитывались неск. десятков мальчиков-сирот, к-рых обучали грамоте, крюковому пению, древнерус. чину церковного богослужения. При обители существовала богадельня. В годы первой мировой войны В. м. помогал семьям призванных на службу солдат и всем нуждающимся, предоставил помещения для лазарета. К 1917 г. В. м. владел неск. мельницами на р. Иструть, в селах Сикияз, Озёрское и Луеза, вел обширное хозяйство. В соответствии с определением Поместного Собора РПЦ от 22 февр./7 марта 1918 г. об учреждении 5 единоверческих кафедр В. м. должен был стать местом пребывания единоверческого Саткинского епископа, викария Уфимской епархии.

В В. м. почитались мн. святые, в частности икона блгв. кнг. Анны Кашинской с частицей мощей, древняя икона Нерукотворного образа Спасителя. В Покровском храме хранились антиминс, освященный в 1652 г. Вологодским архиеп. *Маркеллом*, Евангелие 1637 г., Служебник 1603 г., др. богослужебные книги издания 1-й пол. XVII в. Среди подвижников В. м. известен молчальник мон. Макарий.

В 1920 г. игум. Антоний был арестован, В. м. закрыт. На его территории было организовано подсобное хозяйство, в к-ром трудилась и часть насельников. В Воскресенском храме, ставшем приходским, богослужения продолжались до нач. 30-х гг. В 1935 г. на территории оби-

тели открылся Саткинский дом инвалидов № 1, в посл. там разместилось подсобное хозяйство Саткинского психоневрологического интерната. На месте разрушенных монастырских корпусов были поставлены жилые дома и бараки, в ходе строительных работ уничтожены Покровский храм, соборная колокольня, часовни. На 2-м этаже перестроенного Воскресенского собора разместился кинотеатр, на 1-м этаже — столовая.

В 1992 г. монастырские постройки были переданы Челябинской епархии РПЦ, 11 июня 1993 г. указом Свящ. Синода В. м. был возобновлен. В 1994 г. на нижнем этаже 2-этажного каменного здания, построенного в 70-х гг. XX в., была освящена домовая ц. во имя прп. Сергия Радонежского. К нач. 2005 г. в В. м. жили 6 насельников, настоятель — игум. Сергей (Ушаков).

Арх.: ЦГИА РБ. Ф. И–16. Д. 4861. Л. 1–8 об.; ГА Оренбургской обл. Ф. 173. Оп. 5. Д. 10632. Л. 1 об. — 5; Архив УФСБ по Республике Татарстан. Д. 2–8745–П.

Ист.: Сенатские вед. 1849. № 24; Извлеч. из отчета обер-прокурора Св. Синода. 1849. № 10; 1-й Всерос. Съезд правосл. старообрядцев (единоверцев). СПб., 1912. С. 29, 48; 2-й Всерос. Съезд правосл. старообрядцев (единоверцев) в Н. Новгороде 23–28 июля 1917 г. СПб., 1917. С. 69, 72, 118–120; Собор, 1918. Определения. Вып. 1–4.

Лит.: *Игнатьев Р. Г.* Мон-ри Уфимской епархии // Памятная кн. Уфимской губ. Уфа, 1873. Ч. 2. С. 29; Поездка пресвящ. Антония для обозрения церковей Златоустовского у. // Уфимские Ев. 1901. № 14. С. 839–844; *Чернавский Н.* Оренбургская епархия в ее прошлом и настоящем // Тр. Оренбургской учен. арх. комис. Оренбург, 1902. Вып. 10. С. 409–416; *Шлеев С., свящ.* Единоверие в своем внутреннем развитии: В разъяснение его малораспространенности среди старообрядцев. СПб., 1910. С. 253–254; *Матвеев С. И.* Краткая история Златоустовского Воскресенского единоверческого муж. мон-ря Уфимской губ. Златоустовского у. Уфа, 1913; *Сергеев Ю. Н.* Правосл. Церковь в Башкортостане: 2-я пол. XVI — сер. XIX в. Уфа, 1996. С. 60–61.

Н. П. Зимина

ВОСКРЕСЕНИЯ ГОСПОДНЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ В СОЛИГАЛИЧЕ — см. *Солигаличский Воскресенский муж. мон-рь.*

ВОСКРЕСЕНИЯ ХРИСТОВА СОБОР (Спас на Крови) в С.-Петербурге, одна из важнейших по художественному и смысловому значению церковных построек в России в XIX–XX вв. Возведен на берегу Екатерининского канала (ныне канал Грибоедова, д. 2а), на





месте, где 1 марта 1881 г. имп. Александр II был смертельно ранен террористом И. И. Гриневицким. 2 марта того же года на чрезвычайном заседании Городская дума просила имп. Александра III разрешить постройку часовни или памятника на средства города, на что император ответил: «Желательно было бы иметь церковь». Через полмесяца на месте покушения на пожертвования купцов И. Ф. Громова и Милитина



Собор в честь Воскресения Христова (Спас на Крови). 1883–1907 гг. Фотография. 2000 г.

была возведена часовня по проекту архит. Л. Н. Бенуа; в ней ежедневно служили панихиды.

Из предложенных на конкурс проектов храма (архитекторы Бенуа, И. С. Богомолов, А. Л. Гун, И. С. Китнер, В. А. Шрётер, М. А. Щурупов и др.) комиссия во главе с А. И. Резановым выделила работу А. О. Томишко. Результаты конкурса не получили одобрения имп. Александра III (большинство проектов было сделано в неовизант. стиле), он высказал пожелание, чтобы храм был построен «в чисто русском вкусе XVII столетия, образцы коего встречаются, например, в Ярославле». Во 2-м туре (закончен до 28 апр. 1882) предпочтение было отдано проекту А. А. Парланда, в к-ром за образец была взята ц. св. Иоанна Предтечи в с. Дьякове. Архим. Троице-Сергиевой пуст. Игнатий (Малышев), свидетельствуя о явленном ему в тонком сне Божией Матерью образе храма, предложил Парланду доработать проект. Этот совместный вариант был одобрен имп. Александром III. Комиссию по

строительству возглавил вел. кн. Владимир Александрович (состав утвержден в марте 1883, в 1892 он сменился). На 1-м заседании было принято предложение архим. Игнатия об освящении храма в честь Воскресения Христова. После смерти архим. Игнатия дальнейшей работой по созданию и реализации проекта руководил Парланд.

Закладку храма 6 нояб. 1883 г. совершил митр. Исидор (Никольский) в присутствии имп. четы. Земляные работы начались в 1886 г. Однако проект, представленный в марте 1885 г., был утвержден императором только в мае 1887 г. Задержка была вызвана изменением проекта с учетом трудностей строительства и обязательного включения места царевубийства (в 1,5 м от кромки воды) в интерьер храма, к-рый, т. о., оказывался выдвинут в русло канала на 8,5 м. При строительстве и отделке В. Х. с. применялись передовые технологии того времени: вместо свайного основания на дне канала был заложен фундамент в виде сплошной бетонной подушки, что заняло 3 строительных сезона (1883–1886). С мая по июль 1886 г. была разобрана часть набережной, в 1887–1889 гг. цоколь облицован валаамским гранитом (мастерская Г. Бога) на проектную высоту 3,24 м. В кладке и облицовке стен использовали кирпич отечественного производства, в т. ч. завода «Надежда» (г. Боровичи), и глазурованный зигердорфский 10 тонов из Силезии. Тогда же из тесаного камня были выведены наличники, тяги, карнизы (фирма Д. Е. Благодарёва). Верхний пояс цоколя и элементы фасадного декора в 1890–1896 гг. выполнены фирмой «Кос и Дюрр» из эстляндского мрамора. В нишах цоколя храма было установлено 20 гранитных досок с высеченными на них надпи-

сями о выдающихся событиях царствования имп. Александра II. В 1894 г. были сомкнуты своды, в 1895–1898 гг. установлены металлические каркасы 9 куполов, исполненные на металлическом заводе. В 90-х гг. XIX в. на заводе П. Н. Финляндского были отлиты 13 колоколов, к-рые настраивал прот. Аристарх Израилев; самый большой (вес 16 544 кг) был куплен в 1896 г. на Нижегородской выставке.

6 июля 1897 г. после крестного хода от Казанского собора состоялась установка креста на главном куполе (высота 81 м) в присутствии св. имп. Николая II с семьей. В 1896–1900 гг. главы над апсидами и купол над колокольней (высота 62 м) покрыли золоченой медью, 5 куполов — особо прочной белой и голубой эмалью фабрики А. М. Постникова (Москва), на к-рой изготовили также золоченые ажурные кресты. В 1901 г. фасады украсили цветными изразцами (фирма Н. Н. Харламова, малые на барабане — от Имп. фарфорового завода).

Первую панихиду по убиенному царю в В. Х. с. отслужили 1 марта 1906 г.; 19 авг. 1907 г. состоялось освящение храма митр. Антонием (Вадковским), к-рому сослужили архиепископы экзарх Грузии Никон (Софийский) и Рижский сщмч. Агафангел (Преображенский), а также викарный еп. Гдовский сщмч. Кирилл (Смирнов), присутствовали император и императрица; состоялся торжественный военный парад.

В. Х. с. был единственным, к-рый получил те же права на содержание из средств Гос. казначейства (более 40 тыс. р. в год), что и кафедральный Исаакиевский собор, его причислили к Мин-ву имп. двора; ктитором был гр. И. Д. Татищев. В храме, рассчитанном на 1600 чел., ежедневно совершались литургия и вечер-

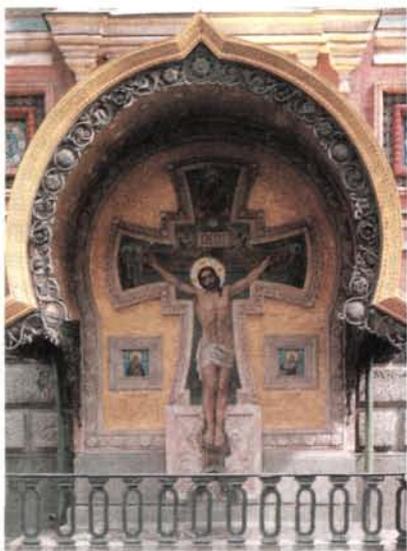
нее богослужение, в штате состояли 3 священника (о. Николай Антонов, прот. Василий Верюж-



Евхаристия. Мозаика алтаря. Худож. Н. Н. Харламов

ский, автор кн. «Храм Божий и церковные службы» (СПб., 1912²), и во главе настоятель (до 1923 прот. Петр Лепорский)).





*Распятие.
Мозаика зап. фасада.
По эскизу А. А. Парланда*

Несмотря на сходство формы и характера отделки глав собора Покрова на Рву в Москве и В. Х. с., прототипами архитектуры последнего стали памятники XVII в. Ярославля (ц. свт. Иоанна Златоуста в Коровниках) и Москвы (церкви Рождества Пресв. Богородицы в Путинках, Св. Троицы в Никитниках, свт. Николая в Хамовниках). 9-главое здание вытянуто с востока на запад (56,7 м), на востоке — 3 алтарные апсиды, каждая завершается малым луковичным куполом, на западе — 3-ярусная шатровая колокольня. В отделке присутствуют характерные элементы рус. стиля: луковичи, шатры, арочки, ширинки, создающие эффект коврового заполнения плоскости, и наборные колонки. Оригинальны гигантских размеров кокошники, завершающие боковые фасады. Стилистика поздней эклектики, близкая к зодчеству XVII в., проявилась в богатстве декора, усложненном силуэте, использовании выразительных свойств кирпича.

В. Х. с. известен уникальным мозаичным убранством, к-рое не было характерно для рус. зодчества XVII в. и тяготело к визант. и домонг. отечественной традициям. Первоначально предполагалось расписать храм, но В. М. Васнецов, а затем М. В. Нестеров отказались от заказа. В 1897 г. было принято решение о замене живописи мозаикой (общая площадь 7 тыс. кв. м, на фасадах — 400 кв. м). В конкурсе победила мастерская А. А. Фролова

(с 1897 В. А. Фролова), в к-рой была освоена быстрая и недорогая техника набора, в 1911–1913 гг. позолота купола над колокольней была заменена мозаичным покрытием.

Более 30 художников работали над 68 сюжетами Свящ. истории и изображением 277 святых (В. В. Беляев, В. И. Отмар, Л. Н. Соловьёв, Н. Н. Харламов, А. П. Рябушкин и др.). Иконы по эскизам Рябушкина, Н. А. Кошелёва, Н. К. Бодаревского выполнены в традициях академической живописи; в работах Нестерова, Беляева, Н. А. Бруни можно видеть элементы модерна, у Васнецова и Харламова (особенно «Пантократор» в плафоне центрального купола и «Евхаристия» в алтаре) преобладают черты визант. иконописи.

Входы в собор с сев. и юж. сторон были решены как притворы с крыльцами на гранитных колоннах. На зап. фасаде установлены Распятие и мозаичные иконы прп. Зосимы Соловецкого (пам. 17 апр., в день рождения имп. Александра II)



*Св. блгв. кн. Александр Невский.
Икона-мозаика сев. киота.
Худож. М. В. Нестеров*

и прмц. Евдокии (пам. 1 марта — день царевичества); выше изображены Пресв. Богородица и ап. Иоанн Богослов, обращенные к Нерукотворному образу Спасителя (худож. Нестеров); еще выше — икона блгв. кн. Александра Невского (худож. В. П. Павлов). Фронтонны 4 крылец В. Х. с. украшены мозаиками по эскизам Васнецова: «Несение Креста», «Распятие», «Снятие с Креста» и «Сошествие во ад».

В 1904 г. были установлены мозаичные панно во фронтонных кокошниках юж. и сев. фасадов: «Воскресение Христово» (худож. Нестеров) и «Спас на престоле» («Христос во Славе», худож. Кошелёв). Колокольню украшают 133 мозаичных изображения гербов губерний и областей России (худож. П. А. Черкасов). Наружные мозаичные работы были завершены в 1907 г.

По эскизам Парланда выполнены «Распятие» на зап. фасаде и образ «Благословляющий Спаситель» на восточном, орнаментальный узор, в т. ч. для пола (изготовлен из разноцветного мрамора в Генуе), мраморный иконостас фирмы Дж. Нови (Генуя), дарохранительница — «иерусалим», киоты и сени из яшмы и орлеца гранильных фабрик Кольвани, Екатеринбург, Петергофа. Особое место занимала 14-метровая сень над местом смертельного ранения императора, выполненная к июлю 1907 г. (балюстрада установлена в 1913) по образцу Мономахова трона в Успенском соборе Московского Кремля, окруженная ажурными металлическими решетками. Ее украшали колонны, карнизы и вазы из серо-фиолетовой яшмы, балюстрада и декор из розового орлеца, 8-гранный шатер, увенчанный крестом из горного хрусталя; мозаичные иконы с изображением святых покровителей царствующего дома Романовых (они же изображены на серебряных барельефах входных дверей работы костромича Савельева). Внутренняя поверхность свода сени была облицована агатом, яшмой и бухарским лазуритом (50 кг), свод инкрустирован хрустальными звездами. В пол под сенью на месте царской гибели были вмонтированы части решетки Екатерининского канала и камни булыжной мостовой. Общая стоимость сени почти равнялась стоимости строительства всего храма.

Царские врата были отчеканены из серебра на фабрике И. П. Хлебникова, мозаичные иконы в них по эскизам Бруни выполнила мастерская Фролова, в иконостасе (по эскизам Васнецова и Нестерова) — мастерская АХ. Большая икона блгв. кн. Александра Невского в сев. киоте создана по эскизу Нестерова; иконы Пресв. Богородицы с Младенцем и Спасителя в главном иконостасе — Васнецова. Утварь была сделана по рисункам С. Ф. Комарова на фирмах Хлебникова и Фролова;



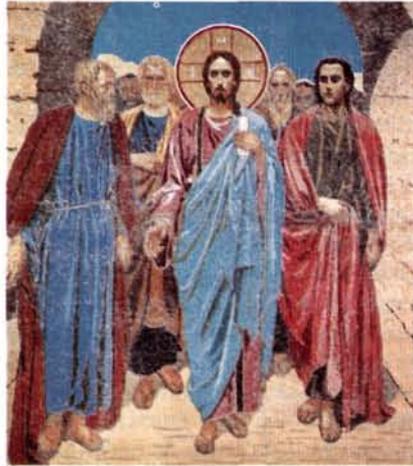
2-пудовый оклад из серебра с эмалевыми вставками для напрестольного Евангелия изготовила мастерская П. А. Овчинникова. Серебряную дарохранительницу в виде уменьшенной копии храма сделали в Костроме, другую, из яшмы и орлеца, — в Екатеринбурге.

Стоимость строительства (здание было полностью электрифицировано, снабжено калориферным отоплением и вентиляционной системой), продолжавшегося 24 года (3 млн 600 тыс. р.), оказалась превышена на 1 млн р. из-за замены живописи мозаикой, дороговизны сени и случаев финансовых злоупотреблений. Благоустроивалась и прилегающая территория: при слиянии Екатеринбургского канала с р. Мойкой в 1905–1907 гг. построили 3 дома с квартирами для служителей (сохр. 1). От Михайловского сада храм отделяет кованая железная решетка (проект Парланда, завод «Карл Винклер», 1903–1907). В 1906–1907 гг. к северу от собора по проекту Парланда была построена ризница для хранения и показа многочисленных пожертвований. При входе размещалась часовня Иверской иконы Божией Матери (освящена 27 апр. 1908). К собору были приписаны 2 часовни: Громовская (упразднена после 1892) и блгв. кн. Александра Невского в ограде Летнего сада (1866–1867, архит. Р. И. Кузьмин, художники Т. А. Нефф и Е. С. Сорокин), на месте первого покушения на имп. Александра II (4 апр. 1866).

В. Х. с. явился образцом синтеза искусств, программным произведением «русского ренессанса», во многом определившим характер церковного строительства 80-х гг. XIX в.—1900-х гг. Благодаря сдержанной цветовой гамме фасадов, строгой симметричной композиции, храм вписался в традиц. облик сев. столицы и внес древнерус., московский акцент в панораму города, обозначив существенный этап «архитектурной русификации» С.-Петербурга.

В. Х. с. имел символическое значение как отражение идеи уподобления царя земного Царю Небесному: мученическая кончина царя-освободителя сопоставлялась с искупительной Крестной смертью Спасителя (ср. в фольклоре: «Государя жизнь скончали / Второй раз Христа распяли» и мнение архит. И. В. Штрома: «Как Спаситель умер за все че-

ловечество, так Александр II умер за свой народ»). Смысловым центром храма с зап. стороны стало обозначенное Распятием место убийства царя — «Голгофа для России», — поэтому архитектура собора ассоциируется с образом храма Гроба Господня в Иерусалиме (Воскресения Христова). В. Х. с., построенный на казенные и народные средства, стал воплощением симфонии Церкви и



Призвание ап. Матфея.
Мозаика сев. стены.
Худож. А. П. Рябушкин

имп. власти, что подчеркивали памятные доски, сочетание в убранстве колокольни гербов всех рус. земель с 2-главыми орлами на входных шатрах и гербом царствующей династии. На фронте Александро-Невской часовни имелась надпись бронзовыми буквами: «Не прикасайся к Помазаннику Моему». Идея симфонии в представлении офиц. историографии XIX в. наиболее полно воплотилась в России во времена первых Романовых, т. е. в эпоху, на к-рую был ориентирован стиль храма. С этой же идеей связаны темы народного покаяния и жертвы за невольное соучастие в царевом убийстве как отражение уваровской триады — Православие, самодержавие и народность. Под золоченым куполом колокольни была воспроизведена в мозаике часть молитвы свт. Василия Великого, отражающая покаянную идею храма. Др. наименование храма, Спас на Крови, подчеркивало преемственность рус. традиции строить церкви «на крови», т. е. на месте трагической гибели гос. людей, напр. в Угличе (1692), на месте гибели св. царевича Димитрия.

Либерально настроенные критики, группировавшиеся вокруг

«Мира искусства», не могли не воспользоваться поводом для демонстрации своих художественных пристрастий и обличения гос. режима (подобно критике их предшественниками проектов Тона). С. К. Маковского в 1909 г. привидело «в ужас... небывалое архитектурное уродство», «декоративное изуверство» храма, «позорной страницы русского искусства», он призывал «будущие поколения» «уничтожить произведение Парланда бесследно, срыть до основания чудовищный собор»; «варварским образчиком художественного убожества» называл храм А. А. Ростиславов; В. Я. Курбатов желал, чтобы «поскорей забыли о псевдорусских постройках, так испортивших русские города».

В 1922–1923 гг., после недолгого пребывания в нем обновленцев, В. Х. с. являлся кафедральным, с 1927 г. стал центром иосифлянства. В мае 1929 г. здесь отпевали известного проповедника прот. Феодора Андреева, скончавшегося после тюремного заключения. После ареста прот. Василия Верюжского в дек. 1929 г. настоятелем был определен духовник митр. Иосифа (Петровых) прот. Александр Советов, ранее возглавлявший клир Софии Новгородской. Зимой службы совершались в «малом» храме (часовне), освященном в 1924 г. еп. Венедиктом (Плотниковым). 17 нояб. 1930 г. собор был закрыт по постановлению Президиума ВЦИК от 30 окт. 1930 г. «под культурно-просветительные нужды». Оказались утрачены внутреннее убранство и царские врата. Той же осенью как «антихудожественную» снесли Александро-Невскую часовню и заменили доской в память террориста Каракозова (ныне снята). В 1931 г. Центральный совет об-ва политкаторжан, к-рому был передан храм, принял решение об использовании здания под кинотеатр или антирелиг. музей, 19 нояб. того же года областная комиссия по вопросам культов постановила разобрать собор «по частям», что было активно поддержано Отделом охраны памятников революции и культуры в лице Н. Н. Белехова. В нояб. 1934 г. отдел дважды подтверждал отсутствие препятствий к сносу храма, где в то время находилась выставка, посвященная «Народной воле». В 1938 г. монтажно-техническая контора управления





благоустройства Ленсовета приступила к разработке соответствующего проекта, но выполнение его осложняло местоположение собора на берегу канала. Реализовать завершённый в мае 1941 г. план помешала война. В дальнейшем в соборе последовательно размещались морг, мастерские, картофелехранилище, склад декораций Малого оперного театра. В 1968 г. после повторных попыток сноса он был взят под гос. охрану и через 2 года передан как филиал музею «Исаакиевский собор». В 1974–1995 гг. были проведены основные реставрационные работы. 23 мая 2004 г. митр. С.-Петербургским и Ладожским Владимиром (Котляровым) в соборе была отслужена первая Божественная литургия после более чем 70-летнего перерыва.

Лит.: Шмеллинг Л. В. Отчет по сооружению храма во имя Воскресения Христова. СПб., 1907; Парланд А. А. Храм Воскресения Христова, сооруженный на месте смертельного ранения в Бозе почившего Имп. Александра II на Екатерининском канале в С.-Петербурге. СПб., 1907; Подробное описание храма Воскресения Христова. СПб., 1907; Кириков Б. М. Храм Воскресения Христова (к истории «рус. стиля» в С.-Петербурге) // Невский архив. М.; СПб., 1993. С. 204–245; Флайер М. С. Церковь Спаса на Крови: Образ – воплощение – осмысление // Иерусалим в рус. культуре. М., 1994. С. 182–204; Трубинов Ю. В. Храм Воскресения Христова. СПб., 1997; Шкарковский М. В. Иосифлянство: течение в РПЦ. СПб., 1999. С. 158–184.

Диак. Александр Берташ

ВОСКРЕСЕНИЯ ХРИСТОВА ХРАМ В ИЕРУСАЛИМЕ – см. Гроба Господня храм в Иерусалиме.

ВОСКРЕСЕНСКИЙ Алексей Андреевич (1856, с. Бушня (Бушнево?) Костромской губ. – 23.02.1921, с. Преслав, ныне Запорожской обл., Украина), миссионер, педагог, переводчик. Сын священника. В 1878 г. окончил Костромскую ДС. В 1878–1879 гг. – вольнослушатель КазДА, в 1879–1883 гг. студент (стипендиат Костромской епархии), учился на богословском отд-нии, окончил академию со степенью канд. богословия за соч. «Изучение Корана по Бейзовию». Во время обучения в академии проявил большие способности к татар. языку, вел на общественных началах занятия в Центральной крещенотатар. школе. По рекомендации Н. И. Ильминского освобожден обер-прокурором Святейшего Синода К. П. Победоносцевым от обязательной службы в род-

ной епархии, с 1883 г. штатный преподаватель Закона Божия в Казанской центральной крещенотатар. школе. В процессе преподавания сыграл важную роль в формировании христ. и церковной лексики в татар. языке, большинство его учеников стали учителями в крещенских школах, многие – священниками. В 1883–1895 гг. В. принимал активное участие в переводческой работе Ильминского и В. Т. Тимофеева. В 1884–1888 гг. В. – секретарь *Гурия Казанского свт. братства*. Участвовал в публикации книги Г. С. Саблукова «Сведения о Коране» (Каз., 1884). В 1894 г. В. издал свой «Русско-татарский словарь» (Каз., 1894), к-рый был фактически первым опытом русско-татарско-крещенского словаря (татар. тексты передавались алфавитом Ильминского–Тимофеева на рус. основе, применявшейся в церковных переводах). Работу над составлением и публикацией словарей В. продолжил и в дальнейшем. С 1 авг. 1894 г. инспектор казах. школ Букеевской Орды Астраханской губ., где способствовал распространению системы Ильминского. С 20 февр. 1906 г. директор Казанской учительской семинарии, боролся с нападками со стороны консерваторов на систему Ильминского, способствовал распространению его педагогического наследия. Публиковал его труды, написал предисловия и комментарии к ним (*Ильминский Н. И. Письма к крещеным татарам*. Каз., 1896; *он же*. Беседы о народной школе. Каз., 1911; *он же*. О системе просвещения инородцев и о Казанской центральной крещено-татар. школе: К 50-летию системы и школы. Каз., 1913). В 1906–1913 гг. В. принимал активное участие в переводах на татар. язык Свящ. Писания и духовной лит-ры, издаваемых братством свт. Гурия, был редактором перевода на татарско-крещенский язык Деяний святых Апостолов (Каз., 1907, пер. Т. Е. Егорова). По состоянию здоровья (болел туберкулезом) и рекомендации врачей сменить климат переведен на Украину, с 27 мая 1914 г. директор Преславской учительской семинарии Екатеринославской губ.

Арх.: НАРТ. Ф. 10. Оп. 2. Д. 1165 [Канд. соч.]; Ф. 92 [Отчеты инспектора школ Букеевской Орды и директора Казанской учительской семинарии].

Соч.: *О съезде инородческих учителей в Казанской центр. крещено-татар. школе* // Изв.

по Казанской епархии. 1885. № 15. С. 499–509; Из жизни крещеных инородцев Казанского края за 1887 г. // Там же. 1888. № 1. С. 4–33; О начертании церковнослав. букв: Из уроков А. Воскресенского в Центр. крещено-татар. школе. Каз., 1889; Сравн. изображение чина гл. служб церковных. Каз., 1889; Отчет о преподавании Закона Божия в Казанской центр. крещено-татар. школе // Изв. по Казанской епархии. 1891. № 20. С. 610–615; Пещерка Спасо-Преображенского мон-ря и ист. сведения о погребенных в ней. Каз., 1899; Об употреблении рус. и инородческого языков в нач. рус.-инородческой школе // Начальное обучение. 1903. № 9. С. 350–357; Варфоломей, иером. Чуркинской пустыни. Астрахань, 1903; Архим. Паисий, настоятель Высокогорской Успенско-Николаевской Чуркинской пустыни Астраханской епархии. Астрахань, 1904; Заметка о букеевских школах. Каз., 1906; Празднование 200-летней годовщины существования Покрово-Болдинского мон-ря и освящение в нем новосозданного храма. Астрахань, [1908]; Покрово-Болдинский муж. мон-рь близ г. Астрахани: Ист.-стат. очерк. Астрахань, 1909; 1613–1913 гг.: 300-летие царствования августейшего дома Романовых. Каз., 1913.

Е. В. Лунаков

ВОСКРЕСЕНСКИЙ Григорий Александрович (23.01.1849, погост Чернейка Ржевского у. Тверской губ. – 23.03.1918, Сергиевский посад



Г. А. Воскресенский.
Фотография. 10-е гг. XX в.

Дмитровского у. Московской губ.), историк Церкви, филолог-славяновед, специалист по истории библейских переводов. Род. в семье священника. Окончил Тверскую ДС, обучался в МДА (1868–1871), ученик А. В. Горского, оказавшего большое влияние на В. В 1871–1873 гг. под рук. И. И. Срезневского и В. И. Ламанского слушал курсы слав. филологии в С.-Петербургском ун-те. Тогда же начал собирать материалы для своих буд. трудов по текстологии НЗ. В 1873–1875 гг. работал в б-ках Берлина, Вены, Праги, Любляны, Загреба и Белграда. По материалам, собранным





во время этой поездки, было опубликовано археографическое исследование «Славянские рукописи, хранящиеся в заграничных библиотеках: берлинской, пражской, венской, люблянской, загребской и двух белградских» (СПб., 1882). В 1875–1901 гг. преподавал в МДА, будучи приват-доцентом (1875), доцентом (1879), экстраординарным профессором (1883), ординарным профессором (1896), заслуженным ординарным профессором (1901) по кафедре рус. и церковнослав. языка с палеографией и историей рус. лит.-ры. В 1878–1880 гг. преподавал рус. язык в Сергиевоподсадской прогимназии. Член правления (1897–1902) и почетный член (1902–1918) МДА. В 1894 г. избран членом-корреспондентом имп. С.-Петербургской АН. Член совета братства прп. Сергия в МДА (1901–1910). В 1901 г. согласно прошению ушел за штат, но продолжал читать лекции до сер. 1905 г.

Среди трудов В. наибольший интерес представляют исследования о происхождении и текстологии слав. новозаветных текстов. В 1879 г. удостоен степени магистра богословия за соч. «Древний славянский перевод Апостола и его судьбы до XV в.» (М., 1879) (рецензенты И. Д. Мансветов и В. О. Ключевский).

К изучению слав. Евангелия В. обратился в 1886 г., опубликовав ст. «Характеристические черты главных редакций славянского перевода Евангелия по рукописям XI–XV вв.» (Тр. 6-го Археол. съезда. Од., 1886. Т. 1. С. 286–306). В. тщательно изучил свыше 100 рукописных Евангелий. В результате появились труды: «Евангелие от Марка по основным спискам четырех редакций рукописного славянского евангельского текста» (Серг. П., 1894) и «Характеристические черты четырех редакций славянского перевода Евангелия от Марка по 112 рукописям Евангелия XI–XVI вв.» (М., 1896). За эти работы В. был удостоен в 1896 г. ученой степени д-ра богословия и утверждён в звании ординарного профессора. В. выделил 4 основные редакции Евангелия от Марка. Древнейший перевод, восходящий к т. н. лукиано-константинопольской редакции греч. текста, возник, по его мнению, на землях, населенных юж. славянами. Старейшая рус. редакция восходит к кон. XI — нач. XII в. Она содержится, напр., в Мстиславовом и Юрьевском апра-

косных Евангелиях. В. сделал вывод о рус. происхождении полного апракоса как типа текста. 3-ю редакцию В. отнес к XIV в., связывая ее с НЗ митр. Алексия. Ту же редакцию можно найти во 2-м Четвероевангелии прп. Никона Радонежского из собрания Троице-Сергиевой лавры и в Четвероевангелии XIV в. из собрания Ф. А. Толстого. Позднейшую редакцию В. связывал с Константинопольским Четвероевангелием 1382 г. из собрания Синодальной б-ки. Эта редакция с незначительными и непринципиальными изменениями становится обычной в рус. Евангелиях XV–XVI вв. Она содержится, в частности, во 2-м Четвероевангелии прп. Никона, в Геннадиевской Библии 1499 г. и во множестве др. списков.

Критический разбор сочинений В. был предпринят М. Н. Сперанским в развернутой рецензии (*Сперанский М. Н.* Рецензия на труды Воскресенского. СПб., 1899). Из классификации В. в наст. время приняты 2 последние редакции. От мнения о рус. происхождении полного апракоса автор отказался сам (*Алексеев А. А.* Текстология слав. Библии. СПб., 1999. С. 147).

В кон. XIX — нач. XX в. В. продолжил работы по текстологии слав. Апостола. В 1892–1908 гг. он издал Первое и Второе послания апостола Павла к Коринфянам, Послание к Галатам и Ефесянам по 51 рукописи XII–XVI вв. В процессе анализа этих текстов им были выявлены 4 редакции Апостола. Определенный интерес представляют составленная В. «Славянская хрестоматия», а также его работы, посвященные церковной жизни правосл. юж. славян (1903–1909).

В. поднял вопрос о необходимости научного издания слав. Библии и в составе группы ученых обратился в этой связи с прошением в Святейший Синод, но ходатайство не было удовлетворено. Лишь в 1915 г. для этой цели была организована специальная библейская комиссия. Архив В. неизвестен. Отдельные документы находятся в РГБ (Ф. 172).

Соч.: Слав. рукописи, хранящиеся в заграничных б-ках. СПб., 1882; Слав. хрестоматия: Сб. по слав. наречиям: древнему ц.-слав., древнерус., болг., сербо-хорв., лужицкому и польскому. М., 1882–1884. 3 вып.; Валентин Водник: Очерк из истории словинской лит.-ры. [СПб.], 1883; Тысячелетие памяти св. Мефодия, архиеп. Моравского, просветителя славян. [М., 1885]; К вопросу о слав. пе-

реводе Евангелия. СПб., 1886; Древне-рус. редакция слав. перевода Евангелия. [СПб.], 1888; Ломоносов и Моск. славяно-греко-лат. академия. М., 1891; Памяти архим. Леониды, наместника Св. Троице-Сергиевой лавры. М., 1892; НЗ Господа нашего Иисуса Христа: Тр. свт. Алексия, митр. Московского и всея Руси. Серг. П., [1893]; Из церк. жизни юж. славян. Серг. П., [1893–1896]. 6 вып.; Амфилохий, еп. Угличский. М., 1894; Придворная и академическая проповеди в России 150 лет назад. М., 1894; Древнеслав. Евангелие: Евангелие от Марка по осн. спискам 4 редакций рукописного слав. евангельского текста с разночтениями по 112 рkp. XI–XVI вв. М., 1896; Погодинский № 27 Апостол и Чудовская, усвояемая св. Алексием, рkp. СПб., 1904; Из церк. жизни правосл. славян: Босния и Герцеговина // БВ. 1909. № 12. С. 617–646; Правосл. славяне в Австро-Венгрии. СПб., 1913; Сб. образцов чешского языка. К., 1915; Книги пророков в слав. переводе // БВ. 1915. № 3. С. 525–542; К вопросу о науч. издании слав. перевода Библии // В память к 100-летию (1814–1914) Имп. МДА: Сб. ст. Серг. П., 1915. Ч. 1. С. 68–99.

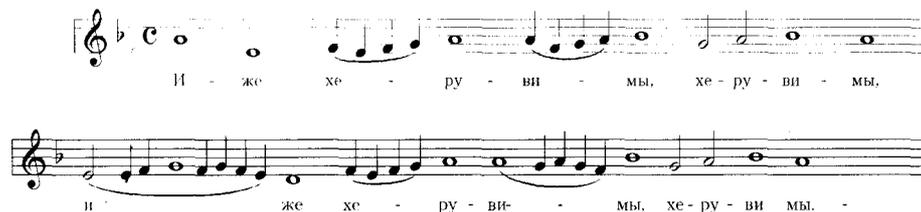
Лит.: Библиогр. перечень ученых и ученолит. тр. В. И. Ламанского и его учеников // Новый сб. ст. по славяноведению, соч. и изд. учениками В. И. Ламанского. СПб., 1905. С. XX–XXIII (список тр. Г. А. Воскресенского); *Алексеев А. А.* Воскресенский Г. А. // СвДР. С. 110–111; *Дилевски Н.* Воскресенский Г. А. // КМЕ. Т. 1. С. 457, 458; *Алексеев А. А.* Текстология слав. Библии. СПб., 1999. С. 146, 151, 152; *Голубцов С., протоиак.* МДА в нач. XX в.: Профессура и сотрудники. М., 1999. С. 28, 29.

Е. Л. Немировский

ВОСКРЕСЕНСКИЙ НАПЕВ, один из монастырских напевов Др. Руси. В его основе лежит традиция знаменного пения, а также поздних южнорус. и балканских распевок (киевского, греческого и болгарского), получивших распространение на Руси во 2-й пол. XVII в. Вероятнее всего, В. н. связан с творчеством распевициков *Новоиерусалимского в честь Воскресения Господня муж. мон-ря*, основанного Патриархом Никоном в 1656 г.

Рукописи, в к-рых сохранился В. н., имеют московское происхождение и дают основание судить о том, что распространение этого напева во 2-й пол. XVII в., по-видимому, ограничивалось московским регионом. Косвенным подтверждением этому является и то, что в укр. рукописях сер. XVII в. близкая, но не идентичная В. н. 2-голосная редакция названа московской (*Шевчук*. С. 23). Списки, содержащие В. н., встречаются редко. Песнопения, изложенные В. н., можно найти в Обиходах простом и постном, где они записаны крюковой или линейной (киевской) квадрат-





«Иже херувимы» воскресенского напева
(РГБ. Ф. 379. № 19. Л. 128–129,
посл. четв. XVII в.)

ной) нотацией. Отдельные песнопения годового певч. круга были распеты В. н.; среди них херувимская песнь и причастный стих преподобным «В память вечную» (РГБ. Ф. 379. № 19. Л. 128–129, 170 об., столповая нотация, посл. четв. XVII в.). К ним примыкают еще 3 напева херувимской песни, имеющие в рукописях названия: «никоновская» (Там же. Л. 130 и об.), «переводу Иерусалиму новаго» (ГИМ. Син. певч. № 1378. Л. 70–71, киевская квадратная нотация, 2-я пол. XVII в.) и «превод воскресенского монастыря словет» (РГБ. Ф. 379. № 41. Л. 30 об.— 32 об., демественная нотация, посл. четв. XVII в.). Судя по писцовым ремаркам, эти песнопения также были созданы распевщиками Новоиерусалимского мон-ря.

Характерной чертой стиля песнопений Воскресенского мон-ря является простота напева, изложенного в куплетной форме. «Никоновская» и «переводу Иерусалиму новаго» херувимские песни более тесно связаны с традицией знаменного пения через его характерные интонационные обороты, «превод воскресенского монастыря» — с традицией демественного и путевого распева. Вероятно, первые 2 херувимские являются более ранними образцами монастырского песнотворчества, чем песнопения, обозначенные в рукописях как «воскресенские».

Отдельные элементы стиля, свойственные напевам Новоиерусалимского мон-ря, подтверждают их принадлежность к московской школе мастеропения. К этим признакам можно отнести мелодические обороты, являющиеся типологически близкими по своим ладово-интонационным и ритмическим характеристикам попевкам троичного путевого распева.

Напевы херувимской и причастна представляют собой более поздние образцы монастырского творчества. Они схожи по интонационному ри-

сунку, им присуща симметрия в построении напева. Песнопения сочетают в себе стилистические признаки поздних распева. Здесь встречаются повторы слов, свойственные киевскому распеву, метричность, присущая болг. распеву, небольшой круг простых попевок с ритмической повторностью, характерной для поздних распева.

Несмотря на то что стиль В. н. по своим ладово-ритмическим характеристикам был удобен для гармонизации, многоголосных обработок его не обнаружено ни в рукописях раннего рус. многоголосия полифонического склада (демественного и путевого), ни в достаточно полных списках раннего партесного пения, имеющих рус. происхождение; тем самым подтверждается небольшая распространенность этого напева в богослуженной певч. практике 2-й пол. XVII в.

Лит.: Амфилохий (Сергиевский-Казанцев), архим. Описание Воскресенской Новоиерусалимской б-ки. М., 1876; Рукописные собр. Д. В. Разумовского и В. Ф. Одоевского: Архив Д. В. Разумовского. Описания / Под ред. И. М. Кудрявцева. М., 1960; Шевчук Е. Ю. Об атрибуции песнопений киевского росп. в многоголосном контексте укр. певч. культуры XVII–XVIII вв. // Київське музикознавство: Зб. ст. К., 1998. Вип. 1. С. 14–27; Монастырские напевы XVI–XVII вв. / Пер. крюкового письма, предисл., коммент. Г. Пожидаевой. М., 2002. (Традиции рус. церк. пения; Вып. 2).

Г. А. Пожидаева

ВОСКРЕСЕНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО, Московской епархии, названо по г. Воскресенску Московской губ. (ныне г. Истра). В 1927 г. Воскресенским епископом был назначен Иоанн (Василевский), переведенный с Бронницкого викариата той же епархии. После его смерти 4 марта 1931 г. назначений на В. в. не последовало. Вик-ство было воссоздано в июле 1990 г. как *Истринское*.

Лит.: Хроника церк. жизни // ЖМП. 1931. № 5. С. 5; Мануил. Русские иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 284; Акты свт. Тихона. С. 974.

ВОСКРЕСЕНЦЫ [лат. Resurrectionisti; итал. Risurrezionisti], историческое название католич. монашеской конгрегации Воскресения Господа нашего Иисуса Христа (лат. Congregatio a Resurrectione Domini Nostri Iesu Christi, CR; польск. Zgromadzenie Zmartwychwstania Pana Naszego Jezusa Chrystusa). Задача конгрегации — духовное воспитание общества посредством апостольского служения В. в приходах и учебных заведениях.

Предшественником В. считается политизированное Общество соединенных братьев (польск. Bracia Zjednoczeni), к-рое было организовано польск. эмигрантами в Париже в 1834 г. по инициативе польск. поэта А. Мицкевича. Об-во выступало с лозунгом восстановления национального единства, опирающегося на христ. идеалы. В 1835 г. из этого об-ва выделилось Братство национального служения (польск. Bractwo Sluzby Narodowej), к-рое в 1836 г. было преобразовано в орг-цию полумонашеского типа, ее члены дали обет «пожизненной братской общности». В 1841 г. члены братства Иероним Кайсевич и Петр Семенович были рукоположены в пресвитеры. В 1842 г. Братство национального служения было преобразовано в монашескую конгрегацию Воскресения Господня. Первые генеральные настоятели конгрегации Семенович (1842–1845, 1873–1886) и Кайсевич (1845–1847, 1855–1873) составили Малый (1842) и Большой (1850) уставы В. Конгрегация была утверждена папой Львом XIII (декрет от 10 марта 1888). В Риме В. принадлежит ц. св. Клавдия (с 1842).

Первоначально члены конгрегации действовали среди польск. эмигрантов. В политическом отношении В. были близки к аристократическому консервативно-либеральному лагерю эмиграции, после неудачи польск. восстания 1830–1831 гг. выступали против активной национально-освободительной борьбы и к.-л. общественных преобразований. Конгрегация включила в свой состав не только духовных (большую группу польск. католич. духовенства), но и светских братьев, в основном из числа представителей польск. аристократии, поддерживавших В. материально. Помимо подготовки польск. католич. пресвитеров, к-рой занимались члены





конгрегации, одной из сфер их деятельности в это время была борьба с распространившейся в кругах польск. эмиграции мистической религ. сектой «Круг слуг дела Божьего» (польск. *Kolo Slug Sprawy Bozej*), основанной теософом и мистиком А. Товянским. Но главной задачей стала служба католич. Церкви: сбор средств для поддержки папской курии и строительства католич. храмов, а также вербовка солдат и офицеров для папской гвардии. Позднее В. стали заниматься пропагандой католицизма среди правосл. населения (в Австрии и тур. Болгарии), при этом нек-рые В. переходили на совершение богослужений по *византийскому обряду*. В. работали в рим. округе (1857), в Канаде (1857, пров. Онтарио), в тур. Болгарии (1863, Адрианополь, ныне Эдирне, Турция), в США (1866 в шт. Техас, 1869–1870 в Чикаго), основали католич. миссии в Париже (40-е гг.) и Лондоне (80-е гг.). При их участии создавалась Польская коллегия в Риме (9 марта 1866), первым ректором к-рой стал П. Семененко. В 80-х гг. В. начали свою деятельность на польск. землях, основав мон-ри во Львове (1880) и Кракове (1884). Под влиянием В. возник ряд жен. католич. монашеских конгрегаций.

В наст. время В. действуют гл. обр. в Польше. Численность их конгрегации составляет 412 чел. (An. Pont., 2004. P. 1345). Резиденция генерального настоятеля находится в Риме.

Женские конгрегации В. *Конгрегация Сестер Непорочного Зачатия Пресв. Девы Марии* (итал. *Suore dell'Immacolata Concezione della Beata Vergine Maria*) была основана в 1854–1859 гг. в Риме Юзефой Марией Карской (1823–1860) и Марцелиной Даровской (1827–1911) при участии Кайсевича. Утверждена папой в 1874 г. На польско-укр. землях первый мон-рь В. появился в 1863 г. в Язловце (совр. Тернопольская обл., Украина). Сестры ведут жизнь в затворе и занимаются воспитательной работой, руководят гимназиями и начальными школами. В наст. время к конгрегации принадлежат 230 сестер в 13 мон-рях (An. Pont., 2004. P. 1470).

Конгрегация Сестер Св. Семейства из Назарета (итал. *Suore della Sacra Famiglia di Nazareth*), основанная в 1875 г. в Риме Марией Франциской Седлиской (1842–

1902), была утверждена папой в 1909 г. На польск. землях сестры появились в 1891 г. (Краков). Занимаются воспитанием девочек, работают в больницах и приютах. В наст. время в конгрегации входят 1586 сестер в 161 мон-ре (An. Pont., 2004. P. 1525).

Конгрегация Сестер Воскресения Господа Нашего Иисуса Христа (итал. *Suore della Risurrezione di Nostro Gesù Cristo*) была основана в 1882 г. в Риме Целиной Боженцкой (1833–1913) и ее дочерью Ядвигой Боженцкой (1863–1906) при участии Семененко. Сестры занимаются воспитательной деятельностью, работают в учительских семинариях, гимназиях, школах, приютах. В Польше впервые появились в Кентах (1891). В наст. время в конгрегации состоят 538 сестер в 53 мон-рях (An. Pont., 2004. P. 1522).

Лит.: *Smolikowski P.* Historia Zgromadzenia Zmartwychstania Pańskiego. Kraków, 1896–1925. 4 t.; *Kwiatkowski W.* Historia Zgromadzenia Zmartwychstania Pańskiego, 1842–1942. Albano, 1942; *Zmartwychstańcy w dziejach Kościoła i Narodu / Red. Z. Zieliński.* Katowice, 1990; *Фалькович С. М.* Религ. течения в польской эмиграции на фоне подъема национально-освободительного движения в Польше в 50–60 гг. XIX в. // *Studia Polonica: K 70-letniu В. А. Хорева.* М., 2002. С. 49–59.

В. П. Пономарёв

ВОСКРЕСЕНЬЕ [церковнослав. *недѣла*; греч. *κυριακή*; лат. *dominica*], один из дней *недели*, в христ. Церкви празднуемый как день *Воскресения Иисуса Христа*.

Наименования В. Совр. рус. слова «воскресенье» и «воскресение» напрямую связаны по смыслу с празднуемым в этот день событием, но в др. языках, в т. ч. в слав., В., как правило, обозначается словами иной этимологии: [день] Господень (греч. *κυριακή*, лат. *dominica*; ср. исп. *domingo*, франц. *dimanche*); день, когда положено [ничего] не делать, т. е. отдыхать (церковнослав. *недѣла*; ср. укр. *неділя*); «день Солнца» (напр., англ. *Sunday*, нем. *Sonntag*). В. может также именоваться «первым», последним или (символически) «восьмым» днем недели.

День Господень. Уже во II в. выражение *κυριακή ἡμέρα* (день Господень) или просто *κυριακή* в христ. лит-ре является обычным обозначением В. (*Ign. Ep. ad. Magn.* 9. 1; *Acta Petri* (*Actus Vercellenses*) 29–30 и др.). Среди наиболее ранних христ. памятников слово *κυριακή* как обозначение дня встречается в Откро-

вании Иоанна Богослова и в «Дидахе». Большинство исследователей считают, что в этих 2 памятниках термин *κυριακή* используется в том же значении, что и в позднейших текстах, но высказывались и иные предположения. В Откр 1. 10, учитывая содержание и жанр этой библейской книги, под *κυριακή* можно понимать не только В., но и эсхатологический День Господа. Выражение *κυριακή Κυρίου* (букв. [день] Господень Господа) в «Дидахе» 14. 1 употреблено в контексте предписаний о порядке литургического собрания общины, и, хотя скорее всего речь идет о воскресном еженедельном собрании, не исключена возможность того, что за этим выражением стоит семитизм, обозначающий ежегодное празднование Дня искупления (см.: *Tidwell.* 1999).

Прилагательное *κυριακός* (греч. принадлежащий Господу / господину) распространилось в греч. языке в I в. по Р. Х. (чаще всего в значении «императорский»); один из первых случаев его употребления зафиксирован в 1 Кор 11. 20. По значению прилагательное *κυριακός* близко к форме *genetivus possessivus* существительного *Κύριος* (Господь): [τοῦ] Κυρίου. Распространение этого слова в христ. среде связано, видимо, с тем, что сочетание *τοῦ Κυρίου* в LXX уже закрепилось в качестве термина, обозначающего эсхатологический День Господа (*Bauckham.* P. 224). В. Рордорф предположил, что обозначение В. как *κυριακή* связано с имевшей место в этот день евхаристической трапезой — вечерей Господней (*κυριακὸν δεῖπνον* — см.: 1 Кор 11. 20), но эта гипотеза не получила поддержки у исследователей (*Bauckham.* P. 226–227, 233–236).

День отдыха. Наименование *недѣла* и подобные указывают на то, что В. является днем отдыха (в совр. рус. языке слав. слово «недѣла» обозначает уже не воскресный день, а 7 дней седмицы, но в богослужебных книгах до наст. времени сохр. употребление этого слова в значении «воскресный день»). В этот день житейские заботы отлагались ради участия в воскресном богослужении — одним из первых об этом говорит Тертуллиан (*Tertull. De orat.* 23).

Офиц. днем отдыха В. стало при св. равноап. имп. Константине Великом, к-рый эдиктом 321 г. провозгласил «день Солнца» днем отдыха в Римской империи для судей, горо-





жан и ремесленников (СЖ. 3. 12. 2; СTh. 2. 8. 1). В 337 г. был принят закон об обязательном участии солдат-христиан в воскресной литургии (Euseb. Vita Const. 4. 19). Император Феодосий Великий запретил устраивать по В. публичные зрелища, первоначальный эдикт об этом не сохранился, но запрет был подтвержден эдиктом 386 г.: в В. запрещались также производство любых юридических процедур и торговая деятельность (СTh. 2. 8. 18). У церковных авторов IV–V вв. необходимость прекращения работы в В. объясняется уже не столько обязанностью участвовать в богослужении в этот день, сколько святостью В. как такового (Euseb. In Ps. 91; Const. Ap. VIII. 33; Ioan. Chrysost. De bapt. Christ. 1; In Gen. 10. 7).

На Западе с VI в. распространилось мнение, что отдых в В. заменяет собой субботний покой, предписанный законом Моисея (Исх 20. 8–11; Втор 5. 12–15) (см.: Caes. Arel. Serm. 10. 3. 5 // PL. 39. Col. 2274; Mart. Brac. De correct. rust. 18; 31-е прав. III Орлеанского Собора (538); 1-е прав. II Массонского Собора (581–583)). Впосл. это мнение стало официальной позицией католической Церкви, так что в католических Катехизисах 4-я заповедь Декалога обычно излагается с заменой слова «суббота» на «воскресенье».

Аналогичные представления получили распространение и на Востоке (Лаод. 29), но в православной традиции отдых в В. не стал полностью отождествляться с ветхозаветным субботним покоем. Суббота в православии имеет особый статус, но субботний покой, как и проч. обрядовые предписания закона Моисея, не соблюдается в соответствии с решением апостольского Иерусалимского Собора (Деян 15. 6–29). Воскресный же день понимается не как замена субботы, а как новый праздничный день, день Воскресения и начала новой жизни во Христе; работа в В. отменяется не ради покоя как такового, а для участия в богослужении, для совершения духовных подвигов и помощи ближним.

День Солнца. Посвящение одного из дней недели Солнцу (dies Solis) было в I в. по Р. Х. широко известно в греко-римском мире. Днем Солнца считался 2-й день «планетарной» недели: Сатурн—Солнце—Луна—Марс—Меркурий—Юпитер—Вене-

ра. Происхождение «планетарной» недели неизвестно. В «астрологической» неделе, установление которой связывалось с учением Пифагора, небесные тела выстраивались по степени удаленности от Земли, так что день Солнца оказывался 4-м: Сатурн—Юпитер—Марс—Солнце—Венера—Меркурий—Луна (см.: Plin. Sen. Natur. hist. 2. 22; Censorin. De die natali. 13; Dio Cassius. Hist. Rom. 37. 18–19). В обеих системах Солнце не занимало значимых мест, и никаких торжеств с этим днем недели не связывалось. Иной 7-дневный цикл (Сатурн—Венера—Юпитер—Меркурий—Марс—Луна—Солнце) был принят в культе Митры, солнечного божества иранского пантеона, почитание которого в раннехристианскую эпоху было распространено в средиземноморском регионе (Orig. Contr. Cels. 6. 22; ср.: Euseb. Praep. Evang. 5. 14); однако доказательств влияния этого культа на христианскую традицию, кроме некоторых аналогий, не существует. Особое место Солнце занимало в воззрениях терапевтов — аскетического движения, описываемого Филоном Александрийским (Philo. De vita contempl. 89).

В христианской литературе наименование В. «днем Солнца» впервые встречается у мученика Иустина Философа, что, вероятно, вызвано миссионерскими и апологетическими задачами его сочинения (Iust. Martyr. I Apol. 67. 3). Отождествление дня Солнца с В. имеет основание в библейской традиции, в частности, в наименовании Мессии «Солнцем правды» (Мал 4. 2; Odae Solom. 15). О Христе, как об истинном Солнце, говорили многие христианские авторы (Meliton. Bapt. 4; Orig. In Lev. 9. 10; Athanas. Alex. De Sabbat. 5), подчеркивая вместе с тем отличие празднования В. от языческих

солнечных культов (Tertull. Ad nat. 1. 13. 1–5; Apol. adv. gent. 16. 9–11).

«Первый» и «восьмой» день. Наиболее распространенное обозначение В. в НЗ — «первый [день] недели» (μία σαββάτου или μία τῶν σαββάτων). Это выражение встречается в повествованиях о Воскресении Христовом (Мк 16. 2; Мф 28. 1; Лк 24. 1; Ин 20. 1, 19). Одно из самых ранних свидетельств о придании 1-му дню недели особого значения в жизни церковных общин содержится в 1 Кор 16. 2, где апостол Павел рекомендует коринфским христианам собирать в этот день пожертвования, подобно тому как это делалось в церквях Галатии. Отсюда еще нельзя заключить, что 1-й день недели был временем, когда обязательно происходили собрания христиан, т. к. апостол Павел говорит о сборе средств частным образом (παρ' ἑαυτοῦ) по домам. Однако частный характер сборов, рекомендуемых апостолом Павлом, не исключает собраний в этот день, тем более что в Деян 20. 7 говорится о собрании христиан Троицкой церкви для евхаристической трапезы именно в 1-й день недели. Поскольку связь Евхаристии с явлениями воскресшего Христа просматривается уже в Лк 24. 1, 13–32 и Ин 20. 1, 19, 26, евхаристическое собрание и, вероятно, сбор пожертвований (διακονία τῆς λειτουργίας — 2 Кор 9. 12; ср.: Рим 15. 27) очень рано должны были быть приурочены к воспоминанию Воскресения Христова и дополнять друг друга.

«Восьмым днем» В. называется уже в Послании Варнавы (ок. 130–135) (Barnaba. Ep. 15. 8–9). Происхождение этого названия коренится в символике пророческой и межзаветной апокалиптики (один из ранних примеров употребления в Иез 43. 27) и указывает на полное исполнение обетований Божиих; наименование В. «восьмым



Воскресение.
Сошествие во ад.
Миниатюра
из Четвероевангелия.
2-я пол. XIII в.
(Iver. 5. Fol. 460a)

днем» подчеркивает его эсхатологический характер. Символика В. как 1-го и одновременно последнего, «восьмого»,



дня недели нашла выражение, в частности, в том, что в одних странах в наст. время В. считается 1-м днем недели, в других (в т. ч. в России) — последним (7-м).

Установление В. как праздничного дня. Судя по приведенным выше свидетельствам из НЗ, В. уже в апостольское время стало обычным днем совершения Евхаристии и днем воспоминания Воскресения Христова, таковым оно оставалось и впосл. Традиц. т. зр. на историю установления В. заключается в том, что как особый день оно было выделено апостолами сразу после случившихся в этот день недели Воскресения Христа и Пятидесятницы.

Ряд исследователей доказывают, что первоначально христиане собирались не просто по В., а именно вечером в В.; эта т. зр. отстаивается К. Каллевертом, О. Кульманном, А. Дюменом, Рордорфом, к-рые считают, что для первых христиан более значимым событием была встреча с воскресшим Христом (ср.: Деян 10. 41), состоявшаяся вечером (Ин 20. 19), а затем повторившаяся в то же время через неделю (Ин 20. 26), чем обнаружение пустой гробницы утром в В.

Однако помимо традиц. т. зр. в совр. науке большое распространение имеет иная, рассматривающая В. как день, заменивший ветхозаветную субботу. Эта т. зр. опирается на католич. традицию толкования 4-й заповеди Декалога и поддерживается убеждением, что в апостольскую эпоху христиане, воспитанные в иудаизме, еще не могли расстаться с соблюдением субботы. По одной из версий (Х. Ризенфельд, Р. Штаатс), христиане из евреев собирались вечером в субботу, когда заканчивался субботний покой и по евр. счету времени начинался следующий день, впосл. же не соблюдавшие субботу христиане из язычников перенесли празднование Воскресения Христова на утро, т. к. счет дней в греко-рим. мире велся с полудня или с восхода солнца. Альтернативная версия, с наибольшей полнотой изложенная С. Баккиокки, связывает установление В. с антииудейской полемикой в Риме во II в., до этого времени христиане либо соблюдали иудейские праздники, либо собирались в любой день.

Во II в., несомненно, В. уже было основным днем богослужебных собраний христиан. Некий «установ-

ленный день» (stato die) для церковных собраний упоминается в письме Плиния Младшего (*Plin. Jun.* Ер. X 96. 7); днем совершения Евхаристии В. называется в «Дидахе» и у мч. Иустина Философа. Участие в воскресном евхаристическом собрании стало одной из главных обязанностей христианина, отказ от ее выполнения порицается уже в сир. «Дидакалии» III в. (2. 59), а 21-е прав. Эльвирского Собора (ок. 306) предписывает отлучать тех, кто пропускает собрания 3 В. подряд без уважительной причины (ср.: Сердик. 11; Трул. 80).

В. как день радости несовместимо с постом или трауром (*Tertull.* De corona. 3; *Didasc. Apost.* 21; *Const. Ap.* 5. 20. 19). Этот аспект нашел отражение в ряде церковных канонов, запрещающих пост (Ап. 64; Гангр. 18; Трул. 55) и коленопреклонение (Петр Ал. 15; I Всел. 20; Вас. Вел. 91 (ср.: *Basil Magn.* De Spirit. Sanct. 27); Трул. 90) в В. С постом и преклонением колен связан вопрос о продолжительности празднования В.; общепринято начинать празднование с вечера субботы и оканчивать вечером в В. (*Ioan. Cassian.* De inst. coenob. 2. 18; Трул. 90).

Главный признак воскресной радости и отсутствия поста — это обязательное совершение Евхаристии в В. (в т. ч. Великим постом — Лаодик. 49; Трул. 52). Под запретом поста в В. понимаются не полное освобождение от аскетических подвигов, но некое послабление их (Трул. 56), а также запрет полного поста (т. е. воздержания от вкушения любой пищи) во время светового дня. Именно поэтому по традиции, восходящей к раннехрист. временам и сохраняющейся в правосл. Церкви до наст. времени, воскресная литургия всегда должна быть утром и никогда не присоединяется к вечерне (что влечет за собой, согласно уставу, некие изменения в порядке службы, напр. при совпадении с В. навечерий Рождества Христова и Богоявления).

Запрет траура в В., в частности, влечет за собой запрет совершать в этот день поминальные богослужения без крайней необходимости: так, по совр. уставу правосл. Церкви в В. не произносится заукойная ектения на литургии и проч. (вопрос о недопустимости совершения заукойных служб в В. был одним из главных поводов, приве-

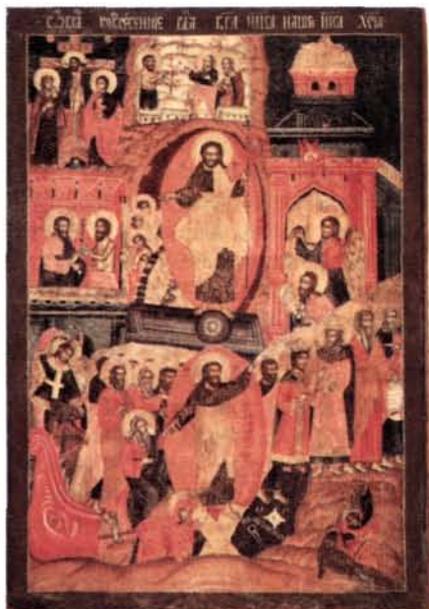
ших к возникновению движения *колливадов* на Афоне в XVIII в.).

Лит.: [Мысовский К. В.] Обзор древних постановлений (I–IX вв.) о почитании воскресного дня // ПС. 1867. Т. 1. С. 324–340; Скабалланович. Тишикон. Отд. 1; *Dumaine H.* Dimanche // DACL. 1920. Т. 4. Col. 858–954; *Callegwaert C.* La synaxe eucharistique à Jérusalem, berceau du dimanche // ETHL. 1938. Т. 15. P. 34–73; *Dölger F. J.* Die Planetenwoche der griechisch-römischen Antike und der christliche Sonntag // Antike und Christentum. 1941. Bd. 6. S. 202–238; *Gaillard J.* Dimanche // DSAMDH. 1955. Vol. 3. Col. 948–982; *Riesenfeld H.* Sabbat et jour du Seigneur // New Testament Essays: Stud. in Memory of T. W. Manson. Manchester, 1959. P. 210–218; *Rordorf W.* Der Sonntag: Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum. Zürich, 1962; *idem.* Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche. Zürich, 1972; *Stott W.* The Theology of the Christian Sunday in the Early Church: Diss. Oxf., 1966; *Mosna C. S.* Storia d. domenica dalle origini fino agli inizi del V sec. R., 1969. (Analecta Gregoriana; 170); *The Sabbath and the Lord's Day: The Gospel Tradition.* Oxf., 1970; *Jewett P. K.* The Lord's Day: A Theol. Guide to the Christian Day of Worship. Grand Rapids, 1971; *Egenter N.* Célébration du dimanche // Dimanche: Office selon les huit tons. Chevetogne, 1972. P. 11–36; *Staats R.* Die Sonntagnachtgottesdienste der christl. Frühzeit // ZNW. 1975. Bd. 66. S. 242–263; *Bacchiocchi S.* From Sabbath to Sunday: A Hist. Investigation of the Rise of Sunday Observance in Early Christianity. R., 1977; *Beckwith R. T., Stott W.* This is the Day: The Biblical Doctrine of the Christian Sunday. L., 1978; *Bauckham R. J.* The Lord's Day // From Sabbath to Lord's Day: a Biblical, Hist. and Theol. Investigation / Ed. D. A. Carson. Grand Rapids, 1982. P. 221–250; *idem.* Sabbath and Sunday in the Postapostolic Church // Ibid. P. 251–298; *Tidwell N. L. A.* Didache XIV: 1 (κατὰ κυριακὴν δὲ Κυρίου) revisited // VChr. 1999. Vol. 53. P. 197–207.

А. А. Каченко

Воскресное богослужение в православной Церкви. Главным отличием В. как богослужебного дня является обязательное совершение Евхаристии (за исключением экстраординарных обстоятельств, отсутствия священника и др.). Кроме того, службы *суточного круга* в В. приобретают ряд особенностей, подчеркивающих праздничный характер дня и напоминающих о Воскресении Христовом.

В памятниках древнего иерусалимского богослужения IV–IX вв. содержатся наиболее ранние подробные описания воскресной службы. Согласно «Паломничеству» *Эгерию* (*Eger. Itiner.* 24–25), в Иерусалиме кон. IV в. по В. к обычному кругу суточных служб прибавлялась торжественная предрассветная служба с чтением Евангелия: народ собирался возле базилики Мартириума и ожидал прихода епископа, в это время пели гимны и антифоны, пе-



Воскресение Христово.
Икона. 1-я треть XVIII в.
Русский Север (ЦМиАР)

ремежая их молитвами; по приходе епископа открывали храм Воскресения Христова, и епископ входил туда вместе со всеми людьми (Эгерия отмечает, что число их по В. значительно превышало число молящихся по будням); следовало пение 3 псалмов с припевами и молитвой после каждого (1-й псалом исполнялся священником, 2-й — диаконом, 3-й — кем-то из клира) и поминовение всех (видимо, это следует понимать как указание на ектению); совершалось каждение, и епископ, стоя «внутри решетки [пещеры Гроба Господня]», читал Евангелие о Воскресении Христовом (Эгерия отмечает, что в этот момент все молящиеся стенали и рыдали, слушая рассказ о Страстях и Воскресении Господа), после чтения все выходили из храма Воскресения и отправлялись ко Кресту, там пели псалом и читали молитву, епископ благословлял верных и произносил отпуст, и все подходили под благословение епископа и расходились по домам. По окончании этой службы в храме оставались лишь монашествующие и те из мирян, к-рые собирались участвовать в дальнейшем бдении (состоявшем из псалмов, антифонов и молитв) до рассвета. С рассветом в базилике Мартириума совершалась воскресная литургия, за к-рой проповедь читал не только епископ, но при желании и каждый из пресвитеров, отчего литургия продолжалась до 4-го или

5-го часа дня (считая от рассвета). После отпуста литургии епископ шествовал в храм Воскресения Христова с пением гимнов, вместе с ним в храм допускались только верные. В храме епископ входил внутрь решетки Гроба и возносил благодарение Богу, а затем молился обо всех верных; после возглашения диакона следовали главопреклонная молитва и отпуст, и все подходили к епископу под благословение.

Т. о., уже в кон. IV в. в Иерусалиме отличительными чертами воскресного богослужения были особая ночная служба с чтением Евангелия, включавшаяся в состав суточного круга между обычным вечерним и утренним псалмопением, а также подчеркнута значимая воскресная Евхаристия; к ночной службе и литургии в конце также прибавлялись процессионные службы — ко Кресту и в пещеру Гроба Господня. В арм. переводе иерусалимского Лекционария, отражающем практику V в., сохранились указания на то, какое Евангелие читать на воскресной ночной службе, — это поочередно было одно из 4 чтений: Мф 28. 1–20, Мк 16. 2–8, Лк 24. 1–12, Ин 20. 1–18 (Renoux. *Lectionnaire arménien*. P. 152–156).

В *Иадгари* — груз. переводе иерусалимского Тропология (гимнографического прилодения к Лекционарию), отражающем практику VII–IX вв., — сохранились древние иерусалимские песнопения воскресной службы. Как показал Ш. Рену (Renoux. 2000), многие из песнопений Иадгари восходят к IV–V вв. и представляют собой те самые гимны и антифоны, о каких упоминает Эгерия; ок. VII в. материал этих песнопений был введен в рамки новых гимнографических структур (в первую очередь канонов и циклов стихир), к-рые уже тогда получили широкое распространение в палестинской монашеской среде, а впоследствии легли в основу гимнографических книг визант. монастырской традиции, донныне используемых в правосл. Церкви. В частности, материал воскресных песнопений древней иерусалимской традиции стал основой *Октоиха*. Эти песнопения подчиняются принципу *осмогласия*; для воскресной службы существуют 8 самостоятельных гимнографических наборов — по одному на каждый *глас*, употребляемых в воскресные дни по очереди (в Иадгари сохр.

полностью; в груз. переводе иерусалимского Лекционария V–VII вв. приведены только воскресные прокимны и аллилуиарии, по несколько на каждый глас).

С установлением осмогласия, видимо, следует связывать известную по рукописям б-ки мон-ря вмц. Екатерины на Синае модификацию древней иерусалимской системы воскресных ночных Евангелий, где 4 евангельских чтения заменены 8 (Мф 28. 1–20; Мк 16. 1 (или 2) — 8; Лк 24. 1–12; Ин 20. 1–18 и вновь Мф 28. 1–20; Мк 16. 9–20; Лк 24. 13–35; Ин 21. 1–14), соответственно числу гласов (Janeras. 1986).

После X в. древняя иерусалимская традиция прекратила существование, даже в Иерусалиме службы стали совершаться согласно к-польской послееконоборческой монастырской практике. Но наиболее яркие черты древнего воскресного богослужения Иерусалима — вставка праздничного последования с чтением Евангелия предстоятелем (а не диаконом) в цикл суточных служб, чередование на этой службе неск. воскресных евангельских зачал от В. к В., смена гласа песнопений каждое В. — перешли в монастырское богослужение К-поля не позднее иконоборческого времени. Благодаря утверждению послееконоборческой к-польской монастырской традиции повсюду в правосл. Церкви в X–XIII вв. они сохраняются в правосл. богослужении до наст. времени.

В соборном богослужении К-поля IX–XII вв., отраженном в *Типиконе Великой церкви*, воскресное богослужение несильно отличалось от всенедельного (см. ст. *Песенное последование*) в сопоставлении с древней иерусалимской традицией. Состав служб суточного круга и их порядок по В. не менялись по сравнению с др. днями недели (хотя, вероятно, после вечерни в субботу была *паннихис*). На *вечерне* в качестве 1-го изменяемого антифона пели Пс 1 и 2 — тем самым с В. начинался новый цикл стихословия Псалтири. На *утрене* вместо изменяемых антифонов пели *непорочны* (Пс 118) на 3 стихи, а после *Великого славословия*, тропаря и прокимна читали утреннее воскресное Евангелие. По крайней мере с IX в. в К-поле использовалась система из 11 утренних воскресных Евангелий, образовавшаяся, видимо, под влиянием



нием канона, аналогичная молебну) и утрени, между к-рыми бывает *великое чтение* (продолжительное чтение из Апостола). Утреннее Евангелие читается перед каноном; утренняя оканчивается пением великого славословия в кафедральной редакции, одного из 2 воскресных тропарей и ектений, после к-рой бывает 1-й час и отпуст. На литургии — изобразительные антифоны (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 607).

Согласно различным редакциям Иерусалимского устава, повсеместно распространенного в греч. Церквах в XII–XIII вв., а на Руси принятого на рубеже XIV–XV вв., в воскресный день предполагается совершение *всенощного бдения*. Впрочем, воскресная служба возможна и без бдения, с отдельными вечерней и утреней. В принятом ныне в Русской Церкви Типиконе воскресной службе посвящены главы 1–5 и 7. Гл. 1 представляет собой устав малой вечерни — дополнительной службы, к-рая должна предварять собой всенощное бдение (на практике она обычно опускается). Гл. 2 содержит подробное описание воскресной всенощной, главы 3–5 — частные указания об особенностях воскресной службы при совпадении ее с бденной, полиелейной и шестеричной памятями (в подробном описании в гл. 2 предполагается, что В. совпало с памятью без праздничного знака; см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*). Гл. 7 содержит описание воскресной службы без бдения, в этом случае малой вечерни нет, вечерня не соединяется с утреней, поэтому между ними в свое время совершаются *повечерие* и *полунощница*.

Согласно Иерусалимскому уставу, воскресная служба отменяется только тогда, когда на воскресенье попадает двенадцатый *господский праздник*; исключение из этого правила составляет лишь случай совпадения с воскресным днем навечерия Рождества Христова 24 дек. (ст. ст.) (Типикон. [Т. 1.] С. 343–345), имеющий особый устав. В др. случаях (от памятней без знака до двенадцатых *богородичных праздников*) воскресное последование предваряет все остальные. Типовые случаи соединения воскресной службы с последованиями святых с различными знаками описаны во 2–5 главах Типикона; особые указания о соединении воскресной службы с последо-

ваниями попразднств, малых господских и богородичных праздников, триодных памятней содержатся в месяцесловной или триодной части Типикона вместе с конкретными случаями, к-рые они описывают.

Воскресное всенощное бдение составляет главную отличительную черту Иерусалимского устава (*Пентковский*. 2003) и восходит к древней традиции палестинского монашества. Согласно «Завещанию» прп. Саввы Освященного, монахи-келлиоты, жившие вне мон-ря, собирались вместе раз в неделю, чтобы совершить воскресное бдение и литургию (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 222–224; *Желтов*. 2001). Во время бдения устраивались шествие по мон-рю и скромная трапеза для монахов, что привело к появлению в составе всенощной таких частей, как *лития* и *благословение хлебов*.

Согласно принятому ныне в РПЦ Типикону, по сравнению с праздничным бдением воскресное имеет следующие отличия: «Блажен муж» стихословится целиком, все 3 антифона; стихиры на «Господи, воззвах» поются на 10; на «И ныне» вне зависимости от гласа стихиры на «Слава» поется 1-й богородичен Октоиха случившегося гласа, называемый *догматиком* гласа; прокимен вечерни, «Господь воцарися», имеет неск. стихов (как и великие прокимны); по Трисвятом вечерни трижды поется тропарь «*Богородице Дево*»; по окончании вечерни должно происходить великое чтение из Апостола, во время к-рого вкушается благословенный хлеб (в летний период года вкушения благословенного хлеба не бывает); на утрене обязательно должен прозвучать воскресный отпустительный богородичен, или на «Бог Господь» на «И ныне», или на «И ныне» седальнов по 1-й кафизме; после кафизм стихословятся непорочны (в осеннее и зимнее время, кроме святок, а также при совпадении с праздниками — полиелей), к к-рым в конце прибавляются воскресные тропари *Ѳггальскій соборъ ѡдвѣса*: с припевом Пс 118. 12; степенные антифоны, причем все 3 (в 8-м гласе — 4), исполняются на случившийся глас; после чтения Евангелия (1 из 11) стихословится тропарь «Воскресение Христово видевше» и Евангелие торжественно выносится на амвон, символизируя воскресшего Христа; во время пения Пс 50 совершается

обряд целования Евангелия всеми верными; на «Слава» по Пс 50 поется припев *Мѡтвами аглавуз*: (поскольку апостолы — свидетели Воскресения), на «И ныне» — *Мѡтвами вѣи*; стихира по Пс 50 — *Воскрѣсъ ѡнъ ѿ гроба*; в начале 9-й песни канона всегда поется «*Величит душа Моя Господа*»; после 9-й песни и ектении — «*Свят Господь Бог наш*» и один из 11 воскресных эксапостилариев (по номеру утреннего Евангелия); стихиры на хвалитех поются на 8, с 2 дополнительными стихами (что напоминает об утренней стиховне; для стихир Октоиха стихи берутся из Октоиха, для стихир Минеи или Триоди используются припевы стиховных стихир соответствующих книг); на «Слава» на хвалитех поется евангельская стихира (1 из 11, по номеру утреннего Евангелия; в нек-рых случаях эта стихира поется перед 1-м часом), а на «И ныне» — воскресный богородичен *Прѣбѡгословѣнна ѣси, вѣѣ дѣо*; после великого славословия поется 1-й из 2 воскресных тропарей, тех же, что и в Типиконе Великой ц., — 1-й в недели четных гласов, 2-й — в недели четных. По окончании утрени перед 1-м часом в притворе должно читаться одно из Огласительных слов прп. Феодора Студита, заключаемое его тропарем. На литургии рядовые (воскресные) чтения всегда предваряют все прочие; на блаженных первыми поются особые тропари из Октоиха.

Те же особенности воскресная служба имеет и при отсутствии бдения — при совершении ее по 7-й гл. Типикона. При этом служба теряет элементы, характерные для бдения: особое начало вечерни с каждением и пением Пс 103, литию, благословение хлебов. Поскольку благословения хлебов в этом случае нет, в конце вечерни вместо «Богородице Дево» поется воскресный отпустительный тропарь со своим богородичном. При отсутствии бдения после вечерни бывают трапеза (*вечеря*) и малое повечерие, во время к-рого исполняется богородичный канон текущего гласа (повечерие совершается по обычному чину). Утренняя предваряется полунощницей, имеющей особый чин (т. н. воскресная полунощница), на к-рой исполняется троичный канон текущего гласа (нарочитое посвящение В. Пресв. Троице известно и на Западе) с особыми догматическими тропарями в конце.



На практике в наши дни на Афоне обычным является совершение воскресной службы без бдения, а с бдением — только в период Великого поста и при совпадении В. с праздниками. В России и на Украине, напротив, принято всегда совершать под В. всенощное бдение, в той или иной степени сокращенное (обычно опускаются лития и благословение хлебов; поются только 1-е антифоны «Блажен муж» и степенных; непорочны заменяются полиелеем независимо от периода года, опускаются назидательные чтения; сокращаются объемы кафизм, число тропарей канона и стихир). До сер. XVII в., однако, и на Руси всенощное бдение под В. далеко не всегда совершалось даже в соборных храмах (см., напр.: *Голубцов*. 1908. С. 9, 83, 141, 221, 243, 248, 286). В приходской практике греч. церковью всенощное бдение бывает лишь в особых случаях, а обычно с вечера служат 9-й час и вечерню, утром — утреню и литургию. Порядок служб, согласно принятому ныне в греч. приходской практике *Виолакиса Типикону*, имеет нек-рые отличия от описанного в Иерусалимском уставе: утреннее Евангелие читается по 8-й песни канона и т. д.

Песнопения воскресной службы. В Октоихе воскресная служба каждого из 8 гласов имеет полное гимнографическое последование, включающее: отпустительный тропарь с богородичном; кондак с икосом; 2 группы седальнов и ипакои; 3 утренних канона — воскресный, крестовоскресный, богородичный; богородичный канон на повечерии и троицкий канон на полунощнице со своими седальнами; неск. групп стихир (воскресные, восточны, алфавитные, 2 группы стихир Божией Матери на малой и великой вечернях) с богородичными; степенные антифоны; утренний прокимен; тропари на блаженных на литургии; литургийные прокимен и аллилуиарий. Помимо песнопений рядового гласа воскресная служба имеет неск. не зависящих от рядового гласа гимнографических текстов: на вечерне в составе бдения — тропарь 4-го гласа «Богородице Дево»; на утрене — тропари по непорочнах 5-го гласа *Яггльскій соборъ удивиса.*; тропарь после чтения Евангелия «Воскресение Христово видевше», стихир 6-го гласа по Пс 50 *Воскръзъ иисъ ѿ гроба.*; воскресный богородичен

2-го гласа *Превѣгословѣнна ѣси, вѣе дѣо:* на хвалитех, 2 чередующихся от гласа к гласу воскресных тропаря по великом славословии. Особняком стоят воскресные утренние эксапостиларии и евангельские стихиры, избираемые по номеру утреннего Евангелия.

Один из древнейших слоев воскресной службы в совр. Октоихе — воскресные стихиры, происходящие из древней иерусалимской богослужбной традиции IV–IX вв. (*Renoux*. 2000); *восточны* и *алфавитныя стихиры* были прибавлены к ним в послеиконоборческое время. Весьма вариативны в рукописях стихиры Божией Матери на малой и великой вечернях, часть из к-рых (на великой вечерне) атрибутируется Павлу Аморийскому (X в.). Отпустительные тропари, седальны и ипакои связаны единством происхождения из древних сборников стихир и седальнов — Стихирокафизматариев (*Hannick*. Р. 47). Из утренних канонов древнейшими являются воскресные, традиционно приписываемые прп. Иоанну Дамаскину; известия об использовании крестовоскресного канона в службе появляются в студийских памятниках XI в.; богородичного канона — в рукописях Иерусалимского устава. Богородичные каноны на повечерии происходят из сб. *Богородичник*, содержащего их для всех дней недели всех гласов; первоначально они не выписывались в Октоихе. Троицкие каноны принадлежат перу Митрофана Смирнского (IX в.; см.: *Valentini*. 1957). Степенные антифоны были написаны прп. Феодором Студитом (IX в.) как припевы к 18-й кафизме, ныне исчезнувшей из состава воскресной утрени. По рукописям известно большее число тропарей на блаженных, чем сохранилось в совр. печатных книгах (*Hannick*. Р. 50–51). Авторство евангельских стихир традиционно приписывается имп. Льву VI Мудрому (886–912), эксапостилариев — имп. Константину VII Багрянородному (913–959). Из воскресных песнопений, не зависящих ныне от рядового гласа, стихира по Пс 50 в древности от него зависела: по рукописям известны группы из 3 особых стихир по Пс 50 для каждого гласа (*Idem*. Р. 48–49; ср. с практикой, описанной в памятниках древнего песенного последования). Одними из самых поздних песнопений являются воскресные

кондаки, фиксируемые в рукописях с XI в. (*Амфилохий*. С. 155; *Мансветов*. С. 390; *Горский*, *Невоструев*. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 388). Вплоть до московского издания 1641 г. рус. редакции Типикона не знали воскресного кондака, заменяя его на утрене кондаком Богородицы **Предстательство хртїанъ непостыдное.** на часах и повечерии — ипакои гласа. Даже и после внесения указания о пении воскресного кондака в ряде мест Типикона его употребление осталось не регламентированным до наст. времени (напр., в указаниях о порядке служб 4-й и 5-й недель Великого поста).

Лит.: *Амфилохий (Сергиевский-Казанцев)*, архим. О самодревнейшем Октоихе XI в. югославянского юсового письма. М., 1874; *он же*. Кондакарий в греч. подлиннике XII–XIII вв. по рукописи Моск. Синодальной б-ки № 437. М., 1879; *Модест (Стрельбицкий)*, еп. О перковном Октоихе. Екатеринбург, 1878; *Мансветов И. Д.* Церк. устав (Типик), его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви. М., 1885; *П. С.* Воскресения день // ТКДА. 1896. № 4. С. 441–467; *Царевский А. С.* Светлое Христово Воскресение и празднование его в Церкви правосл. // ПС. 1897. Т. 1. С. 608–639; *Розанов В.* Богослужбный устав Правосл. вост. Церкви. М., 1902, 1998; *Сърку П. А.* Карансебешский Октоих 2-й пол. XIII в. СПб., 1906; *Никольский*. Устав; *Голубцов А. П.* Чиновники моск. Успенского собора и выходы Патр. Никона. М., 1908; *Скабаланович*. Типикон; *Valentini G.* Metrofanes: I canoni trinitari. Firenze, 1957; *Cali L.* Lipakoè dell' Octoicho bizantino // *BollGrott*. 1965. Vol. 19. P. 161–174; *Hannick Chr.* Le texte de l'Oktoechos // *Dimanche: Office selon les huit tons*. Chevotogne, 1972. P. 37–60; *Шеламанова Н. Б.* Славяно-рус. Октоих (неотгированный) // Метод. рекомендации по описанию славяно-рус. рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1973. С. 340–388; *Успенский Н. Д.* Чин всенощного бдения на Правосл. Востоке и в Русской Церкви // БТ. 1978. Сб. 18. С. 5–117; Сб. 19. С. 3–69; *Арпацц М.* Как молились Богу древние византийцы // ЛДА. Л., 1979; *Janeras S.* I Vangeli domenicali d. Resurrezione nelle tradizioni liturgiche agiopolita e bizantina // *Paschale mysterium: Studi in memoria dell'abate Salvatore Marsili (1910–1983)*. R., 1986. P. 55–69; *Слива Е. Э.* «Услышим св. Евангелия...»: Нек-рые особенности утренней службы по двум пергаменным рукописям // Опыты по источниковедению: Древнерус. книжность: Археография. Палеография. Коликология. СПб., 1999. С. 136–147; *Renoux Ch.* Les hymnes de la Résurrection. I. Hymnographie liturgique géorgienne: Textes du Sinai 18. P., 2000; *Желтов М. С.* У истоков Иерусалимского устава // БСб. М., 2001. Вып. 7. С. 184–192; *Петковский А. М.* Иерусалимский Типикон в К-поле в палеологовский период // ЖМП. 2003. № 5. С. 77–87; *он же*. Евергетидский мон-рь и императорские мон-ри в К-поле в кон. XI — нач. XII в. // ВВ. 2004. Вып. 63 (88). С. 76–88.

Диак. Михаил Желтов,
А. А. Лукашевич

«ВОСКРЕСНАЯ ШКОЛА», общероссийская правосл. образовательная газета. Пилотные номера вышли в марте, апреле и мае 1997 г. под литерами «а», «в», «г»; первый подписной номер — в июле 1997 г. Периодичность выпуска — 1 раз в неделю на 16 полосах. Имеет миссионерско-просветительскую и педагогическую направленность. Газета адресована широкому кругу читателей, в т. ч. преподавателям правосл. и общеобразовательных учебных заведений, студентам педагогических вузов, старшеклассникам, родителям, имеет подписчиков за рубежом. Тираж — 6–7 тыс. экз. С 1999 г. является офиц. органом Координационного совета по взаимодействию Мин-ва образования РФ (ныне Мин-во образования и науки РФ) и МП РПЦ. Главный редактор — декан педагогического фак-та ПСТГУ иером. Киприан (Ященко). До дек. 2002 г. выпускалась издательским домом «Первое сентября». Ответственными редакторами газеты с 1997 по 2003 г. были В. М. Бычкова, А. Л. Савельев, Н. В. Сечина, Е. И. Смольникова. В 2003 г. выпуск «В. ш.» прервался на год, к тому времени вышли 264 номера. С янв. 2004 г. издание было возобновлено (издательский дом «Покров»), в редакционный совет вошли ректор МДАиС архиеп. Верейский *Евгений (Решетников)*, ректор ПСТГУ прот. Владимир *Воробьев*, ректор РПУ архим. Иоанн (Экономцев).

«В. ш.» содержит рубрики: «Православная педагогика», «Педагогическая мастерская», «Слово пастыря», «Духовная жизнь», «История Отечества: православный взгляд», «Православие и русская литература», «Святые Отечества», «Современные подвижники благочестия», «Паломничество» и др.

В рубрике «Православная педагогика» печатаются труды рус. педагогов С. А. *Рачинского*, К. Д. *Ушинского* и др. Издаются работы духовных лиц, напр. прот. *Сергия Четверикова* «О трудностях религиозной жизни в детстве и юности» (1998. № 7, 8), митр. св. *Макария (Невского)* «Воспитание детей в духе веры и благочестия» (1998. № 15), статьи проф. В. В. *Зеньковского* (1998. № 47; 2001. № 21–24). Из совр. трудов по педагогике выделяются статьи прот. *Евгения Шестуна* (2001. № 45; 2002. № 7, 9, 14, 15, 20).

Рубрика «Педагогическая мастерская» создана для оказания помощи преподавателям «Основ православной культуры». Здесь печатаются учебные программы, поурочные планы для начальной и средней школы, сценарии правосл. праздников. В 1998 г. в № 2–18 впервые была опубликована программа учебного курса «Основы православной культуры» для общеобразовательных, воскресных, правосл. школ, средних профессиональных и специальных учебных заведений, разработанная В. А. Гребеньковым и В. М. Меньшиковым на базе Курского гос. педагогического ун-та (лаборатория рус. школы). Периодически печатались материалы по этой теме, в частности Н. П. *Суховой* (1999. № 1, 5–7, 34, 35, 40), публикации О. Л. *Янушквичене* и Р. В. *Янушквичюса* послужили материалами для составления учебного пособия для школьников и студентов «Основы нравственности» (изд. в 2000) и др. Уделяется особое внимание проблеме развития сельского церковного образования.

В рубрике «Православие и русская литература» была напечатана серия статей о творчестве Н. В. Гоголя (авторы: В. А. *Воропаев* — 1998. № 38, 40, 41; 1999. № 33; 2000. № 9; 2001. № 46; 2002. № 14, 25, 26, 38; И. А. *Виноградов* — 1999. № 1, 17; 2002. № 11), статьи, посвященные А. П. *Чехову* (автор А. Я. *Чадаев* — 2000. № 47; 2001. № 44, 47; 2002. № 16) и др. «В. ш.» поднимает проблему защиты рус. языка (см., напр., статьи Л. И. *Скворцова* «Уроки умного безмолвия: О духовных истоках русского речевого идеала» — 1999. № 18; «Церковно-славянские истоки русского слова: Размышления языковеда» — 2000. № 19; В. К. *Журавлёва* «Словесная среда обитания: Экология русского языка и нравственность» — 1999. № 3; «Русский язык и русский национальный характер» — 1998. № 17).

В рубрике «Духовное здоровье» печаталась статья руководителя Центра им. сщмч. *Ирины Лионского* А. Л. *Дворкина* «Тоталитарные секты и молодежные религии» (1998. № 7, 11). Следует отметить очерки мон. *Евфимии (Пашенко)* о новомучениках, подвижниках благочестия, о паломничестве в сев. мон-ри, паломнические очерки Н. Ю. *Колчурина* «Путь из Москвы в Дивеево».

На страницах газеты публиковались прот. Владимир *Воробьев* (интервью, статьи — 1997. № 9, 18; 2001. № 37), президент Российской академии образования Н. Д. *Никандров*, архим. *Иоанн (Экономцев)*, архим. *Макарий (Веретенников)* (1997. № 13), профессора МДА К. Е. *Скурлат*, А. И. *Осинов*, М. М. *Дунаев*, а также архим. *Андроник (Трубачев)*, архим. *Георгий (Тертышников)*, А. Н. *Стрижов* и др.

Впервые в газете опубликованы письма *Рачинского* к сельской учительнице А. А. *Штевен* (1999. № 35), неизвестное письмо *Гоголя* (1998. № 34), а также методические разработки уроков (всего 36) прот. сщмч. *Иоанна Восторгова* «Опыт связанного изложения сведений по Закону Божию» (2001. № 33, 36, 42) и «Методика Закона Божия» протопр. *Александра Дернова* (1997. № 21–23; 1998. № 1, 2, 5–11, 15–17), издававшиеся в 1912–1913 гг.

В газете освещаются важнейшие события правосл. жизни страны, печатаются интервью с архипастырями, пастырями РПЦ, беседы с преподавателями. Совместно с епархиями (Калужской, Воронежской, Рязанской, Архангельской) подготовлены номера о церковноприходской жизни.

Специальные номера «В. ш.» посвящены преподобным *Сергию Радонежскому* и *Серафиму Саровскому*, святым подвижникам *Оптиной пустыни*, правосл. праздникам. С апр. 1998 г. «В. ш.» и Издательский отдел *Троице-Сергиевой лавры* выпускали «Троицкий листок», где печатались архивные материалы и воспоминания насельников лавры. С 2003 г. выходит ежемесячное приложение «Православная культура», посвященное церковным праздникам.

В 1997–1998 гг. газета провела экстернат для желающих получить духовное образование, опубликовав учебные материалы, лекции по Свящ. истории ВЗ и НЗ, истории Церкви, начальному богословию, церковнославянскому языку, литургике, катехизису, подготовленные под рук. прот. *Бориса Пивоварова*. Они соответствовали подготовительному курсу в высшие духовные учебные заведения. Выпускники экстерната, сдавшие экзамены, получили возможность продолжить обучение в ПСТБИ.

«В. ш.» получила ряд премий и наград, в частности премию Фонда

культуры РФ «Святая Русь» как лучшее правосл. издание 2000 г.

*Иером. Киприан (Яценко),
В. М. Бычкова*

ВОСКРЕСНОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ — см. ст. *Воскресенье*.

«ВОСКРЕСНОЕ ЧТЕНИЕ», еженедельный общедоступный журнал, издававшийся при КДА в 1837–1912 гг. В кон. 1836 г. ректор КДА еп. Чигиринский *Иннокентий (Борисов)* совместно с преподавателями и профессорами академии прот. Иоанном *Скворцовым*, Я. К. *Амфиатовым* и бакалавром иером. *Димитрием (Муретовым)*; в посл. архиепископ Херсонский и Одесский) составил программу первого в Киеве духовно-нравственного журнала. Благодаря поддержке *Евгения (Болховитинова)* в начале следующего года было получено разрешение на издание журнала. Первоначальный тираж составлял 2500 экз., иногда «В. ч.» выходило и 2-м изданием.

В 1837–1839 гг. большинство опубликованных статей были написаны редактором журнала еп. *Иннокентием (Борисовым)*, впервые здесь были напечатаны его статьи из «Догматического сборника». В 1872–1878 гг. должность редактора исполнял Х. М. Орда (в посл. епископ Орловский *Иринея*), в 1879–1883 гг. — В. Ф. *Певницкий*. В 1884–1886 гг. редакторами журнала являлись К. И. Фоменко, Г. О. Булашѣв и свящ. Иоанн Богородицкий, к-рый стал бессменным редактором и издателем с 1890 г. Среди наиболее деятельных сотрудников журнала были буд. ректор КДА иером. *Димитрий (Муретов)*, прот. И. Скворцов, Амфиатов, П. С. Авсенов, архим. *Антонин (Капустин)*, прот. Н. А. *Фаворов*, И. П. *Максимович*, иером. *Иоанникий (Руднев)*; в посл. митрополит Киевский) и др.

Журнал долгие годы состоял из 10 отделов: статьи, «относящиеся к разумению Свящ. Писания»; патрология; церковная история и археология; каноника, или статьи, относящиеся к учению о церковном законодательстве, правилах и постановлениях; литургика; гомилетика; пастырская педагогика; христ. аскетика; сочинения нравственно-догматического содержания, размышления, разговоры и др. назидательные статьи; разные известия, мнения, заметки. Основное внима-

ние уделялось библеистике, патрологии и литургике. Широко было представлено гомилетическое наследие Киевских иерархов. Исторический отдел ограничивался преимущественно небольшими биографическими статьями.

В первых номерах «В. ч.» наряду со статьями религиозно-поучительного содержания публиковались и научные исследования. Однако с 1860 г., после появления ежемесячного ж. «Труды Киевской духовной академии» (ТКДА), «В. ч.» стал исключительно народно-педагогическим изданием. ТКДА были основаны на средства, вырученные от продажи сборников статей «В. ч.». В последующие годы популярность «В. ч.» падала, в Киеве появились новые издания той же направленности. В 70–80-х гг. была предпринята попытка вернуть интерес к журналу. В 1872–1875 гг. в качестве ежемесячного приложения к нему выходил «Листок духовной библиографии и журналистики». С 1884 г. в качестве дополнения к «В. ч.» нерегулярно издавались «Киевские листки религиозно-нравственного чтения для народа».

С 80-х гг. в «В. ч.» публиковались преимущественно назидательные статьи, литературно-художественные произведения, хроника совр. событий, в дальнейшем журнал ограничивался перепечаткой статей из др. изданий.

Арх.: ЦГИАК. Ф. 128. Оп. 1 тип. Д. 528, 578, ч. 1; Оп. 2 тип. Д. 407; Ф. 711. Оп. 1. Д. 1326. Лит.: Указ. статей, содержащихся в 25-ти гг. «В. ч.». К., 1863; *Аскоцелский В. И.* История КДА по преобразованию ее в 1819 г. СПб., 1863. С. 176, 177; *Буткевич Т., свящ.* *Иннокентий (Борисов)*, бывш. архиеп. Херсонский. СПб., 1887. С. 90; *Петров С.* Книжка справа в Києві. К., 2002. С. 75; *Титов Ф. И.* Имп. КДА в ее трехвекковой жизни и деятельности (1615–1915 гг.): Ист. записка. К., 2003. С. 363, 385, 471.

К. К. Крайний

«ВОСКРЕСНЫЕ БЕСЕДЫ», издание *Общества любителей духовного просвещения* в Москве, первоначально задуманное как серия доступных для народа духовно-нравственных книг. После выхода вып. 1 в 1867 г. (переиздан в 1869) и вып. 2 в 1869 г. издание приостановилось. Возобновилось по благословению митр. Московского свт. *Иннокентия (Вениаминова)* с 15 февр. 1870 г. в виде еженедельных 4-страничных листков, издававшихся до кон. 1906 г. В 1894–1898, частично

в 1902 г. листки имели заглавие «Воскресная беседа». Редактором с 1867 по апр. 1892 г. был прот. В. П. *Рождественский*, с мая 1892 по июль 1893 г. — свящ. Н. А. Копѣев, с июля 1893 по 1894 г. — свящ. И. И. Соловьѣв, с 1895 по 1906 г. — свящ. И. Ф. Мансветов.

В 1870–1879 гг. листки представляли собой отдельные оттиски из вышедших неделей раньше номеров «*Московских епархиальных ведомостей*», рассылавшиеся по московским храмам для продажи по самой доступной цене (1 к.). Выбранные чаще всего по календарному порядку беседы были посвящены объяснению таинств, заповедей, притчей, содержали жития святых и поучения, в т. ч. из Пролога, часто сопровождаемые нравственными выводами. Тираж листков достигал 15 тыс. экз. (1883), из них также составляли сборники (за 1881–1884), листки за 1874–1875, 1878–1892 гг. снабжались годовым указателем содержания.

Лит.: *Рункевич С. Г.* «В. б.» // ПБЭ. Т. 3. Стб. 955–956; *Извеков Н. Д., прот.* Ист. очерк полувекковой жизни и деятельности Моск. ОЛДП (1863–1913 гг.). М., 1913. С. 109–115; *Андреев.* Христианская периодика. Т. 1. № 110.

Свящ. Александр Троицкий

ВОСКРЕСНЫЕ ШКОЛЫ, бесплатные начальные учебные заведения для детей и взрослых как религ., так и светского характера, занятия в к-рых проводятся в основном по воскресным дням.

В Великобритании. Основателем первой В. ш. совр. типа считается англиканин-мирянин Роберт Рейкс (1735–1811). Редактор и владелец «Глостерского журнала», он организовал школу для детей бедняков в Сути-Алли (графство Глостершир) в 1780 г.

В период с 1700 по 1800 г. население Великобритании удвоилось, крестьяне в поисках заработка переезжали в города, где нанимались на заводы и фабрики и оказывались вне привычных социальных связей, без внимания Церкви и гос-ва. Воскресенье было единственным выходным днем для взрослых и детей, большинство к-рых работали наравне с родителями. Почти никто из рабочих и членов их семей не посещал церковь, не умел читать и писать; пьянство, хулиганские поступки и мелкие кражи стали характерными явлениями их жизни. Рейкс, решив, что «порок, аморальность и

бедность проистекают от невежества», разработал и пытался внедрить образовательные программы для взрослых, но, не найдя отклика в рабочей среде, приступил к религ. и нравственному воспитанию детей. С помощью прп. Т. Стока он составил список детей от 6 до 14 лет, нанял г-жу Мередит и еще 3 учительниц. Первоначально занятия проводились на кухнях частных домов. Ученики должны были посещать В. ш. чистыми и опрятно одетыми, новую одежду они часто получали в школе. С 10 до 12 ч. дети, изучая Библию, не только овладевали навыками чтения и письма, но также постигали основы морали и правила поведения в обществе. После перерыва на второй завтрак (с 12 до 13 ч.) занятия продолжались; по окончании уроков дети посещали службу в церкви, а затем повторяли пройденное по катехизису и ок. 5 ч. вечера расходились по домам. Прилежные ученики получали в подарок Библию и книги религиозно-нравственного содержания, одежду, обувь и т. д., к неуспевающим применялись телесные наказания. Девочки и мальчики занимались в разных комнатах. Рейкс первым применил систему, при к-рой старшие ученики, получившие название наставников (англ. monitors), занимались с младшими. Первоначально учителям платили небольшое жалованье (1 шиллинг); после увеличения количества школ и учеников платной осталась только должность т. н. директора школы, к-рый занимался организацией учебного процесса и подбором учителей.

После 3 лет работы школ Рейкс пригласил У. Фокса, У. Уилберфорса, Дж. и Ч. Уэсли, Дж. Ханвея оценить достигнутые результаты. 3 нояб. 1783 г. он опубликовал статью, посвященную пропаганде В. ш., в «Глостерширском журнале», 25 нояб. 1783 г. она была перепечатана лондонским «Журналом для джентльменов», затем у Дж. Уэсли в «Арминьянском журнале». Постепенно школы нового типа появились во мн. районах Великобритании. Против В. ш. высказывались нек-рые преподаватели духовных учебных заведений, духовные лица и политические деятели. В Шотландии обучение в воскресный день, а тем более светскими лицами было воспринято как нарушение 4-й заповеди. Тем не менее в Англии, Ирлан-

дии и Уэльсе количество В. ш. продолжало расти. Деятельность Рейкса получила полное признание, когда он был удостоен аудиенции у кор. Георга III и кор. Шарлотты. Король одобрил начинание Рейкса и заявил, что «каждый ребенок в королевстве должен научиться читать Библию», а королева стала патронессой В. ш. Вскоре практика показала, что школы, где преподаватели-волонтеры (в т. ч. и директора) работали бесплатно, более эффективны. Со временем этот тип школ становится основным. Уэсли писал, что в Болтоне (Англия) в 1787 г. в В. ш. работали 80 учителей, к-рые «не получали никакой награды, кроме награды от Господа». В 1798 г. в Ноттингеме У. Синглтоном (методистом) и С. Фоксом (квакером) была организована первая школа для молодых работниц ткацких фабрик, в 1815 г. В. ш. для взрослых появились в Лондоне, а затем и по всей стране. Большое внимание в них уделялось социальной работе и развитию новых социально-экономических институтов, напр. сберегательных касс, касс взаимопомощи и т. д.

В 1787 г. Рейкс в письме, опубликованном в «Журнале для джентльменов», сообщал, что В. ш. посещали 250 тыс. детей. По парламентской переписи Англии и Уэльса 1818 г. в В. ш. обучались 47 225 учащихся; в 1833 г. — 1 548 890 чел. В 1880 г., 100 лет спустя после появления первой школы, в Великобритании насчитывалось 6 695 399 учеников и 647 704 учителя. «Общество поддержки и поощрения воскресных школ в Англии» (Society for the Support and Encouragement of Sunday Schools in England) было создано в 1785 г. в Лондоне Фоксом, Г. Торнтоном, Рейксом и др. для распространения опыта В. ш. не только в Англии, но и в доминионах. Оно финансировало создание новых школ и издание учебной и религиозно-нравственной лит-ры. В 1803 г. Лондонский союз воскресной школы (London Sunday School Union) объединил представителей различных протестант. деноминаций (кроме англикан). В 1813 г. вышел № 1 «Ежемесячного журнала для учителей воскресных школ» (Sunday School Teachers Monthly Magazine). Миссионеры, работавшие в Индии и Австралии с 1864 г., организовали Союз воскресных школ Индии (India Sunday School

Union) и Союз австралийских воскресных школ (Australian Sunday School Union). В 1843 г. был создан Институт воскресной школы Церкви Англии (Church of England Sunday School Institute) для «распространения, улучшения и развития» В. ш. в англикан. Церкви, возглавлявшийся комитетом из 25 клириков и 25 мирян. Работа велась через местные отделения и ассоциации (ок. 400). Программа, рассчитанная на 5 лет, строилась на изучении Библии и Книги общих молитв и соотносилась с церковным календарем. К 1910 г. количество учащихся в англикан. В. ш. достигло 3 153 476 чел. В 1875 г. появился Уэслианский союз воскресных школ (Wesleyan Sunday School Union), к 1907 г. объединявший 7566 школ более чем с 1 млн учащихся.

В странах Европы. Наибольшее развитие в Европе приобрели конфессиональные В. ш. религ. меньшинств. В Дании, напр., все дети 7–14 лет обязаны были посещать школу и занятия по катехизису. Прихожане т. н. свободных церквей (баптисты, методисты, конгрегационалисты и др.) открывали В. ш., где не надо было изучать лютеран. катехизис. Первая В. ш. была организована в Стокгольме в 1833 г. дочерью англ. консула; в 1851 г. П. Палмквист, посетивший экспозицию, посвященную В. ш., на Всемирной выставке в Лондоне, создал в Швеции систему В. ш., к-рую смогли использовать свободные церкви; в 1853 г. леди Эренбург открыла первую В. ш. для членов гос. Шведской Церкви. В Норвегии В. ш. появились благодаря активности свободных церквей в 50-х гг. XIX в. В Нидерландах, Швейцарии и Франции, а позднее и в Германии В. ш. также получили широкое распространение. В др. странах мира появление В. ш. было связано с деятельностью протестант. миссионерских орг-ций.

В Сев. Америке. Первые сведения о детских В. ш. относятся к XVII в. (Плимут, 1669; Роксбери, 1674), но только в 1786 г. появилась школа, созданная по системе Рейкса. Она была основана в Ганновере методистским проповедником Ф. Асбери. В Сев. Америке В. ш. изначально не разделялись по деноминационной принадлежности и были ориентированы больше на изучение Библии, чем



на катехизисы определенных конфессий. Кроме того, если в Англии движение В. ш. начиналось как благотворительное служение среди бедных слоев населения, то в Америке из-за отсутствия общенациональной системы образования и освоения новых отдаленных территорий В. ш. охватили все население. В соответствии с переписью, к-рую провело Бюро образования (U. S. Census Bureau of Education) в 1800 г., средний американец проводил в школе не более 82 дней. В Филадельфии епископы Уильям Уайт, Бенджамин Раш, Мэтью Кэри и др. основали Об-во воскресной школы (Sabbath School Societe; др. название «Первый день» (The First Day), 1790) для учреждения В. ш.; через год В. ш. появились в Бостоне и Нью-Йорке. В Филадельфии работали Об-во для обучения бедных девочек (с 1804), Об-во евангелических воскресных школ (с 1808); в Нью-Йорке были созданы Союз женских воскресных школ и Об-во мужских воскресных школ (в 1816).

Постепенно небольшие союзы и об-ва В. ш. объединились в более крупные. В 1824 г. Филадельфийский союз воскресных школ и школ для взрослых стал общенациональным и изменил свое название на Союз американских воскресных школ (American Sunday Schools Union). Его члены, представители различных христ. деноминаций (в основном мирян), вели активную пропагандистскую и издательскую деятельность. К 1825 г. существовало 1150 В. ш., в к-рых получали образование 82 697 учеников, штат учителей составлял 11 295 чел., но в стране были и школы, не входившие в союз, поэтому общее число учеников В. ш. достигло 143 697 чел. В 1824 г. начал издаваться Американский ежемесячный журнал для учителей воскресных школ (American Monthly Magazine for Sunday School Teachers); работала система бесплатных передвижных б-к религ. лит-ры. В 1826 г. союз начал публикацию цикла уроков (uniform lessons) по изучению Библии. Быстрый рост В. ш. был обусловлен гос. политикой поддержки таких учебных заведений на новых землях. Напр., в 1830 г. В. ш. создавались в каждой общине в недавно заселенной долине Миссисипи. Ок. 80 миссионеров посетили от 8 до 10 тыс. появившихся в долине поселений, и

в течение 18 месяцев было организовано 2867 новых В. ш. и реорганизована 1121 ранее существовавшая. Одним из наиболее известных миссионеров был С. Пакстон.

В 1832 г. в Филадельфии состоялся 1-й национальный съезд работников В. ш., на к-ром присутствовали делегаты от 14 штатов и свободных территорий. В это время в Америке насчитывалось уже 600 тыс. учеников В. ш. На 5-м съезде в 1872 г. (Индианаполис) присутствовало 338 делегатов из 22 штатов, 1 от свободной территории и Канады. В этот период число учеников В. ш. достигло 6 млн, а количество школ превысило 69 тыс. На съезде в сотрудничестве с Союзом британских воскресных школ был принят План унифицированных уроков для международного использования (International Uniform Lessons). Весь цикл обучения был рассчитан на 6 лет, каждый год был поделен на семестры (от 13 до 15 недель). Предполагалось, что за это время ученики могли изучить наиболее важные разделы Библии. Урок состоял из чтения избранного отрывка из Библии, темы для обсуждения в зависимости от возрастной группы, отрывка для заучивания наизусть и рекомендаций для домашнего чтения. Комментарии к библейским текстам отсутствовали, и это позволяло использовать планы унифицированных уроков в школах любой конфессии.

В 1889 г. в Лондоне была создана Всемирная конвенция воскресных школ (World Sunday School Convention), 900 ее членов представляли в основном В. ш. Великобритании и Ирландии, США и Канады; среди 400 представителей В. ш. Сев. Америки было 54 клирика. В 1907 г. название конвенции было изменено на Всемирную ассоциацию воскресных школ (World's Sunday School Association); в 1947 г. — на Всемирный совет христианского образования (World Council of Christian Education). Основной задачей совета, объединившего национальные советы мн. стран мира, стала организация всемирных конференций и обучения лидеров национальных союзов. В период с 1889 по 1971 г. в различных странах мира было проведено 15 всемирных ассамблей. На последней (Перу, 1971) было принято решение об объединении совета с Отделом образования *Всемирного Совета Церквей* (Office of Education of WCC).

Лит.: *Knopf G. F.* The World Sunday School Movement: The Story of the Broadening Mission. N. Y., 1979; *Papper C.* A New Vision for the Sunday School // Church Growth Magazine. 1985. Oct.—Dec. P. 4–8; Evangelical Dictionary of Christian Education. Grand Rapids, 2001. P. 336–338; 671–674; *Willis W. R.* 200 Years-and Still Counting.

И. Р. Леоненкова

В России. XIX — нач. XX в. История В. ш. в России тесно связана как с европ. традициями, так и с историей отечественных *церковноприходских школ*, в к-рых иногда проводилось дополнительное воскресное обучение. В сер. XIX в. в России распространились различные формы воскресного обучения детей и взрослых с целью духовно-нравственного просвещения и распространения грамотности: воскресные беседы, чтения, лекции с показом иллюстраций. В этот период появились В. ш. в качестве самостоятельных учебных заведений. В ш. учреждались церковными приходами, мон-рями, а также общественными орг-циями и частными лицами.

1 марта 1859 г. 2 священника Нытвинского завода Оханского у. Пермской губ. стали проводить по воскресным дням «открытые беседы по религиозным вопросам» для детей рабочих и назвали свои занятия «воскресной школой». Эта школа быстро развивалась и получила известность. В апр. 1859 г. в С.-Петербурге М. Шпилевская открыла у себя дома частную школу для бедных девочек; в будние дни Шпилевская давала платные уроки, по воскресным дням обучала бесплатно. Одни из первых В. ш. были организованы в Киеве — 11 и 25 окт. 1859 г. по инициативе кружка студентов, с разрешения и одобрения попечителя учебного округа Н. И. *Пирогова* (он принимал участие в преподавании), надзор за обучением был поручен проф. П. В. Павлову. Вскоре подобные школы открылись в Могилёве, Одессе, Оренбурге, Чернигове, Харькове, Казани, Нежине, Архангельске, Рязани, Елисаветграде (совр. Кировоград). К 1 янв. 1861 г. в С.-Петербурге существовало 20 В. ш., всего же в 1862 г. действовало свыше 300 школ.

Занятия в В. ш. были бесплатными, преподаватели трудились безвозмездно. Ученики (гл. обр. рабочие и солдаты) обучались Закону Божию, грамоте, арифметике, в нек-рых школах — «черчению и основным познаниям в ремеслах».



Священники преподавали в В. ш. в дополнение к занятиям в сельских и городских начальных уч-щах и совершению богослужений, поэтому положение церковных В. ш. было нестабильным, зависело от материальных возможностей приходов.

Частные В. ш. были узаконены циркуляром Мин-ва внутренних дел 22 марта 1860 г., приравнявшим их к начальным школам. В сент. того же года В. ш. получили право занимать казенные здания уч-щ, гимназий и т. д. В период нарастающих в об-ве антиправительственных настроений нек-рые В. ш. стали использоваться для пропаганды революционных идей. В 1860 г. было раскрыто Харьковско-Киевское тайное об-во, в к-ром состояли педагоги В. ш., в 1862 г. группа преподавателей и учащихся В. ш. в С.-Петербурге распространяла революционные воззвания. В ряде школ произвольно трактовались основы правосл. веры. Свящ. А. В. Гумилевский, открывший 2 В. ш., протестовал против подобных злоупотреблений и настаивал на том, чтобы В. ш. были исключительно приходскими. 8 янв. 1861 г. было издано имп. повеление «О надзоре за воскресными школами и о назначении в них священников». 9 и 10 июня 1862 г. последовали повеления о закрытии всех В. ш., включая церковные, до «преобразования означенных школ на новых основаниях». Тогда же было возбуждено следствие о «воскресном движении» и создана особая комиссия.

В 1864 г. В. ш. были разрешены вновь. Они в числе др. учебных заведений упоминались в положении «О начальных народных училищах», утвержденном 14 июля 1864 г. (2ПСЗ. Т. 39. № 41068). В. ш. могли открываться правительством, городскими и сельскими об-вами, частными лицами, обучение проходило без различия сословий и вероисповеданий. Согласно новому положению «О начальных народных училищах» от 25 мая 1874 г. (2ПСЗ. Т. 49. № 53574), В. ш. подчинялись губернским и уездным училищным советам. В 1866–1867 гг. В. ш. открылись при большинстве ДС, в них преподавали студенты этих семинарий (в 1884–1885 школы данного типа были преобразованы и стали называться образцовыми). 13 июня 1884 г. вышли «Правила о церковноприходских школах» (3ПСЗ. Т. 4. № 2318), в 7-м и 8-м параграфах

к-рых говорилось о В. ш. Они открывались с разрешения епархиального архиерея и состояли в ведомстве Святейшего Синода. Т. о., было законодательно оформлено существование 2 видов В. ш.: церковных и светских. Между духовным и гражданским ведомствами возникли противоречия. Мин-во народного просвещения претендовало на управление всеми школами, опираясь, в частности, на положение от 11 окт. 1894 г., в соответствии с к-рым мин-во имело право разрешать народные чтения в уездных городах и селениях. Понадобилось специальное заседание Гос. совета по этому вопросу в 1900 г., чтобы за духовным ведомством была признана полная самостоятельность в деле устройства народных чтений.

Светские частные школы начали повсеместно открываться с 70-х гг. XIX в. 22 марта 1870 г. состоялось офиц. открытие школы Х. Д. Алчевской в Харькове. Здесь были созданы первые программы преподавания в В. ш., литературно-педагогические труды «Что читать народу» (СПб.; М., 1884–1906. 3 т.) и «Книга взрослых» (М., 1899–1900. 3 ч.). Среди наиболее известных светских В. ш.— 2 школы на Шлиссельбургском тракте близ С.-Петербурга (открыты в 1883), к-рые посещали более 700 учеников. С сер. 90-х гг. наблюдался быстрый рост городских В. ш., в т. ч. при заводах. Устраивались школы при тюрьмах, напр. школа Г. Е. Дубовенко при тюрьме в Боровске Калужской губ. (открыта в 1894). При Мин-ве народного просвещения в 1905 г., по неполным данным, состояли 782 В. ш. (не считая воскресных и вечерних курсов для рабочих), в 1907–1909 гг. в С.-Петербурге, Москве, Н. Новгороде появились первые народные вечерне-воскресные средние школы. Новые «Правила об уроках и курсах для взрослых» от 20 марта 1907 г., к-рым подчинялись в т. ч. светские В. ш., предоставляли свободу в выборе программ обучения. В результате мн. В. ш. стали превращаться в рабочие клубы, к-рые активно использовались антиправительственными силами для революционной пропаганды.

Церковные В. ш. первоначально представляли собой народные чтения религиозно-нравственного характера. В дальнейшем, чтобы не отставать от светских школ, они ста-

ли включать общеобразовательные дисциплины: отечественную историю, лит-ру, географию, законоведение, природоведение. Святейший Синод разрабатывал для В. ш. специальные программы, учебники, пособия, составлялись библиотеки, принимались меры для повышения образовательного уровня учителей. 1 апр. 1902 г. принято положение «О церковных школах Ведомства православного исповедания» (3ПСЗ. Т. 22. № 21290). В документе В. ш. упоминаются среди начальных учебных заведений, они открывались с разрешения епархиального училищного совета. Программа обучения была составлена в объеме курса одноклассных церковноприходских школ по учебникам и руководствам, одобренным Святейшим Синодом (Закон Божий) и Мин-вом народного просвещения (остальные предметы), были разрешены руководящие классы. Церковные В. ш. могли учреждаться не только при приходах, но и при фабриках и заводах. Школы содержались за счет «местных средств», в т. ч. пожертвований. Их посещали и дети и взрослые, допускалось совместное обучение мальчиков и девочек.

В нач. XX в. число церковных В. ш. быстро сокращалось (в т. ч. из-за распространения революционных идей, попыток превратить занятия в митинги). В 1899 г. было зарегистрировано 487 школ, в 1905 г.— 260, в 1907 г.— 182. Впрочем, сохранялись очень крупные церковные В. ш., напр. в С.-Петербурге: Иоанно-Предтеченская на Выборгской стороне (479 учащихся в 1907), при Воскресенской ц. *Об-ва распространения религиозно-нравственного просвещения в духе правосл. Церкви* (384 учащихся).

После Октябрьской революции 1917 г. традиции светских В. ш. получили развитие в школах ликвидации неграмотности (с 1919), школах рабочей и сельской молодежи (с 1943), вечерних школах (с 1958) и др. Система церковных В. ш. прекратила существование.

В. ш. сохранились среди рус. эмигрантов. Во Франции в 1920–1939 гг. существовала сеть воскресно-четверговых школ, организованных при правосл. приходах, рус. колониях, их деятельность координировал комитет, объединявший 65 В. ш. Основной целью обучения было сохранение духовных связей с Россией.

Кон. XX – нач. XXI в. В 1991 г. в России началось возрождение В. ш. РПЦ, основной задачей к-рых является религ. воспитание и образование, гл. обр. детей. В. ш. (также называются церковноприходскими) создаются при приходах, монашеских, правосл. учебных заведениях. Их деятельностью курирует *Отдел религиозного образования и катехизации РПЦ*, на местном уровне – епархиальный отдел религ. образования. Ответственность за деятельность воскресной школы несет настоятель прихода, ее руководителем могут быть как настоятель или др. клирик данного прихода, так и мирянин.

Архиерейский Собор РПЦ 1994 г. принял определение «О задачах Церкви в области религиозного образования», к-рое вменяет в обязанность каждому приходу обеспечивать религ. образование прихожан, в первую очередь через В. ш. При благочинии на базе успешно действующих В. ш. или др. учебных заведений рекомендуется создание центров духовного просвещения. В столице, кроме того, принято положение «О церковноприходской воскресной школе для епархии города Москвы» (указом Святейшего Патриарха № 3786 от 7 июля 1999), в к-ром более подробно раскрыты вопросы устройства и деятельности В. ш., существует епархиальная комиссия по церковному просвещению и деятельности В. ш.

В 90-х гг. открытие приходских В. ш. шло быстрыми темпами и во многом стихийно. Основная забота по организации школ легла на духовенство, представители к-рого в большинстве своем не имели специальных педагогических знаний. В нач. 90-х гг. работая по оказанию помощи преподавателям В. ш. занимался прот. Глеб *Каледа*, проводивший соответствующие учебные семинары. 31 янв. 1991 г. Свящ. Синод одобрил «Рекомендации по организации учебного процесса в воскресных школах» (ЖМП. 1991. № 8. С. 51–54). В 1992 г. Отдел религ. образования и катехизации издал сборник программ для В. ш. «Закон и Заповеди Божии» (М., 1992; в посл. вышли в свет еще неск. сборников программ), в 2003 г. отдел провел пастырский семинар «Проблемы воскресных школ», на к-ром главное внимание было уделено путям решения кадрового вопроса.

В наст. время В. ш. – наиболее массовое явление в сфере образовательной деятельности РПЦ. В 1994 г. существовало более 1200 В. ш., в к-рых обучалось 58 тыс. детей и более 4 тыс. взрослых. В 2000 г. число школ превысило 2600, среди учащихся насчитывалось более 80 тыс. детей и 30 тыс. взрослых. В 2004 г. действовало ок. 5 тыс. В. ш.

Основная программа обучения в совр. В. ш. включает Закон Божий, Свящ. историю, историю Церкви, церковнослав. язык. В нек-рых школах действует долгосрочная программа обучения (в частности, в школе при московском храме Богоявления в Китай-городе программа рассчитана на 7 лет). Занятия могут проводиться не только по воскресеньям, но и в др. дни. Ведется дополнительная работа: учащиеся посещают богослужения, совершают паломнические поездки, принимают участие в жизни прихода. В ряде школ создаются творческие кружки. В. ш. при художественно-производственном предприятии РПЦ «Софрино» (Московская обл.) готовит иконописцев. На базе В. ш. существуют также спортивные и военно-патриотические орг-ции: при школе *Иоанно-Богословского монашеского монастыря* в с. Пощупове (Рязанская епархия) создана орг-ция «Православные витязи». В школе помимо основных предметов преподаются военная история России, строевая подготовка, автомобильное дело, рукопашный бой и т. д. В ряде школ предусмотрен летний отдых детей, иногда совместно с родителями. Существуют В. ш. для дошкольного, школьного возраста, для взрослых, семейные, смешанные. Программа семейного обучения успешно реализуется, напр., в московской школе «Живоносный Источник» при храме иконы Божией Матери «Живоносный Источник» в Царицыне. Наиболее крупные школы преобразуются в дальнейшем в правосл. гимназии. Существуют В. ш. в местах лишения свободы.

В России действуют также В. ш. представителей др. христ. конфессий и др. религий.

Лит.: *Мирополюцкий С.* Очерк истории церковноприходской школы от первого ее возникновения на Руси до наст. времени. СПб., 1894. Вып. 1; 1895. Вып. 2–3; *Абрамов Я. В.* Наши воскресные школы, их прошлое и настоящее. СПб., 1900; Ист. очерк развития церковных школ за истекшее 25-летие (1884–1909 гг.). СПб., 1909. С. 406–470. Прил. С. 100–101;

Ельницкий К. В. Рус. педагоги 2-й пол. XIX ст. Пг., 1915. С. 93–96; Образовательная деятельность РПЦ: пробл. освоения наследия: В 2 кн. Новосибир., 1996. Кн. 1: Аннот. справ. учеб.-метод. лит.-ры. С. 141–155; *Островский К., прот.* Размышления о воскресной школе // Моск. Ев. 2002. № 11–12. С. 53; *Дивногоорцева С. Ю.* Теоретическая педагогика. М., 2003. С. 75–77; Обращение Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II к клиру, приходским советам храмов г. Москвы, наместникам и настоятелям ставропигиальных монастырей на епарх. собрании 25 марта 2003 г. СПб., 2003. С. 27–30; Правосл. образование: Информ. вестн. Отдела религ. образования и катехизации РПЦ. М., 2003. Дек. С. 22–28; Правосл. образование: Информ. вестн. Отдела религ. образования и катехизации РПЦ: Тематич. листки. М., 2004. Вып. 4; Воскресная школа: открытый урок: Альб. 2004. № 1.

Иером. Киприан (Яценко), В. М. Бычкова

«ВОСКРЕСНЫЙ БЛАГОВЕСТ», издавался в 1903–1917 гг. в С.-Петербурге первоначально в качестве воскресных листков как приложение к еженедельному ж. «Отдых христианина». С 1910 г. еженедельный проповеднический и религиозно-назидательный журнал. Издавался Советом Александро-Невского об-ва трезвости, с 1915 г. (№ 41) – Советом *Общества распространения религиозно-нравственного просвещения в духе православной Церкви*, во главе к-рого стоял прот. смчч. *Философ Орнатский*. Редакторами «В. б.» были в 1903–1905 гг. священники Александр *Рождественский* и Петр *Миртов*, в сент. 1905–1914 гг. прот. П. Миртов, в 1915–1917 гг. протоиереи Иоанн Слободской и Евгений Кондратьев.

Содержание журнала составляли беседы, нравоучительные повести и рассказы, статьи. В частности, публиковались выдержки из дневников прот. прав. *Иоанна Кронштадтского* и рассказы *Е. Погожева-Поселянина*. В 1917 г. в «В. б.» были помещены материалы, отражавшие позицию правосл. Церкви и церковной общественности по отношению к революции (статьи и поучения протоиереев и священников *Е. Кондратьева*, *И. Слободского*, *Василия Щукина*, *Константина Семёнова* и др.). Авторы призывали к воздержанию от насилия, добросовестному исполнению гражданского долга, обличали разрушительную пропаганду радикальных партий. В «В. б.» опубликован цикл статей прот. *С. Остроумова* «К выбору политической партии» (1917. № 27–32), в к-ром

разбирались идеология и цели различных политических партий и групп. Большое внимание уделял «В. б.» подготовке к Поместному Собору, вопросу об отношении Церкви и гос-ва, др. актуальным темам церковно-общественной жизни. В № 18 и 19/20 за 1917 г. опубликована лекция проф. СПбДА В. В. Болотова «Как избирали в древности митрополитов на вдовствующие митрополичьи кафедры» (1898). После окт. 1917 г. в «В. б.» (№ 40/41, 45/46, 48/50) печатались статьи «Развенчанная Россия» свящ. В. Щукина, «Остерегайтесь козней дьявола» свящ. К. Семёнова, «Импульс мирового зла» А. Платонова и др.

В 1915–1917 гг. в качестве приложения к журналу выходили «Известия по Петроградской епархии» (см. «Известия по Санкт-Петербургской епархии»).

Лит.: Андреев. Христианская периодика. Т. 1. № 114.

Архим. Никон (Лысенко)

«ВОСКРЕСНЫЙ ДЕНЬ», издавался в 1887–1917 гг. в Москве с подзаголовком «Иллюстрированный журнал для чтения в христианской семье». В первый год выходил 2 раза в месяц, с 1888 г. еженедельно (в 1888–1913 по 52 номера, в 1914–1917 по 50). Бессменным редактором-издателем был свящ. (затем прот.) Симеон Уваров (1844–1918), служивший в Троицкой ц. в Кожевниках, а с 1894 г. в Никольской ц. на Мясницкой ул. В № 1 за 1887 г. он писал о своем начинании: «Предназначенный для каждого класса общества, доставляя интересное чтение для людей образованных, журнал имеет в виду преимущественно христианскую семью и школу».

В «В. д.» публиковались очерки и рассказы из библейской, всеобщей, рус. церковной и гражданской истории, жизнеописания служителей Церкви, воспоминания о них; статьи о богослужении, христ. искусстве, церковной географии (описание святых мест и паломничеств к ним), миссионерстве, вероучительных и нравоучительных статьях, известия и заметки о совр. церковно-общественной жизни в России и за границей; дневники, повести, рассказы, стихотворения. Печатались библиографические обзоры (в т. ч. «религиозно-нравственные» рецензии на светские художественные произведе-

ния), письма читателей и ответы на их вопросы.

В первые годы с журналом сотрудничали М. В. Толстой, прот. Михаил Хитров, Д. Ф. Голубинский, свящ. Петр Шумов и др. По примеру светских иллюстрированных изданий «В. д.» стал выпускать ряд бесплатных и платных приложений, в т. ч. периодических: «Воскресные листки» (1888–1917, выходили еженедельно со мн. переизданиями, общий тираж листов составил неск. миллионов экз.), «Воскресный собеседник: Сборник статей для внебогослужебных собеседований» (1893–1911, в первое время печатались 17 тематических выпусков в год, в 1898–1900 и 1902–1911 выходил ежемесячно, в 1901 вышло 6 книжек), «Современная летопись» (в 1896–1913 по 52, в 1914–1917 по 50 номеров, с 1905 подзаголовком «Еженедельная иллюстрированная газета»), а также с 1901 г. сборники проповедей («Церковная беседа», «Пастырское слово» и т. п.), выходявшие 6 или 12 раз в год. Среди нерегулярных приложений были изданы «Общедоступное истолкование Послания ап. Павла к Римлянам, гл. 1–3» (1887), «Иллюстрированное описание жизни, чудес и икон свт. Николая Чудотворца и Богоматери» (1895), «Иллюстрированное толкование Евангелия от Луки, гл. 13–24» (1910), «Толкование книги Деяния св. апостолов, гл. 1–13» (1911), а также 5 выпусков нот церковных песнопений (1889–1890).

Лит.: Рункевич С. Г. «Воскресный день» // ПБЭ. Т. 3. Стб. 982–987; Андреев. Христианская периодика. Т. 1. № 115 (прил. см. № 111, 119, 670).

Свящ. Александр Троицкий

ВОСПИТАНИЕ ХРИСТИАНСКОЕ, процесс формирования человеческой личности, способной к активному и творческому усвоению ценностей христ. жизни. Традиция В. х. представляет собой конкретное воплощение в нравственной жизни человека принципов христ. практической морали. В теоретическом аспекте императив В. х. находит обоснование в церковном учении о назначении человека и призвании его к идеальной норме бытия, актуально достигаемой им в состоянии богоподобия и святости в соответствии с общей мировоззренческой парадигмой христианства. Т. о., в тео-

ретическом и практическом отношениях традиция В. х. вписывается в рамки христ. *антроподицеи* и выявляет собой один из аспектов христ. творческого отношения к абсолютной ценности бытия.

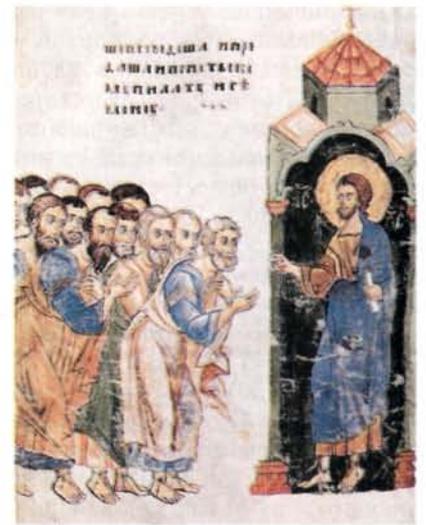
Теоретическое обоснование традиции В. х. получает, во-первых, в общей теоретической установке догматического учения Церкви, в соответствии с к-рой бытие человека характеризуется как бытие изменяющееся и становящееся. Целью становления человеческой личности христианство объявляет достижение ею состояния духовно-нравственного совершенства, святости и богоуподобления. Во-вторых, традиция В. х. достигает своего высочайшего оправдания в учении Церкви о Боговоплощении, в реально осуществившемся замысле к-рого абсолютный, вечный и неизменный Бог приходит в мир, в область земного человеческого бытия, и добровольно подчиняется законам тварного становления, чтобы, будучи во всем идентичным человеку, стать главным онтологическим основанием его возрастания, развития и формирования, т. е. его становления. В-третьих, с самого начала христианство с его идеально-возвышенными вероучительными и нравственными максимами было обращено ко всему миру и было призвано обратить всех людей к истинной вере и благочестию. Универсальный характер традиции В. х. определяется универсальным характером христианства, радикальным образом изменившего религ. представления человека о Боге и открывшего миру имя Отца, для Которого все люди являются детьми Божиими и нуждаются в истинном воспитании как наследники его Небесного Царства. Св. ап. Павел сравнивал состояние дохрист. человечества с периодом детства, когда закон был «детоводителем ко Христу» (Гал 3. 24). В условиях затемненного грехом человеческого бытия, когда основным содержанием жизни от Адама до Христа было удаление от райского состояния и нисхождение в сферу земного материального бытия, закон оставался высшей инстанцией во всех областях жизни, включая и область религиозно-нравственного воспитания человека. С момента Пришествия в мир Сына Божия и проповеди Евангелия начинается процесс духовного обновления



человечества, его нравственного перевоспитания в традиции учения Церкви и его восхождения в царство Божественной благодати и истины. Посланный от Отца, Сын Божий как Новый Адам становится новым родоначальником человечества. Добровольно родившись от Девы, Он, по словам прп. *Иоанна Дамаскина*, «стею проходну небесе полагает нам» (Ирмос 1-й песни канона на Рождество Христово). «Так и мы,— пишет ап. Павел,— доколе были в детстве, были поработены вещественным началам мира; но когда пришла полнота времени, Бог послал Сына Своего (Единородного), Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление. А как вы — сыны, то Бог послал в сердца ваши Духа Сына Своего, вопиющего: «авва, Отче!» Посему ты уже не раб, но сын; а если сын, то и наследник Божий через Иисуса Христа» (Гал 4. 3–7). В миссии Своего Пришествия в мир Сын Божий стал глубокой и фундаментальной основой человеческого существования, освятив Своим вочеловечением и возрастанием в доме Иосифа и Матери Своей, Марии (Лк 2. 51–52), жизнь человека от рождения до полного совершеннолетия. Св. евангелист Лука, повествуя о начале служения Господа Иисуса Христа, приводит весьма характерные слова: «И пришел в Назарет, где был воспитан» (Лк 4. 16). Своим Божественным всемогуществом Сын Божий не восхотел превосходить границы тварного естества, Он во всем подчинял Себя законам природной необходимости и социальных установлений, не отстранил от Себя и сыновнее подчинение заповеди о почитании родителей, исполнив все то, что предписывали закон и пророки. Утверждаясь в следовании верности Христу, Церковь в отношении В. х. исходит из принципиального положения о том, что основным содержанием в традиции В. х. является постепенное и неуклонное возрастание человека в христ. вере и в познании Господа Иисуса Христа, явившего миру идеальный образ духовно-нравственного совершенства.

Христос — воспитатель апостолов. Греч. слово *κῆρυξ*, с к-рым в оригинальном тексте НЗ апостолы обращаются ко Христу, переводится не только как «господин», но и как

«опекун». Приступая к миссии евангельского благочестия, Господь Иисус Христос избрал центром Своего служения г. Капернаум. «Этот город Он предназначил сделать местом Своего пребывания в свободное от путешествий время — им хотел заменить Себе Назарет» (*Горский А. В.* История евангельская и Церкви апостольской. СПб., 1999. С. 134). Здесь Он решил «принять Своих учеников в теснейший союз с Собою, начать их особенное образование» (Там же. С. 131), чтобы подготовить к всемирно-исторической миссии проповеди Евангелия. Пределы этой миссии определялись пределами вселенной, к-рой предназначалось принять учение Христово. «Если вселенная — школа, то история, и прежде всего «священная история», — педагогический процесс» (*Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 161). В Свящ. истории НЗ тема воспитания учеников находит отражение в описании евангелистами событий галилейского периода евангельской истории, завершившегося исповеданием веры учениками в Божественное достоинство Господа Иисуса Христа (Мф 16. 13–16; Мк 8. 27–30; Лк 9. 18–20). По словам еп. *Кассиана (Безобразова)*, «не открывая Своего мессианского достоинства и пресекая свидетельства бесов, Господь ожидал свободного и непринужденного исповедания со стороны учеников. К концу галилейского служения Господь сосредотачивает на учениках особое внимание». Он не только привлекал их к благовестию Царства (Лк 8. 1–3) и возлагал на них ответственное служение (Лк 9. 1–16), но и совершал великие чудеса в присутствии одних учеников: укрощение бури, исцеление гадаринского бесноватого (Мф 8. 23–34; Мк 4. 35 — 5. 20; Лк 8. 22–39). «Укрощение бури вызывает у учеников недоуменный вопрос: «Кто же это, что и ветрам повелевает и воде, и повинуются Ему?» (Лк 8. 25 и парал.). Ответ подразумевается, но ученики еще не нашли его. Господь укоряет их за отсутствие веры и продолжает воспитание. При воскрешении дочери Иаировой (Лк 8. 40–56; Мф 9. 18–26; Мк 5. 21–43) присутствуют родители отроковицы и ученики, притом не все, а только ближайшие. Допущение учеников объясняется заботой о их воспитании. Воспитанию учеников слу-



Наставление апостолов.
Миниатюра из Сийского Евангелия. 1340 г.
(БАН. Арх. ком. 189. Л. 172 об.)

жило и чудо насыщения пяти тысяч, и связанное с ним чудо хождения по водам». В Евангелии от Марка (6. 52) «чудо хождения по водам связывается с чудом насыщения именно в его воспитательном значении... Господь хотел, чтобы ученики узнали в Нем обетованного Мессию. Но к этому исповеданию они должны были прийти от полноты любящего сердца. Воспитание учеников было воспитание любви, оно вытекало из любви и совершалось в любви. В нем не было принуждения» (*Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. М., 2001. С. 46–47). Господь постоянно учил и воспитывал учеников не только словом, наставлением, разумлением и ободрением, но и личным примером смирения, служения, сострадания, снисхождения, милосердия, великодушия, мужества, терпения, кротости и любви. Господь избрал учеников, «доверчивых, как детей, не зараженных мечтами ложного просвещения, и предоставил Себе уже их образование, и учил их не только словом, но и делом, одних и пред народом, в доме и на пути, на суше и на море... Одним словом — очищал и просвещал их ум и сердце, приготавливал к полнейшему излиянию в них Духа истины и освящения» (*Горский.* История. С. 160). Господь воспитывал апостолов в усвоении высших умозрительных и вероучительных истин о Небесном Отце и Его абсолютной надмирной благодати, о Сыне, о Его спасительной миссии в мире и Воскресении, о Св. Духе,



Утешителе, наставляющем человека на всякую истину (ср.: Ин 16. 13), о Царстве Божиим и о Церкви, в к-рую призываются все народы, о грядущих судьбах мира и о Своем славном *Втором пришествии* в мир. Вопросы аскетической, нравственной и религ. жизни учеников не были оставлены без внимания их Божественным Учителем, воспитавшим апостолов в духе совершенной праведности и истинного благочестия, призвавшим их к воплощению в личной жизни аскетических, нравственных и религ. добродетелей. Процесс воспитания апостолов не был ограничен хронологическими рамками евангельской истории. Книга Деяний апостольских открывает примеры преодоления апостолами их мировоззренческой ограниченности, объясняемой инерцией интерпретации Божественного домостроительства с т. зр. присущей ветхозаветному сознанию культурной и национальной исключительности.

Тема В. х. в апостольских Посланиях. Св. апостолы обращались с Посланиями к учрежденным ими Церквам в связи с задачами церковного управления и духовными запросами первых христ. общин. Вопросы В. х. представлялись исключительно актуальными в деле духовного окормления и возрастания членов Церкви, еще недавно уверовавших во Христа и принявших св. Крещение. По своему благоговейному преклонению перед авторитетом апостолов, по своему искреннему стремлению к духовно-нравственному возрастанию в христ. вере и благочестии вчерашние иудеи и язычники, уверовавшие во Христа, были для св. апостолов в действительном смысле детьми, духовно рожденными апостольским благовестием.

Св. ап. *Петр*, получивший от Пастыреначальника (1 Петр 5. 4) Христа духовную власть пасти овец (Ин 21. 17), как истинный воспитатель наставляет свою паству явить в вере «добродетель» и «благочестие» (2 Петр 1. 5–7). «Как послушные дети, не сообразуйтесь с прежними похотями, бывшими в неведении вашем, но, по примеру призвавшего вас Святого, и сами будьте святы во всех поступках» (1 Петр 1. 14–15), «как возрожденные не от тленного семени, но от нетленного, от слова Божия, живого и пребывающего во-

век» (1 Петр 1. 23), «как новорожденные младенцы, возлюбите чистое словесное молоко, дабы от него возрастали вы во спасение» (1 Петр 2. 2); «возрастайте в благодати и познании Господа нашего и Спасителя Иисуса Христа» (2 Петр 3. 18), «младшие, повинуйтесь пастырям; все же, подчиняясь друг другу, облечитесь смиренномудрием» (1 Петр 5. 5); «мужья, обращайтесь благо разумно с женами» (1 Петр 3. 7). «Также и вы, жены, повинуйтесь своим мужьям... 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» (1 Петр 3. 1, 3–4). Переход от неверия к вере и от беззакония к благочестию требует от христианина (1 Петр 4. 16) проявления рассудительности, воздержания, терпения и любви (2 Петр 1. 5–7), являющихся условием «успеха и плода в познании Господа нашего Иисуса Христа» (2 Петр 1. 8), даровавшего верующим «великие и драгоценные обетования» — стать «причастниками Божеского естества» (2 Петр 1. 4), что составляет высочайшую и вместе с тем сокровенную цель В. х.

Св. ап. *Иоанн Богослов* в Соборных посланиях ставит в качестве главной задачи В. х. заботу о пребывании его учеников в Божественной истине и любви: «Бог есть свет, и нет в Нем никакой тьмы... если же ходим во свете, подобно как Он во свете, то имеем общение друг с другом» (1 Ин 1. 5, 7). «Возлюбленные! мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем» (1 Ин 3. 2). «Смотрите, какую любовь дал нам Отец, чтобы нам называться и быть детьми Божиими!» (1 Ин 3. 1). «Дети мои! станем любить не словом или языком, но делом и истиною!» (1 Ин 3. 18). Характерное для темы В. х. упоминание о детях, отроках и отцах (1 Ин 2. 12–14) придает наставлениям св. ап. Иоанна Богослова универсальный нравственно-воспитательный смысл.

Св. ап. Павел связал тему В. х. с христ. верой и действием Св. Духа в жизни отдельного человека. Возвещаемая в его Посланиях жизнь в вере в Господа Иисуса Христа, в любви и благодати Св. Духа — это новая ситуация, являющаяся результатом Божественного призва-

ния человека и его восхождения по пути богоуподобления и достижения святости. Для ап. Павла вера означает содержание жизни, поскольку понимается им как личное обязательство человека перед Богом и окрашивает собой воззрения человека на окружающую реальность. Центральная идея в благовестии ап. Павла о вочеловечении Бога имеет к теме В. х. принципиальное отношение, ибо теперь жизнь человека ознаменована верой во Христа, оправданием во Христе и вечным спасением во Христе. Актуальным становится лишь познание Господа Иисуса Христа, в то время как все другое является «тщетою» (Флп 3. 7–8). Уверовавшие во Христа должны воплощать в себе образ Христов, быть новым творением во Христе, поступать не «по плоти, а по духу», ничего не делать «по тщеславию, но по смиренномудрию» (Флп 2. 3), заботиться о других (Флп 2. 4), иметь «те же чувствования, какие и во Христе Иисусе» (Флп 2. 5). Как мудрый воспитатель, св. ап. Павел устраняет любой повод к порицанию его апостольского служения, но личным примером являет себя Церкви как служитель Божий «в великом терпении, в бедствиях, в нуждах, в тесных обстоятельствах, под ударами, в темницах, в изгнаниях, в трудах, в бдениях, в постах, в чистоте, в благоразумии, в великодушии, в благости, в Духе Святом, в нелицемерной любви» (2 Кор 6. 4–6). Наставления св. ап. Павла, положенные в основание христ. нравственного учения, оглашаемые при богослужениях в апостольских чтениях, сохраняют величайшую ценность и значимость в традиции В. х. в жизни правосл. Церкви. Как завет высочайшего нравственного идеала, к достижению к-рого устремлена традиция В. х., звучат слова апостола: «Наконец, братия мои, что только истинно, что честно, что справедливо, что чисто, что любезно, что достославно, что только добродетель и похвала, о том помышляйте» (Флп 4. 8).

Тема В. х. в патристике. «Пространство ойкумены — место для всемирной школы» (*Аверинцев*. Поэтика. С. 162), в к-рой Господь через Свою Церковь ведет мир к духовному совершеннолетию. «С этой символикой связано заглавие трактата Климента Александрийского «Педагог», который вообще представляет



собой пример «педагогического» понимания взаимоотношений Бога и человека. «Воспитатель наш — Святой Бог Иисус, Слово, наставляющее все человечество, Сам человеколюбивый Бог есть воспитатель» (*Clem. Alex. Paed. I 7*) (Там же. С. 276). Универсализм этой формулы александрийского мыслителя в полной мере соответствует характеру парадигмы раннехрист. *керигмы* Церкви, однако он не утратил своего первоначального смысла в понимании сущности В. х. вплоть до наст. времени, поскольку в итоге истинный воспитатель — это Бог. Патристическая традиция в вопросах В. х. характеризуется соотносительностью понимания миссии спасения человека с пониманием миссии его воспитания. Эта соотносительность прослеживается в интерпретации и исторического, и нравственного осмысления богооткровенного учения Церкви. История спасения человечества воспринимается отцами Церкви как история его воспитания. Согласно сщмч. *Иринею*, еп. Лионскому, центральным средоточием всемирной истории являются этапы религ. воспитания человечества на пути к вечному спасению: «Милосердую о человеке, Бог изгнал его из рая, чтобы он не оставался навсегда грешником и чтобы грех его не был бессмертным... Бог от начала подготавливал спасение человека и последовательно и преемственно дал ему четыре завета: от Адама до Ноя, от Ноя до Моисея, законодательство при Моисее и Завет Господа, обновляющий человека и как бы на крыльях возносящий и поднимающий людей в Царство Небесное» (*Iren. Adv. haer. III 11. 8*). В соответствии с пониманием спасительной миссии Церкви св. отцы, как мудрые воспитатели, ведут человека в своих религиозно-нравственных наставлениях по пути возрастания в христ. вере и благочестии. Универсальное нравственно-воспитательное значение наследия св. отцов заключается в ценности их духовного видения смысла христианства как новой и святой жизни в Боге, основанной на учении НЗ и нравственном примере Спасителя. Нравственному идеалу высокого духовно-религ. призвания человека и его вечного спасения во Христе подчинены конкретные наставления отцов и учителей Церкви. Так, напр., *Тертуллиан* в трактате «О зрели-

щах» указывает на несовместимость зрелищ с идеалом христ. святости, поскольку участие в зрелищах находится в противоречии с требованием христ. целомудрия и стыдливости. Согласно свт. *Василию Великому*, внешняя мудрость, как листья, покрывает настоящий плод. Прор. Моисей «сперва упражнял ум египетскими науками, а потом приступил к созерцанию Сущего», и премудрый Даниил «в Вавилоне изучил халдейскую мудрость и тогда уже коснулся Божественных уроков» (*Basil. Magn. Hom. 22. 3*). Свт. *Иоанн Златоуст* в качестве причины всеобщего неустройства «во вселенной» указывает на отсутствие среди отцов заботы о В. х. своих детей: «Часто многие из отцов делают все и принимают все меры, чтобы у сына был хороший конь, великолепный дом или дорогое поместье, а о том, чтобы у него была хорошая душа и благочестивое настроение, насколько не заботятся. Это и расстраивает всю вселенную...» (*Ioan. Chrysost. Hom. in illud: Vidua eligatur. 7*). Заботу об имуществе и небрежение о В. х. святитель называет безумием. Он призывает родителей воспитывать детей в целомудрии, указывая, что «это качество ценнее всех прочих и ради него приходят остальные блага» (*Ioan. Chrysost. In Ep. 1 ad Tim. 9. 2*): «Воспитывайте детей своих в наставлении и поучении Господнем с великим тщанием» (*Ibidem*; ср.: Еф 6. 4). Наследие отцов Церкви было востребовано системой визант. образования, включавшей занятия «первой философией», т. е. богословием, к-рые «были необходимы для воспитания истинного христианина, подготавливая его к восприятию догматов вероучения и усвоению Божественной истины» (*Самодурова З. Г. Школы и образование // Культура Византии: Вторая пол. VII–XII в. М., 1989. С. 384*). Т. о., воспитание человека в христ. вере, нравственной добродетели и Божественной истине соответствует истинному порядку мироздания и приобретает в учении отцов Церкви исключительно важное значение и подлинно универсальный смысл.

Миссия служения Церкви в осуществлении традиции В. х. в российском обществе. Опираясь в осуществлении своей нравственно-воспитательной миссии на исторический опыт и духовное наследие Визан-

тии, Церковь преобразила прежнюю языческую Русь в правосл. царство. В круг нравственных идей прежних язычников она внесла понятие правды и Божественного закона, утвердила принципы нравственной справедливости и христ. благотворительности, воплотила в жизни рус. святых возведенный Евангелием высокий идеал личной святости. Проповедью добра и справедливости Церковь приобрела в народе высочайший авторитет. Провозвестница и хранительница нравственного идеала, Церковь помимо «прямых нравственно-воспитательных влияний на совесть каждого ее члена» (*Карташев А. В. Очерки по истории Русской Церкви. П., 1959. С. 244, 249*) стремилась внести вклад в усовершенствование гос. законодательства, в сфере к-рого считала своей первоочередной задачей устройство семьи на новых христ. началах, выступив против униженного положения женщины как существование препятствия для утверждения христ. устоев семейной жизни (*Царевский А. А. Значение Православия в жизни и исторической судьбе России. Каз., 1898. С. 73*). На пути к преобразованию старого уклада жизни «Церковь уничтожила многоженство и приступила к устройению положения женщины как жены и матери, согласно с духом христианской семьи» (*Карташев. Очерки. С. 250*), обновив тем самым нравственную атмосферу всего уклада рус. жизни. Т. о., утверждением на Руси христианства миссия Церкви в отношении В. х. была направлена к той «окончательной задаче личной и общественной нравственности, чтобы Христос, в Котором обитает вся полнота Божества телесно, «вообразился» во всех и во всем» (*Соловьев В. С. Духовные основы жизни // Собр. соч. Т. 3. СПб., б. г.² С. 415*). Церковь подчеркнула равенство всех людей перед Богом. Осуществляя в обществе миссию В. х., она боролась против темных явлений общественной жизни словом обличения и духовного наставления. По справедливому замечанию В. О. *Ключевского*, «Церковь произвела в положении русского холопства такой решительный перелом, которого одного было бы достаточно, чтобы причислить ее к главным силам, создавшим древнерусское общество» (*Ключевский В. О. Добрые люди Древней Руси. Серг.*



П., 1892. С. 343). Универсальный характер нравственно-воспитательной миссии Церкви оказал глубокое преобразующее влияние на все стороны рус. жизни, всемерно содействуя «переустройству общего гражданского порядка на христианских началах» (Карташев. Очерки. С. 252). Итогом миссии Церкви в отношении к задачам В. х. древнерус. общества явилось создание прочного нравственного фундамента, на к-ром веками созидалось здание рус. общественной и гос. жизни. История России с ее трагическим опытом революции подтвердила истинность отвергнутого строителями «новой жизни» приоритета духовно-религ. начала в осуществлении задач нравственного воспитания человека и общества. Принципиальным обоснованием традиции В. х. в совр. служении Церкви является положение, согласно к-рому уровень качества общественной структуры определяется уровнем сформированности каждой отдельной личности.

Архим. Платон (Игуменов)

Забота Церкви о В. х. детей. Константиной В. х. детей является традиция их приобщения к источникам благодати и освящения. Эта традиция осуществляется прежде всего «в доме Божиим, который есть Церковь Бога живого, столп и утверждение истины» (1 Тим 3. 15). Одновременно воспитание в благодати и истине есть приобщение к истинному порядку мироздания, поскольку через Церковь происходит откровение правды Христовой, «тайны, сокрывавшейся от вечности в Боге» (Еф 3. 9–10). Такая онтологическая основательность В. х. проявляется, в частности, в том, что Церковь благословляет создание «малой Церкви» (семьи), освящает брачный союз мужчины и женщины (см. ст. *Брак*), намеренных создать семью, являющуюся наряду с Церковью основным воспитательным институтом: «Семья как домашняя церковь есть единый организм, члены которого живут и строят свои отношения на основе закона любви. Опыт семейного общения научает человека преодолению греховного эгоизма и закладывает основы здоровой гражданственности. Именно в семье, как в школе благочестия, формируется и крепнет правильное отношение к ближним, а значит, и к своему народу, к обществу в целом»



Жизнь супругов в христ. браке должна подтверждать слова ап. Павла: «Не знаете ли, что телá ваши суть храм живущего в вас Святого Духа, Которого имеете вы от

*Христос благословляет дитя.
Мишаторя из Евангелия
1059 г. (Dionys. 587m. Fol. 38v)*

Бога, и вы не свои?» (1 Кор 6. 19). При этом тело как таковое не является самодовлеющим предметом забот христианина, потому что оно может оказаться причи-

(Основы социальной концепции РПЦ, X 4). Готовность к христ. браку обеспечивается соответствующим В. х. молодых людей и предполагает их духовную и физическую зрелость. Духовная зрелость состоит в том, что молодые люди готовы взять на себя ответственность за создание отдельной семьи, рождение и В. х. детей, выполняя тем самым заповедь Божию, данную людям до грехопадения: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею» (Быт 1. 28). Физическая зрелость предполагает, что вступающие в брачный союз способны нести супружеские обязанности, не причиняя ущерба духовному здоровью.

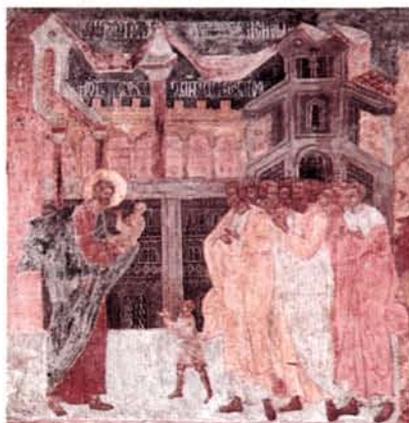
Свт. Иоанн Златоуст называет брак «союзом жизни» (*Ioan. Chrysost. Encom. ad Maxim. 3*) и говорит о том, что есть «две цели, для которых установлен брак: чтобы мы жили целомудренно и чтобы делались отцами; но главнейшая из этих двух целей — целомудрие» (Ном. in illud: Propter fornicat. 3). Основа целомудрия в браке — отсутствие власти над своим телом у каждого из супругов и забота о нем как о достоянии другого (1 Кор 7. 4–6). Четко определив социальное главенство мужа над женой в семье, НЗ впервые показывает духовное равенство между мужем и женой как основу правильных отношений в семье и ставит на первое место в семейном союзе духовное сотрудничество: «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» (1 Петр 3. 1–2).

ной помрачения его душевных и духовных дарований: «Дух животворит; плоть не пользует нимало» (Ин 6. 63); «упражняй себя в благочестии, ибо телесное упражнение мало полезно, а благочестие на все полезно» (1 Тим 4. 7–8; ср.: Рим 7. 18, 23, 25; 8. 5, 8). Поэтому забота о теле, физическое воспитание, состоит в том, чтобы тело не сделалось помехой на пути преумножения данных от Бога талантов («попечения о плоти не превращайте в похоти» — Рим 13. 14). Эта забота исключает понимание любых качеств и свойств тела как чего-то самого по себе драгоценного. Как таковые красота, сила, ловкость для христианина не представляют особой ценности (*Basil. Magn. Ном. 22. 2*), поскольку сам по себе культ тела не может служить целям В. х.

Вместе с тем христианин обязан уметь владеть своим телом как совершенным инструментом, к-рым Бог наделил человека ради его блага и за состояние к-рого (как Божия творения) он ответствен перед Богом, а также перед ближними, поскольку если у человека здоровое тело, то и ему самому, и другим нужно меньше заботиться о нем. Следов., в понятие любви к ближнему входит забота как о собственной душе, так и о теле (*Basil. Magn. Moral. reg. 69. 22*). Церковь благословляет людей, и в первую очередь родителей, заботиться о своем физическом здоровье, от к-рого зависит здоровье младенцев. В. х. младенцев возможно только в ограде Церкви Христовой, поэтому первой задачей родителей является приобщение детей к Церкви. Христос наставляет родителей принести

к Нему младенцев, как это делали благочестивые родители во время Его земного служения: «Приносили к Нему и младенцев, чтобы Он прикоснулся к ним; ученики же, видя то, возбраняли им. Но Иисус, подзвав их, сказал: пустите детей приходить ко Мне и не возбраняйте им, ибо таковых есть Царствие Божие. Истинно говорю вам: кто не примет Царствия Божия, как дитя, тот не войдет в него» (Лк 18. 15–17). Св. Церковь проявляет заботу о том, чтобы отношения между родителями и детьми складывались на основе соотношенности всей жизни христианина с его поклонением Богу и исполнением заповедей любви к Богу и к ближнему: «Дети, повинуйтесь своим родителям в Господе, ибо сего требует справедливость. «Почитай отца твоего и мать» — это первая заповедь с обетованием: «да будет тебе благо, и будешь долголетен на земле». И вы, отцы, не раздражайте детей ваших, но воспитывайте их в учении и наставлении Господнем» (Еф 6. 1–4). Любовь родителей ко Христу является фундаментом, без которого лишается спасительного смысла их любовь к детям, равно как и любовь детей к родителям. Т. о. возможно понимание слов Христа: «Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня» (Мф 10. 37). В христ. традиции мир детей не рассматривается ни как самостоятельный и самоценный, к-рому мир взрослых заведомо враждебен, ни как совершенный и все в себе содержащий, не допускающий вмешательства, а требующий только наблюдения и создания условий для его автономного развития. По мысли свт. *Тихона Задонского*, воспитательная миссия отца должна восприниматься детьми как образ воспитательной миссии Бога. «Дети всего у отца просят, но отец не все им дает, а только то, что нужно и полезно им: тако христиане всего у Небесного своего Отца просят, но не все им подает, а только нужное и полезное... Дети пред отцом своим поступают благоговейно, ничего не делают и не говорят непристойного и всякое почтение ему показывают: тако христианам пред Богом, вездесущим и все назидующим, должно ходить со страхом и благоговением, ничего не делать, не говорить, не мыслить непристой-

ного. Отец о детях промышляет, печется и воспитывает их: тако Бог о христианах промышляет, печется и воспитывает их словом Своим и животворящими Тайнами» (*Тихон Задонский, свт.* Избр. тр. Письма. Материалы. М., 2004. С. 104). Христос, отвечая на вопрос учеников, кто больше в Царстве Небесном, сказал: «...если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное», «кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве Небесном» (Мф 18. 4), отметив тем самым искренность и непосредственность детской веры. Проявляя заботу о В. х. детей, Церковь напоминает родителям и воспитателям, что для каждого человека нет ничего важнее и драгоценнее его бессмертной души, поэтому постоянная забота о ней — главная обязанность каждого



«Будьте как дети».
Роспись Спасо-Преображенского собора
Спасского монастыря в Ярославле.
1563–1564 гг.

христианина: «...как живые камни, устройте из себя дом духовный, священство святое, чтобы принести духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом» (1 Петр 2. 5). Человек, воспитанный в христ. вере и благочестии, понимает, что ни у кого из людей нет таких личных преимуществ, к-рые могли бы оправдать его заносчивость, гордость перед другим и осуждение другого: «Кто хочет быть большим между вами, да будет вам слугою; и кто хочет быть первым между вами, да будет всем рабом» (Мк 10. 43–44).

Практика В. х. предполагает запреты и не отрицает наказания детей, исходя из того, что воспитатель твердо знает, чего ребенок должен заведомо избегать, и стремится не допустить этого как путем назидания, так и наказания за уже совер-

шенные проступки. Наказание обязательно предваряется вразумлением, благодаря чему ребенок учится прислушиваться к своей совести и блюсти себя в соответствии с ее требованиями, потому что «надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести» (Рим 13. 5). При этом мера и характер наказания прямо соотносимы с мерой разумности вразумляемого: «...от всякого, кому дано много, много и потребуется, и кому много вверено, с того больше взыщут» (Лк 12. 47–48). Всякое наказание имеет смысл постольку, поскольку продиктовано любовью, образцом в этом является Бог. «И от сей мысли, что мы страждем по воле Божией, неверующий ужаснулся бы и возроптал бы на верного Создателя. Но верующий, углубляясь в сию мысль, обретает в ней обильный источник утешения, который растворяет сладостью всякую горечь» (*Филарет Московский, свт.* Слово в день святого мученика благоверного Димитрия Царевича (1822 г.) // Избр. тр. Письма. Восп. М., 2003. С. 182). Жизнь со всеми ее испытаниями воспринимается христианином как постоянное воспитание, проводимое непосредственно Самим Богом и имеющее цель доставить человеку «мирный плод праведности»: «Если мы, будучи наказываемы плотскими родителями нашими, боялись их, то не гораздо ли более должны покориться Отцу духов, чтобы жить? Те наказывали нас по своему произволу для немногих дней; а Сей — для пользы, чтобы нам иметь участие в святости Его. Всякое наказание в настоящее время кажется не радостью, а печалью; но после наученным через него доставляет мирный плод праведности» (Евр 12. 9–11). «Отец детей за погрешности наказует, но с любовью; тако Бог, Отец Небесный, наказует христиан не от гнева, но от любви за согрешение их» (*Тихон Задонский, свт.* Избр. тр. С. 104).

Проявляя заботу о В. х. детей, Церковь вводит их в область христ. нравственных добродетелей, в стихию литургической жизни, богослужения и молитвы. Привитое в детстве, В. х. становится фундаментом духовного формирования человека в последующие периоды жизни, от ранней юности до поздней зрелости. В. х. поконится на сознательном отношении человека к своей душе и заботе о ее спасении с самого ран-

него возраста. Забота о душе проявляется двояко: в отказе от непроизвольного и вольного потакания страстям и в стремлении к духовной жизни. Научение духовной жизни происходит через приобщение к ней благодаря регулярному чтению Свящ. Писания, посещению храма, исповеди и причащению, посту и молитве: ни для ребенка, ни для взрослого не существует абстрактного В. х. или христ. образа жизни, отличного от воспитания и образа жизни члена Церкви Христовой. Точно так же немислима некая автономная или абстрактная христ. духовность. Начало духовной жизни — отказ бездумно следовать стереотипам века сего и понимание вневременной природы пронизывающего все Божественного начала: «...не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная» (Рим 12. 2). Для этого христианин вооружается «мечом духовным», т. е. словом Божиим (Еф 6. 17), и стремится к овладению христ. добродетелями, следуя Христу, единственному подлинному духовному Пастырю, Воспитателю и образцу всякого духовного наставничества.

Лит.: Вопросы правосл. педагогики. М., 1992; *Зеньковский В. В., прот.* Проблемы воспитания в свете христ. антропологии. М., 1993; *он же.* Педагогика. М., 1996; *Лосев А. Ф.* О методах религ. воспитания // ППр. 1993. № 1. С. 214–228; *Опыты правосл. педагогики.* М., 1993; *О семье и воспитании.* СПб., 1998; *Школа правосл. воспитания.* М., 1999; *Амфилохий (Радович), митр.* Основы правосл. воспитания. Пермь, 2000; *Уминский А., свящ.* Правосл. воспитание и совр. мир // АиО. 2000. № 2 (24). С. 281–288; *Шестун Е., свящ.* Правосл. педагогика. М., 2001.

Ю. А. Шичалин

«ВОСПОМИНАНИЕ ОТЧАСТИ СВЯТЫЯ ГОРЫ АФОНСКИЯ, КАКО НАРЕЧЕНА БЫТЬ СВЯТАЯ ГОРА И КОИХ ВИН [ДЕЛ] РАДИ ТАКО ПРОЗВАСЯ» [греч.

Ἀνάμνησις μερικῆ περὶ τοῦ Ἁθῶ ὄρους], средневек. сочинение, повествующее об истоках христианства на Афоне и объясняющее, по какой причине это место именуется Св. Горой и «жребием» («уделом») Пресв. Богородицы. Происхождение греч. оригинала памятника предположительно связано с афонским *Иверским мон-рем.* Не позднее XVI в. «В.» было переведено на просторечный греч. (новогреч.) и

слав. языки. Новогреч. версия, известная по неск. рукописям из б-тек афонских обителей, была, по мнению ученого мон. Феодорита Филофеита (XVIII в.), написана неким сербом, плохо знавшим греч. язык (*Порфирий (Успенский), еп.* История Афона. Ч. 2. С. 9–10, 132). Слав. переводы известны в 2 редакциях — в виде отдельной повести и в составе «Сказания о Святой горе Афонской» *Стефана Святогорца* (ок. 1568–1574).

В начале «В.» рассказывается, как Богородица при разделении стран для апостольской проповеди получила по жребию Иверию (Грузию), но по приказу арх. Гавриила осталась в Св. земле. Позднее, во время ее поездки на Кипр к свт. *Лазарю*, корабль по вышнему промыслу был отнесен бурей к берегам Афона. Богоматерь обратила в христианство жителей и поставила епископом некоего Климента, после чего, помолвившись о новом дарованном ей жребии, отплыла на Кипр к *Лазарю*. Завершается повесть известием о том, что Иверия была просвещена светом веры Христовой в царствование имп. Константина, а также дается краткий рассказ об основании этим императором первых обителей на Св. Горе (см. также ст. *Афон* // ПЭ. Т. 4. С. 109–110).

Степень исторической достоверности «В.» проанализирована (по версии Стефана Святогорца) еп. *Порфирием (Успенским)*. Опираясь на разыскания Феодорита Филофеита, показавшего, что приводимые в сочинении сведения не находят подтверждения в древних источниках, еп. Порфирий предположил, что сказание было создано греч. монахами Иверского мон-ря между 1568 и 1659 гг. на основе древних преданий о прибытии на Афон иконы Богоматери, принесенной первым крестителем афонитов Иерусалимским еп. Климентом (История Афона. Ч. 2. С. 21).

Гипотеза еп. Порфирия нуждается в уточнении, поскольку краткий рассказ о посещении Богоматерью Афона, сюжетно сходный с «В.», содержится уже в послании Тверского еп. *Нила (Грека)* (1508–1521) Юрию Дмитриевичу Траханиоту (см.: *Никольский Н. К.* Мат-лы для истории древнерус. духовной письменности. [Вып.] 3: Послание Нила, еп. Тверского, к некоему вельможе Георгию Дмитриевичу о воздвижении Пре-

святые и об артусе // ХЧ. 1909. № 8/9. С. 1115–1119; *Брюсова В. Г.* Тверской епископ грек Нил и его Послание кн. Георгию Ивановичу // ТОДРЛ. 1974. Т. 28. С. 184–185). Впрочем, нельзя сказать с уверенностью, восходит он к «В.» или же отражает устное предание. Этот текст в послании еп. Нила почти дословно совпадает с начальной частью соч. Максима Грека «Вопрошание известного от неких, почто от тридневнаго Воскресения Христова до Фомины субботы не воздвизается Пречистыя хлебца...» (*Иванов.* 1969. С. 177–178, № 278; *Троицкая.* 1988. С. 142–143); вариант известия читается также в раннем послании того же святогорца вел. кн. Василию III (*Синицына Н. В.* Послание Максима Грека (1518–1519 гг.) Василию III об устройстве афонских мон-рей // ВВ. 1965. Т. 26. С. 128–129; *Иванов.* 1969. С. 192, № 323).

На греч. почве предание о посещении Богородицей Афона, близкое к В., зафиксировано в датированных XVI в. и позже сборниках о древностях Св. Горы (изд.: *Γεδεών Μ. Ὁ Ἁθῶς. Κωνσταντινούπολις*, 1885. Σ. 297–300; *Τὰ Πάτρια τοῦ Ἁγίου Ὄρους* // *Νέος Ἑλληνομνήμων*. 1912. Т. 9. Σ. 123–125).

Определение Афона как «жребия Богородицы» находится в Житии прмч. *Антония Супрасльского*, написанном в 1-й четв. XVI в. (вероятно, в 10-х гг.). Так же именуется Св. Гора в слав. проложном Житии прп. Петра Афонского (не позднее рубежа XV–XVI вв.), написанном, возможно, серб. книжником доместиком Геннадием Святогорцем (*Геннадие Светогорац.* Служба св. Петру Атонском / Приредно Ђ. Трифунвић. Крушевац, 1995. С. 122).

С «В.» сюжетно связана «Повесть о иверах, како приидоша в богоразумие», переведенная с греч. языка на слав. в 1-й пол. XIV в. и помещаемая под 27 окт. в одной из редакций Стишного Пролога (см.: *Петков Г.* Стишнийят пролог в старата българска, сръбска и руска лит-ра (XIV–XV вв.): Археография, текстология и изд. на проложни стихове. Пловдив, 2000. С. 476). Текст наряду с др. проложными сказаниями использован в 1-й четв. XVI в. в *Иосифовом Волоколамском мон-ре* при создании Русского хронографа (ПСРЛ. Т. 22. Ч. 1. По указ.).

Слав. перевод «В.» в виде отдельной повести датируется не позднее



20-х гг. XVI в. (один из старших рус. списков — РГБ. Троиц. (Ф. 304.1). № 686, 1-я треть XVI в.). Рус. рукописная традиция XVI–XIX вв. в редакции отдельной повести весьма обширна и с трудом поддается учету (сведения об отдельных списках XVI–XVII вв. см., напр.: *Иванов*. 1969. С. 195–196; *Троицкая*. 1988. С. 142–143). Не позднее 60-х гг. XVI в. она попадает в лит. конвой ряда списков Хронографа ред. 1512 г. (см., напр.: РГИА. Ф. 834 (собр. Архива Святейшего Синода). Оп. 3, № 4013. — *Никольский А. И.* Описание рукописей, хранящихся в Архиве Святейшего Правительствующего Синода. СПб., 1910. Т. 2. Вып. 2. С. 887). В XVII в. повесть становится ядром своеобразного сборника сочинений, тематически связанных с Афоном (сказания о Ватопеде и Иверской иконе и др. повести, отрывки житий афонских святых). В XVIII–XIX вв. она бытует и переписывается преимущественно (хотя и неисключительно) в старообрядческой среде, в т. ч. в составе сборников сочинений Максима Грека.

Текст в редакции Стефана издан в 1659 г. в Валдайском Иверском мон-ре в составе кн. «Рай мысленный». По этому изданию повесть использована (в пересказе «простой мовой») *Иоанником (Галатовским)* при составлении «Неба нового» (Львов, 1663. Л. 101–102).

В отрывках Стишного Пролога среднеболг. извода 2-й четв. XVII в. (РГБ. Григор. (Ф. 87). № 24/8 [М. 1706/8]. Л. 12 об.— 16 об.) «В.» в редакции отдельной повести (за к-рой следует сказание о Ватопеде) помещено в качестве чтения на Собор Богородицы (26 дек.). Судя по наличию в составе отрывков под 10 окт. др. афонской статьи (Сказания о зографских мучениках.— Л. 19), также неизвестной в др. списках Пролога, кодекс, из к-рого происходят отрывки, имел святогорское происхождение и мог включать целый цикл местных рассказов и преданий (ркп., находившаяся в сер. XIX в. в церкви болг. с. Шипка, погибла, по всей видимости, во время русско-тур. войны 1877–1878).

Изд.: *Порфирий (Успенский), еп.* История Афона. К., 1877. Ч. 2. С. 4–7, 21, 129–131. Лит.: *Шмидт С. О.* Сказания об афонских монастырях в новгородской рукописи XVI в. // Древнерус. лит-ра и ее связи с Новым временем. М., 1967. С. 355–363; *Иванов А. И.* Лит. наследие Максима Грека. Л., 1969; *Троицкая Т. С.* Ранние этапы лит. истории Пове-

сти о Динаре (XVI в.) // Древнерус. книга и ее бытование в Сибири. Новосибир., 1982. С. 30–39; СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 142–144; Ч. 2. С. 309.

А. А. Турилов

ВОСПРИЕМНИКИ (крестные отец и мать), лица, к-рые при крещении взрослых являются свидетелями и поручителями за серьезность намерения и за правую веру крещаемого, а при крещении младенцев и больших, лишенных дара речи, дают за них крещальные обеты и произносят Символ веры. На В. возлагается обязанность следить за ростом религ. и нравственного сознания новокрещеного. В случае необходимости В. должны оказывать покровительство своим крестникам или даже брать их на свое попечение.

Институт восприемничества существует в Церкви с древности. О поручителях (лат. *susceptores*) упоминает *Тертуллиан* (II в.) (*Tertull. De bapt.* 18). Свидетельство о поручителе, участвовавшем в приеме нового члена в христ. общину, содержится в т. н. «*Апостольском предании*» III в., (Trad. Ap. 20), хотя здесь речь идет не о восприемничестве в собственном смысле слова, ибо поручитель участвовал в оглашении, а не в самом Крещении. Участие поручителя (В.) в Крещении зафиксировано 45 (54)-м прав. *Карфагенского Собора* (419): «Болящие, которые за себя отвечаюти не могут, да будут крещаемы тогда, когда, по их изволению, изрекут свидетельство о них другие, под собственною ответственностию». В трактате «О церковной иерархии» «*Ареопагитик*» (V–VI вв.) подробно описаны функции В. (ЕН. 2: 2–5).

По обычаю древней Церкви, в крещении, как правило, участвовал один восприемник, одинакового пола с крещаемым. При преобладавшем тогда крещении взрослых это вытекало из естественного чувства стыдливости («чтобы преподание несокрушимой печати совершалось благоприлично» — Const. Ap. III 16. 4). Но впосл. в Крещении, к-рое, по учению Церкви, является духовным рождением человека, по аналогии с рождением плотским, стали участвовать одновременно и восприемник и восприемница — крестные отец и мать. Кодекс имп. св. Юстиниана I (534), запрещающий брак между восприемником и восприемницей, еще не рассматривает возможность брака между восприемницей и

Восприемником (С. 5. 4. 26. 2). Этот обычай распространился на Западе в VIII в. (*Torquebiau. Col.* 155, 158); он легко вошел в жизнь Церкви, тем более что со временем по преимуществу стали крестить младенцев. Против двойного восприемничества выступал еп. Римский св. *Лев I Великий* (440–461), впосл. Майнцский Собор 813 г. осуждал эту практику, но она прочно укоренилась.

Позже обычай участия восприемника и восприемницы в крещении проник и на Восток. В РПЦ он распространился уже в XIII в. Этой практике противодействовали митрополиты святые *Киприан* (XIV в.) и *Фотий* (XV в.), но после XV в. участие в крещении младенца 2 В. — крестного отца и крестной матери — не встречало более возражений со стороны церковной власти.

Гуго Сен-Викторский (1-я пол. XII в.) в соч. «*De sacramentum*» (О таинствах) свидетельствует о том, что в католич. Церкви случались трое В.; большинство католич. Соборов XIII–XIV вв. допускали 2 крестных и крестную для крещаемого и 2 крестных матерей и крестного для крещаемой; эта практика преобладала в XV в. Число В. детей из знатных семей нередко доходило в отдельных местах, напр. в Венеции, до 20 и даже до 100, что обеспечивало этим детям множество покровителей и подарков. *Триденский Собор* (XVI в.), запретив такую практику, определил, что крещаемый должен иметь одного крестного отца или крестных отца и мать (*Torquebiau. Col.* 158).

Не всякое лицо допускается до восприемничества. От него устраняются родители крещаемого. Случаи восприятия родителями своих детей от купели имели место в древней Церкви, но это встречало осуждение со стороны церковной власти и было воспрещено имп. св. *Юстинианом I*, еп. Римским св. Львом I Великим, Майнцским Собором 813 г. В Номоканоне при Большом Требнике указывается, что восприемник своего ребенка разлучается со своей женой, матерью ребенка, поскольку они становятся кумовьями, т. е. приобретают духовное родство, к-рое выше родства плотского (Ст. 209); если муж и жена становятся крестными одного какого-то ребенка, они не должны вступать в плотское общение, в противном случае они отлучаются на 17 лет от Прича-



щения, им предписывается по 100 земных поклонов ежедневно и сухоядение в среду и пятницу — «прощающий же сих да будет проклят» (Ст. 211). От восприемничества должны уклоняться монахи (Ст. 84). По указам Святейшего Синода от 23 мая 1836 г. и от 27 авг. 1837 г., В. не могут быть лица, не достигшие церковного совершеннолетия — 15 лет для мужчин и 13 для женщин (в католич. Церкви 16 лет — СИС. 874. § 1. 2); не могут быть В. недееспособные лица; не допускаются до восприемничества иноверные, еретики и отступники (Номоканон при Большом Требнике. Ст. 22). Однако инославные, говорится в авторитетной и даже имевшей в известном смысле офиц. значение в кон. XVIII — 1-й пол. XIX в. «Книге о должностях пресвитеров приходских», составленной архиеп. св. *Георгием (Конисским)* и еп. св. *Парфением (Сопковским)*, могут быть в нек-рых случаях В. православных, но при крещении они должны читать *Никое-Константинопольский Символ веры* без добавления *Filioque*. Поскольку на В. лежит обязанность участвовать в религиозно-нравственном воспитании своих крестников, от восприемничества следует устранять лиц, не имеющих твердой и сознательной веры, а также лиц с сомнительными нравственными качествами.

Участие в крещении неск. В. и восприемниц, а также заочное восприемничество, когда ввиду родственных или дружеских отношений с семьей новокрещеного крестным отцом или матерью признается лицо, не участвовавшее в крещении, являются злоупотреблением.

Со своими крестниками и их родителями В. вступают в отношения, к-рые именуется духовным родством. Факт духовного родства имеет особое значение в брачном церковном праве, являясь одним из препятствий к *браку*. Отцы Трулльского Собора (691–692) 53-м прав. запретили браки между В. и родителями воспринятых («Понеже сродство по духу есть важнее союза по телу...»). В «Василиках» запрещение браков 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 же-

ниться на перечисленных лицах и сын восприемника. Определением К-польского Синода при патриархе *Николае III Грамматике* (1084–1111) признано было препятствием к браку наличие духовного родства до 7-й степени включительно, подобно кровному родству. Но степени эти определены только по нисходящей линии от восприемника и воспринятого, а по восходящей линии лишь по отношению к родителям крестника или крестницы. На родственников по боковой линии отношения духовного родства не распространяются.

Поскольку 53-е прав. Трулльского Собора поставило духовное родство выше плотских отношений, ищущие развода могли добиваться его через восприятие собственного ребенка. Чтобы противодействовать этому, визант. императоры *Лев IV* и *Константин VI* издали новеллу, на основании к-рой супруг, виновный в разводе по причине наступившего вслед. восприемничества собственного ребенка духовного родства с женой, несовместимого с продолжением супружества, подлежал денежному штрафу или телесному наказанию, 7-летнему изгнанию и запрету вступать в новый брак. Тем самым данное злоупотребление было искоренено.

В церковно-каноническом сознании отношения между восприемником и его крестницей и соответственно между восприемницей и ее крестником, а также между восприемником и восприемницей приобрели характер духовного родства, к-рое, однако, не может поставляться на один уровень с духовным родством, связующим В. с крестниками одного пола с ними и с их родителями. После того как установилась практика иметь при крещении восприемника и восприемницу, имп. св. Юстиниан запретил брак между восприемником и воспринятой, мотивировав это тем, что ничто не может в такой мере возбуждать отеческой любви и установить столь правомерного препятствия к браку (СЖ. 5. 4. 26. 2).

Однако в указе Святейшего Синода РПЦ от 19 янв. 1810 г. отрицаются отношения духовного родства между детьми В. и воспринятым. Святейший Синод нашел непреодолимое препятствие к браку лишь в отношениях между восприемницей и отцом ее крестницы, а также меж-

ду восприемником и матерью крестника. Тем самым он исходил из непризнания канонической действительности восприемничества лица другого пола по отношению к крещаемому, хотя ни в этом указе Святейшего Синода, ни в позднейших актах церковной власти не возбраняется самый обычай участвовать в крещении в качестве В. 2 лицам разного пола.

Иногда В. называют лиц, участвующих в браковенчании в качестве свидетелей, или поручителей (см. ст. *Поручительство*), что является более обычным их наименованием. В. называют также духовных отцов, к-рым вручаются для наставления новопостриженные монахи.

Лит.: *Бердишков И. С.* О восприемничестве при крещении и духовном родстве как препятствии к браку. Каз., 1892; *Павлов А. С.* Курс церковного права. Серг. П., 1902. С. 311–313, 349–352; *Herman E.* *Vartème en Orient* // DDC. T. 7. Col. 174–201; *Torquibiau P.* *Vartème en Occident* // Ibid. Col. 110–174; *Афанасьев Н.*, *протопр.* Вступление в Церковь. М., 1993. С. 86–93; *Цыпин В.*, *прот.* Церковное право. М., 1996. С. 132–133, 352.

Прот. Владислав Цыпин

«ВОСТАНИТЕ» [церковнослав. **Воз(з)стáнигте!**], возгласение *параекклисиарха* (в мон-рях) или *диакона* (в приходских храмах) в начале *всенощного бдения*, сразу после начального *каждения* (по Типикону (гл. 2) — после каждения алтаря и всего храма; на практике — после каждения алтаря и до каждения остального храма). Возглас произносится со свечой в руках, что является следом раннехрист. практики начинать вечернее богослужение с благословения светильника (см. ст. *Вечерня*).

Возглас «В.» является неправильным переводом греч. возгласа *Κελεύσατε* (Повелите), к-рый кроме начала всенощного бдения употребляется при хиротониях во пресвитера и во диакона и за литургией Преждеосвященных Даров (в составе чинов хиротоний и литургии возглас *Κελεύσατε* в рус. богослужебных книгах переведен правильно). Возглас «Повелите» заимствован из визант. придворного церемониала и указывает на особую торжественность момента.

Перевод *Κελεύσατε* как «В.», а не как «Повелите» характерен для слав. версий Иерусалимского устава начиная с древнейших рукописей XIV в.; нередко в рукописях *Κελεύσατε* оставлено без перевода и передано

слав. буквами как «келепсаите» или «келевсаите». Неточность перевода, видимо, связана с обычаем монахов сидеть перед началом службы (за возгласием «В.» в тексте уставов часто следует пояснение, что братия встает). В первых московских печатных изданиях Типикона 1610 и 1641 гг. несоответствие было замечено: «Келевсаите, сирѣчь Востаите, или искуству Повелите». Несмотря на это замечание, редакторы Типикона 1633 г. и всех послениконовских изданий сохранили вариант «В.».

ВОСТОКОВ [Остенок] Александр Христофорович (16.03.1781, г. Аренбург, ныне Курессааре, Эстония — 8.02.1864, С.-Петербург), археограф, исследователь церковнослав. языка, поэт. Внебрачный сын нем. барона Х. И. Остен-Сакена. Первые 6 лет жизни провел в Ревеле (ныне Таллин), крещен в лютеран. кирхе, в детстве получил фамилию Остенок, к-рую в юности перевел на рус. язык. С 8 лет говорил и писал только по-русски. В 1788–1794 гг. учился в С.-Петербурге в Сухопутном шляхетском кадетском корпусе гимназистом (гимназистов готовили к преподаванию в корпусе), в 1794–1800 г. — в архитектурном классе АХ, после окончания к-рой был оставлен в Академии для стажировки.

В. рано увлекся поэзией, первые стихи опубликовал в «Сокращенной б-ке в пользу господам воспитанникам 1-го кадетского корпуса» (СПб., 1800–1802), в окт. 1801 г. вступил в Вольное об-во любителей словесности, наук и художеств. Стихи В., воспевавшие «истинное просвещение, истинную науку, путь здравомыслия», написаны преимущественно античными размерами, поскольку поэт считал, что рус. язык «ближе всех языков европейских к Виргилиеву и Горациеву языку». В «Опыте о русском стихосложении» (СПб., 1812, 1817². Каз., 2002⁹) В. дал теоретическое обоснование системы рус. тонического стихосложения.

В 1803 г. В. был назначен переводчиком и помощником библиотекаря АХ. В дек. 1815 г. стал помощником хранителя рукописей имп. Публичной б-ки, сосредоточил внимание на изучении древнейших рукописных памятников. В янв. 1818 г. избран действительным членом *Общества*

любителей российской словесности. На ученый суд об-ва В. представил «Рассуждение о славенском языке, служащее введением к грамматике сего языка, составляемой по древнейшим оного письменным памятникам» (1820) — труд, заложивший основы метода сравнительно-исторического изучения слав. языков. В 1820 г. В. был избран членом Российской академии, с 19 окт. 1841 г. — ординарный академик имп. АН (по Отд-нию рус. языка и словесности). В июне 1823 г. избран действительным членом Об-ва истории и древностей российских.

В кон. 1823 г. гр. Н. П. Румянцев предложил В. заняться описанием его собрания рукописей и работать библиотекарем в его б-ке. После учреждения в марте 1828 г. Румянцевского музея В., много сделавший для его организации, был назначен старшим библиотекарем и главным хранителем музея и оставался в этой должности до 1844 г. В. составил классическое в палеографическом и археографическом отношении соч. «Описание русских и словенских рукописей Румянцевского музея» (СПб., 1842), в к-ром дал характеристику 473 рукописей как с палеографической, так и с лингвистической т. зр.

В 1825–1826 гг. В. участвовал в издании ж. «Библиографические листы», где поместил статью о Супрасльской рукописи. Совместно с П. И. Кеппеном подготовил издание Фрейзингенских отрывков (XI в.), опубликовал *Остромирово Евангелие* (1056–1057), Житие блгв. кн. Вячеслава Чешского, др. церковнослав. памятники. В 1839–1845 гг. являлся главным редактором Археографической комиссии, участвовал в публикации рус. перевода слав. грамматики Й. Добровского, в подготовке «Энциклопедического лексикона» А. А. Плюшара, др. изданий.

Важное место в научной деятельности В. занимали лексикографические исследования и работа над грамматикой рус. языка. По предложению Мин-ва народного просвещения В. создал учебники по рус. грамматике для уч-щ и гимназий — «Сокращенную русскую грамматику для употребления в низших учебных заведениях» (СПб., 1831) и «Русскую грамматику по начертанию сокращенной грамматики, полнее изложенную» (СПб., 1831).

Неоднократно в посл. переиздававшаяся «Русская грамматика» получила полную Демидовскую премию. Результатом более чем 40-летней деятельности В. стала публикация «Словаря церковнославянского язы-



А. Х. Востоков.
Литография В. Матвеева.
1855 г. (РНБ)

ка» (СПб., 1858–1861. 2 т.), в к-рый вошло ок. 22 тыс. слов. Ученый участвовал в создании «Словаря церковнославянского и русского языка» (1847), редактировал «Опыт областного великорусского словаря» (1852) и «Дополнение» к нему (1858).

В. был награжден орденами Станислава 1-й степени, св. Анны 1-й степени, св. Владимира 2-й и 1-й степени, бриллиантовыми перстнями от императора за «Описание рукописей Румянцевского музея» и публикацию Остромирова Евангелия. Ученый являлся д-ром философии Тюбингенского ун-та (1825) и Карлова ун-та в Праге (1848). Похоронен на Волковском лютеран. кладбище в С.-Петербурге.

В. заложил основы сравнительно-исторического изучения слав. языков, определил признаки, по к-рым слав. языки делятся на группы (вост., зап., юж.). Отделил праслав. язык от старослав., церковнослав. и древнерус., описал их основные фонетические и морфологические особенности, описал изводы старослав. и церковнослав. языков, дал их периодизацию. Выдвинул гипотезу о древнеболг. происхождении старослав. языка, к-рую разделяет большинство совр. исследователей, определил носовое звучание ряда букв в старослав. языке.

В. разработал основные принципы слав. палеографии. Определяющим в палеографическом описании считал почерк писца. Ученый составил

таблицу почерков (не сохр.), вел подготовительную работу по филигранологии. Др. важнейшим вопросом исследователь считал анализ языка и определение извода. В. различал рус., болг. и серб. правописание, в рус. изводе различал сев. и юж. школы. Разработанная В. методика нашла отражение в последующих классических трудах по археографии (в частности, в «Описании славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки» прот. А. В. Горского и К. И. Невоструева и др.). Опубликовал значительное число древнейших восточнослав., болг., серб., словен., чеш., польск. памятников.

В. принадлежит большая заслуга в лексикографическом описании старослав. языка. Материалы его «Словаря церковнославянского языка» были использованы в «Лексиконе» Ф. Миклошича (Вена, 1862–1865) и в «Материалах для словаря древнерусского языка» И. И. Срезневского (СПб., 1890–1912). В теоретических работах по лексикографии В. обращался к этимологии, собирал материалы для словаря («Этимологического словорасписания», не изд.). В сферу его интересов попали рус. пословицы, классификацию к-рых он пытался осуществить на основании этических принципов.

Работы ученого по рус. грамматике составили важный этап в развитии отечественной грамматической мысли, стимулировали дальнейшие поиски теоретических основ, на к-рых строится рус. грамматика. Являясь продолжателем идей М. В. Ломоносова, В. выдвинул ряд новых положений в области рус. синтаксиса: ввел понятие просодического периода — простейшей синтаксической единицы, объединенной фразовым ударением. В его работах рус. ударение впервые стало объектом научного исследования. В. принадлежат важные наблюдения в области морфологии (показал разнообразие типов словосочетаний, разработал теорию двучленности предложения, выделил существительные общего рода и др.).

Арх.: ЦГАЛИ (Ф. 1237), СПб. Отд-ние Архива РАН (Ф. 108).

Соч.: Изв. о вновь открытых древних словенских рукописях // Библиогр. листы. 1825. № 14. Стб. 189–200; Доп. и поправки к изв. о Супрасльской ркп. XI в. // Там же. 1826. № 36. Стб. 533–537; Описание рус. и слав. рукописей Румянцевского музея. СПб.,

1842; Остромирово Евангелие 1056–1057 гг. СПб., 1843. Wiesbaden, 1964; Филол. рассуждения // УЗ 2-го отд-ния АН. 1856. Кн. 2. Вып. 1. С. 1–76; Описание Лаврентьевского списка «Повести временных лет» // Там же. Вып. 2. С. 94–96; Описание рукописей Акад. б-ки // Там же. С. 111–126; Грамматика ц.-слав. яз., излож. по древнейшим онго письменным памятникам. СПб., 1863. Lpz., 1980; Филол. наблюдения. СПб., 1865; Заметки Востокова о его жизни. СПб., 1901. Лит.: Греч Н. И. Памяти А. Х. Востокова. СПб., 1864; Срезневский И. И. Обзорение науч. трудов А. Х. Востокова // Востоков А. Х. Филол. наблюдения. СПб., 1865. С. I–LXXXIII; Соболевский А. И. Памяти А. Х. Востокова // ИОРЯС. 1914. Т. 19. Кн. 1. С. 119–130; Виногооров В. В. Синтаксические воззрения А. Х. Востокова и их значение в истории рус. языкознания // ИзвОЛЯ. 1951. Т. 10. Вып. 2. С. 116–135; Коновалова М. Н. А. Х. Востоков — библиотекар Публ. б-ки // Тр. ГПБ. Л., 1964. Т. 12. С. 105–122; Вдовина В. А. «Рус. грамматика» акад. А. Х. Востокова в оценке рус. лингвистов // Очерки по рус. яз. Киров, 1965. Т. 2. С. 236–260; она же. Эволюция грамматических взглядов акад. А. Х. Востокова // УЗ Кировского пед. ин-та. 1967. Вып. 29. № 2. С. 131–141; Колесов В. В. Поиски метода: А. Х. Востоков // Рус. языковеды. Тамбов, 1975; Imposti G. Aleksandr Christoforovič Vostokov. Bologna, 2000; Смирнов С. В. Отец филологи-слависты сер. XVIII — нач. XX в. М., 2001; Выдающийся филолог-славист России акад. А. Х. Востоков (1781–1864): Библиогр. указ. СПб., 2001.

Г. С. Баранкова, А. И. Богданов,
Н. С. Трофимова

ВОСТОКОВ Владимир Игнатьевич (11.07.1868, с. Голощёлово Коломенского у. Московской губ. — 5.08.1957, Сан-Франциско, США), протопр., проповедник, публицист, издатель. Род. в семье священника. 8 поколений предков В. были сельскими причетниками и священнослужителями. Обучался в Коломенском ДУ (1878–1882) и Московской ДС (1882–1888), по окончании к-рой назначен учителем в староямскую приходскую школу Подольского у. 30 мая 1891 г. рукоположен во иерея в Успенском соборе Московского Кремля. В 1891–1903 гг. служил в сельских приходах Московской епархии (Иславское, Белые Колодези, Ст. Ям). Активно выступал в печати за церковное просвещение народа и против пьянства, организовал в с. Ст. Ям об-во трезвости. Был избран товарищем председателя Подольского уездного уч-ща и назначен уездным наблюдателем церковноприходских школ. Читал в Москве лекции для рабочих в Историческом музее и епархиальном доме.

Московский митр. сщмч. *Владимир (Богоявленский)*, учитывая «литературные труды и плодотворное

проповедничество» В., перевел его 3 нояб. 1903 г. в Москву настоятелем ц. вмч. Никиты, где каждый воскресный вечер В. проводил духовные беседы с прихожанами, сопровождавшиеся пением. В 1904 г. избран Собранием московского дворянства законоучителем Екатерининского ин-та благородных девиц. Во время подъема революционного движения В. как опытного проповедника назначили епархиальным миссионером и настоятелем Князь-Владимирской ц. при московском епархиальном доме. В 1906 г. между ним и епархиальным миссионером прот. сщмч. *Иоанном Востоговым* возник конфликт, причиной к-рого стали решительные выступления В. против участия священников в деятельности правых партий. Вскоре В. был переведен настоятелем ц. Петра и Павла на Якиманке, где продолжил практику народных бесед. Желая поддержать опального пастыря, предводитель дворянства Московской губ. А. Д. Самарин пригласил его частным законоучителем с собственными детям и увел в круг своих единомышленников.

В. основал ежемесячный духовно-лит. ж. «Отклики на жизнь», став его редактором и издателем (№ 1 вышел в нояб. 1911). В журнале публиковались сочинения как В., так и его соратников по самаринскому кружку. В каждом выпуске печатались проповеди В., назидательные рассказы, полемические выступления. В. вел рубрику «Отклики на события», где помещал статьи по проблемам церковной и общественной жизни России (воцерковление народа, каноническая чистота церковной жизни, расширение прав прихода, созыв Поместного Собора, введение Патриаршества, ограничение нем. засилья во властных структурах, борьба с безбожием и революционной пропагандой, запрещение азартных игр и тотализатора и мн. др.). Критический «Отклик на архипастырское воззвание» (Отклики на жизнь. 1913. Май), где упоминалось о нестроениях в Московской епархии, стал причиной удаления В. из Москвы. По распоряжению обер-прокурора Святейшего Синода В. К. Саблера он был переведен в г. Коломну настоятелем Христорожественской ц., лишен благословения на выпуск журнала и взят под негласный надзор охраны. Но В. не только продолжил издание



«Откликов на жизнь», но с янв. по дек. 1914 г. в качестве редактора и издателя стал выпускать еженедельную общественно-лит. газ. «Рассвет», с № 14 с новым названием «Славянофил» (т. к. уже существовала евр. газ. «Рассвет»). В качестве приложения к газете стали выходить еженедельные листки «Трезвый понедельник», направленные против пьянства, продолжали издаваться сборники сочинений В., составленные, как правило, из опубликованного прежде в журнале.

В. выступал в печати и публиковал в своем журнале материалы против «темных сил», олицетворявшихся, по его мнению, в Г. Е. Распутине, с к-рым он был лично знаком с 21 нояб. 1902 г. Особой резкостью отличалась статья мч. *Михаила Новосёлова* «Среди тяжелых недоумений» (Славянофил. 1914. 16 марта), автор настаивал на проведении публичного суда над Распутиным. После публикации этой статьи свт. *Макарий (Невский)* потребовал от редактора-издателя закрыть журнал. Однако В. продолжил издание журнала, тираж к-рого в 1915 г. превысил 2 тыс. экз. Одновременно обер-прокурору Синода Саблеру было подано прошение москвичей о возвращении В. в Москву, под ним стояло 5 тыс. подписей.

С назначением в июле 1915 г. обер-прокурором Синода А. Д. Самарина ситуация для В. ненадолго изменилась в лучшую сторону. В изданиях В. регулярно публиковались материалы, направленные против Распутина. От имени богомольцев Христорождественской ц. Коломны В. подал 2 сент. 1915 г. прошение на имя министра внутренних дел, в к-ром предлагал публично осудить Распутина. Но в сент. 1915 г. последовала отставка Самарина, и 26 янв. 1916 г. В. был переведен из г. Коломны на погост Ильинское. Он начал публиковать статьи в газетах «Биржевые ведомости», «Раннее утро», «Русские ведомости» и др. Появился доклад, в к-ром В. обвинялся в ереси и сравнивался с Д. Ф. Штраусом и Ж. Э. Ренаном. Авторы доклада утверждали, что В. стремится к ниспровержению существующего строя, и требовали закрыть ж. «Отклики на жизнь» и лишить В. сана. В этот момент священника подержал лидер партии октябристов А. И. Гучков. 1 июня 1916 г. В. был переведен в г. Клин настоятелем тю-

ремного храма. Протопр. военного и морского духовенства Г. И. *Шавельский* пригласил его в свое ведомство полковым священником, но В. принял приглашение Уфимского еп. *Андрея (Ухтомского)*, чьи статьи он много лет публиковал в «Откликах на жизнь».

30 сент. 1916 г. В. приехал в Уфу, 2 окт. начал служить и продолжил издание журнала, последний номер к-рого вышел в апр. 1917 г. В том же году В. был избран членом Учредительного собрания, делегатом на Поместный Собор РПЦ от мирян Уфимской епархии. 19 нояб. 1917 г. он был возвращен Московским митр. свт. *Тихоном (Белавиным)* в Москву настоятелем ц. Космы и Дамиана на Таганке. На соборном заседании 22 янв. 1918 г. В. произнес речь против безбожного коммунизма, за что был объявлен советской властью вне закона. Он покинул Москву, скрывался в с. Сунки Киевской губ., где получил известие о расстреле большевиками дочери Нины. Бежал в Новороссийск, потом в Екатеринодар. Будучи в армии ген. А. И. Деникина, В. принимал участие в заседании Ставропольского Собора и резко выступил за восстановление монархии. Вернувшись в Екатеринодар, В. узнал, что 16 июня 1919 г. Кубанская рада постановила: «Изгнать о. Востокова с Кубани за развращение казацких душ монархизмом». В. переехал в Новочеркасск, где был назначен настоятелем Александровского храма. Он организовал Братство св. Креста и сумел издать в сент. 1919 г. 2 номера ж. «Вечевой благовест». Оказавшись в Крыму, В. совершал литургии и проповедовал в городах и селах в походной ц. Белого Креста, в Симферополе на заседаниях организованного им нового Братства св. Креста призывал бороться за восстановление абсолютной монархии в России. В сент. 1920 г. В. предлагал для поднятия духа Белой Армии пойти на «нечисть» крестным ходом. Свою позицию он выражал словами: «Быть ли России свободною под знаменем Св. Креста или рабою — под масонской звездой» (ГАРФ. Ф. 3696. Оп. 2. Ед. хр. 7. Л. 21–21 об.).

Вместе с ген. Врангелем В. покинул Россию 30 окт. — 1 нояб. 1920 г. и оказался в Галлиполи. В янв. 1921 г. прибыл в Белград. Служил в серб. сельских приходах (Бечкерек, Пан-

чево, Вера, Эрдут), принимал участие в Соборе 1921 г. в Сремски-Карловци, был избран членом *Высшего церковного управления за границей*. С 1925 г. митр. *Антонием (Храповицким)* был назначен разъездным священником-миссионером по Королевству сербов, хорватов и словенцев. Поддерживал притязания вел. кн. Кирилла Владимировича на российский престол, находился в переписке со мн. членами семьи Романовых. В 1936 г. окормлял приход в Висбадене. В 1944 г. переехал в Австрию, в амер. оккупационную зону, потом в Германию. Был настоятелем церковей в различных рус. эмигрантских лагерях, в частности в г. Кемптене (Бавария), где 12 авг. 1945 г. был свидетелем насильственного выдворения амер. войсками из лагеря рус. гражданских лиц для принудительной депортации в СССР. До 1951 г. окормлял правосл. приходы в Германии.

В 1951 г., переехав в США, служил настоятелем храма при приюте свт. Тихона Задонского в Сан-Франциско. В 1954 г. «во внимание к долголетнему, плодотворному служению Св. Церкви» Архиерейским Синодом РПЦЗ В. присвоено звание протопресвитера. С 1955 г. на покое. Написал воспоминания «Шипы и розы» (Сан-Франциско, 1953–1954. Ч. 1: Перст Божий; Ч. 2: Розы и шипы в России). Похоронен на серб. кладбище в Сан-Франциско.

Арх.: ГАРФ. Ф. 63. Оп. 48. Ед. хр. 31, 52; Ф. 102. Оп. 246. Ед. хр. 298; Ф. 6343. Оп. 1. Ед. хр. 327, 381; Архив Сан-Францисской и Зап.-Американской епархий. [Личн. дело]. Соч.: Пастырь проповедник: Сб. поучений. М., 1904. 2 ч.; Почитайте старших себя. М., 1907; Скорбь и радость о. Василия. М., 1907; Из когтей социализма: Очерк. М., 1911; Голос пастыря. М., 1914; Из пережитого. М., 1914; Стрела в зеленого змея: Сб. ст. и рассказов. М., 1914; Христианин за литургией. М., 1914, 1997; За други своя. М., 1915; «Живая беседа». М., 1917; [Выступление] // Собор, 1918. Деяния. Кн. 6. С. 41–44; Когда Желябовы смеются — Россия плачет: Докл. на собр. верноподданных 26 апр. (9 мая) 1926 г. в Белграде. Белград: Новый Сад, 1926. СПб., 1994; Стрела в сатану. Белград, 1930.

Лит.: Т. П. Церковь неодоленная // Рассвет (Славянофил). 1914. № 10, 16 марта. С. 6–8; Рассмотрение издаваемого и редактируемого свящ. В. Востоковым ж. «Отклики на жизнь» на основе Слова Божия, писания св. отцов и правил св. Церкви. М., 1916; *Белецкий С. П.* Григорий Распутин: Из записок. Пг., 1923. С. 54; *Шавельский Г. И.* Восп. последнего протопр. рус. армии и флота. Н.-Й., 1954. Т. 2. С. 345–347; *Мельгунов С. П.* Восп. и дневники. П., 1964. Вып. 1 (Ч. 1–2). С. 206–207; *Кузнецов Б. М.* В угоду Сталину: Годы 1945–1946. Н.-Й., 1993. С. 142–146; *Колобов О. А.*,



Корнилов А. А., Шамин И. В. Проблемы войны и мира в XX в.: Хрестоматия. Н. Новгород, 1998. Т. 3. С. 96–101; Косик В. И. Рус. Церковь в Югославии (20–40-е гг.). М., 2000.

А. В. Знатков

ВОСТОРГОВ ИОАНН, прот. — см. *Иоанн Восторгов*, смцм.

ВОСТОЧНОАЗИАТСКИЙ ЭКЗАРХАТ РПЦ, создан указом Патриарха *Алексия I* 11 июня 1946 г. преобразованием Восточноазиатского митрополичьего округа, образованного после воссоединения с РПЦ в дек. 1945 г. *Харбинской епархии* и включившего приходы Китая и Кореи. Центром Экзархата стал Харбин, поскольку в Харбинской епархии жила многочисленная рус. диаспора. Кроме того, с авг. 1945 по



Архиеп. Нестор (Анисимов).
Фотография. 40-е гг. XX в.

май 1946 г. Маньчжурия, центром к-рой является Харбин, была оккупирована советскими войсками. Экзархом В. Э. стал ранее исполнявший обязанности временно управляющего Восточноазиатским митрополичьим округом архиеп. Петропавловский и Камчатский *Нестор (Анисимов)*, возведенный в сан митрополита Харбинского и Маньчжурского. Тем же указом еп. *Ювеналий (Килин)*, бывш. вик. Харбинской епархии, получил назначение на Шанхайскую викарную кафедру, а кафедральному прот. Леониду (см. *Никандр (Викторов)*) по пострижении в монашество определено быть викарием экзарха с титулом «епископ Цицикарский». 22 окт. 1946 г. Свящ. Синод утвердил в должности начальника *Русской духовной миссии в Китае* архиеп. *Виктора (Святин)*, к-рый находился по епархиальным делам в юрисдикции Экзархата, а по делам миссии — в личной

юрисдикции экзарха. Этим же определением Пекинская епархия и ее *Шанхайское вик-ство* вошли в состав В. Э. На территории Китая, т. о., сформировались 2 церковных центра — Экзархат в Харбине и миссия в Пекине.

Во время япон. оккупации и гражданской войны в Китае (1932–1949) правосл. Церковь на канонической территории В. Э. понесла большие потери: часть храмов, особенно на линиях КВЖД, была утрачена, мн. священники подверглись репрессиям. Трудное положение сложилось в Корее, поскольку ее юж. часть в то время входила в зону амер. оккупации и глава *Корейской духовной миссии* архим. *Поликарп (Приймак)* подвергался преследованиям со стороны амер. и южнокорейской властей, пытавшихся отторгнуть миссию от РПЦ.

Указ Патриарха Алексия предписывал митр. Нестору возобновить и развивать миссионерскую работу, особое внимание следовало обратить на реорганизацию учебного дела в Маньчжурии. Митр. Нестором были сделаны многочисленные назначения духовенства на приходы — частично за счет перемещений, частично за счет хиротоний новых священнослужителей, совершенных самим митрополитом, были упорядочены деятельность благочиний Экзархата и управление монастырями. Началось воссоздание храмов в приграничной зоне Восточной линии КЧЖД (с авг. 1945), особенно пострадавшей в церковном отношении. Митр. Нестор планировал строительство собора во имя блгв. кн. Александра Невского в г. Дальнем (совр. Далянь), в 1948 г. проект согласовывался в Москве.

Трудами митр. Нестора был создан орган для координации благотворительно-просветительской деятельности Экзархата. В авг. 1946 г., после визитов митр. Нестора к Генконсулу СССР, др. офиц. лицам в Харбине, вопрос финансирования был решен — 4 сент. митр. Нестор на учредительном заседании Харбинского отд-ния об-ва Красного Креста был избран его президентом. К 1948 г. митр. Нестор добился согласия на возобновление деятельности правосл. миссии в Харбине, к-рую возглавил потомок *албазинцев* прот. Даниил Хэ. (Действовавшее в Харбине Благовещенское подворье духовной миссии в период

существования созданного Японией на территории Сев.-Вост. Китая и Маньчжурии гос-ва Маньжоу-Го подвергалось притеснениям и прекратило работу.)

Митр. Нестор планировал реформировать Харбинскую ДС, программа к-рой должна была пополниться рядом общеобразовательных курсов. Однако в 1946 г. семинария под давлением кит. властей была закрыта. В том же году указом Святейшего Патриарха 17 янв. в Харбине открылся лицей во имя блгв. кн. Александра Невского, просуществовавший до 1951 г. В результате объединения типографий харбинского Дома милосердия и Казанско-Богородицкого муж. мон-ря был создан издательский отдел В. Э. Среди наиболее крупных изданий отдела — 3-томный литургический «Песнослов». Епархиальный ж. «Хлеб Небесный», издававшийся с 1928 г., был переименован в «Вестник Восточноазиатского Экзархата».

Летом 1948 г. митр. Нестор был арестован кит. полицией, передан советским властям, на суде в Хабаровске признан виновным в антисоветской деятельности. Управление Харбинской епархией и руководство В. Э. временно осуществлял Цицикарский еп. Никандр. Посетившая Маньчжурию в 1948 г. делегация Московского Патриархата во главе с Курским еп. *Нестором (Сидорук)* в отчете о состоянии В. Э. писала о том, что указания Патриарха 1945 г. по активизации миссионерской работы среди китайцев не были выполнены.

В окт. 1949 г. провозглашением КНР завершилась гражданская война в Китае. 22 авг. следующего года экзархом Вост. Азии и начальником Русской духовной миссии в КНР был назначен архиеп. Китайский и Пекинский Виктор (Святин), зам. начальника миссии — Цицикарский еп. Никандр, 2 окт. того же года Патриаршим указом переведенный на Харбинскую и Маньчжурскую кафедру. В составе Экзархата были утверждены епархии: Пекинская, Харбинская, Шанхайская, Тяньцзиньская (до назначения архиерея находилась под упр. экзарха), Синьцзянская (до назначения архиерея оставалась в ведении Московской Патриархии). Резиденции и делопроизводство В. Э., Духовной миссии и Совета миссии, прежде располагавшиеся в Шанхае, были объединены



в Пекине, Совет миссии был преобразован в Экзарший епископский совет. Патриарх Алексий I в письме архиеп. Виктору 24 янв. 1950 г. поставил задачу «в короткий срок (скажем, менее чем в десять лет) при помощи Божией создать Китайскую Православную Церковь, с архипастырями-китайцами, священниками и монахами — китайцами, с миссионерами-китайцами и; главное, с многочисленной паствой — китайцами».

Стремясь к устройению *Китайской Православной Церкви*, архиеп. Виктор старался привлечь кит. духовенство к управлению Экзархатом. В новоучрежденное управление при экзархе вошли 3 рус. и 3 кит. священнослужителя, во главе Высшей начальной школы миссии был поставлен кит. священ. Гермоген Тан, кафедральным протоиереем являлся о. Михаил Мин, духовником — архим. *Василий (Шуан)*, мн. др. должности также были заняты китайцами. При миссии был организован жен. комитет церковного благолепия, работал бесплатный детский сад на 140 чел. 30 июля 1950 г. в Москве во епископа Тяньцзиньского был хиротонисан Симеон (Ду), 26 сент. переведенный на Шанхайскую кафедру и сумевший добиться благожелательного отношения со стороны местных властей; при соборе в Шанхае открылось Китайское правосл. братство. Осенью 1950 г. архиеп. Виктор рукоположил во пресвитеры Иоанна Ду, Михаила Ли, Никиту Ли, Аникиту Вана, Иоанна Ло, во диаконы были рукоположены Фалалей Мао, Пинна Ду, Николай Чжан и Антоний Шуан.

Шагом к созданию Китайской Церкви в Маньчжурии стало учреждение Миссионерского попечительского совета при подворье миссии в Харбине. Совет подразделялся на отдел кадров и школьный отдел (его задачей было воспитание кит. духовенства), отдел организации правосл. кит. приходов, отдел патриотического воспитания (занимался изучением гос. законов и идеологии) и переводческий отдел. Начальник миссии, посетив в кон. 1951 г. Харбин, убедился в том, что Харбинская епархия очень мало сделала для перехода Китайской Церкви к автономии. Основными причинами, как и в Шанхае, были отсутствие духовной школы для китайцев и инертность рус. духовенства, привыкшего к работе с русскими. Нужна была

также большая работа по переводу богослужебных книг на кит. язык, поскольку переводы, сделанные в XVIII–XIX вв., в языковом отношении устарели. В Пекине начала работу переводческая комиссия, в состав которой входили 6 кит. священнослужителей и 2 мирянина-переписчика. В 1951–1953 гг. в Пекине было крещено 310 китайцев (преимущественно работников при миссии). В Пекинской епархии богослужение совершалось на кит. языке.

В отношении религ. объединений в Китае был провозглашен принцип «трех самостоятельности»: самоуправления, самофинансирования и самоорганизации. Кит. власти, отрицательно относясь к иностранному религ. присутствию, взяли курс на «национализацию христианства». К 1951 г. все кит. религ. объединения, кроме правосл. Церкви, имели представителей в гос. управлении (архиеп. Виктор не мог быть таким представителем, поскольку был иностранцем).

Значительная часть имущества Русской миссии, в первую очередь земельный фонд, в начальные месяцы существования КНР перешла гос-ву, миссия была обложена высокими налогами. Из-за трудностей с получением разрешений на поездки иностранных граждан по Китаю почти отсутствовала связь между епархиями и приходами В. Э. К кон. 1951 г. не были определены границы епархий, не было утверждено Положение об Экзархате, Тяньцзиньская и Синьцзянская кафедры оставались без епископов. Власти КНР не разрешили издание ж. «Китайский благовестник», о чем ходатайствовал экзарх в 1951 и 1952 гг. Прекратили существование журнал миссии, типография и переплетная мастерская. Городские власти Пекина обязали насельников миссии принимать участие в общественно полезных работах на территории города.

Шанхайская епархия стояла перед острыми проблемами материального обеспечения: в 1952 г. денежный доход епархии сократился на 60% в основном из-за отъезда русских из Шанхая. Тем не менее в том году продолжилось издание «Церковного листка», была начата постройка Свято-Архангельского храма. В нач. 1953 г. положение настолько ухудшилось, что епархия встала перед проблемой содержания храмов — владыка Симеон предложил закрыть

все храмы, кроме кафедрального собора, в Шанхае в это время жили ок. 200 русских, кит. паства не насчитывала и 70 чел. Единственным источником существования епархии служило очень небольшое пособие из Патриархии. В апр. 1953 г. председатель ОВЦС митр. *Николай (Ярушевич)* писал еп. Симеону, что, поскольку кит. правосл. паства малочисленна, богословское образование китайцев — кандидатов в члены клира — не всегда находится на должном уровне, мероприятия по организации автокефальной Китайской Церкви являются преждевременными.

К 1954 г. Экзархат находился в тяжелом положении. Архиеп. Виктор писал Патриарху, что со времени начала организации Китайской Православной Церкви экзарх только однажды смог собрать Епископский совет, Положение об Экзархате и миссии не было утверждено, Харбинский епископ рассматривал экзарха как лицо титулярное, считал себя архиереем для рус. паствы и не принимал мер к привлечению китайцев к церковной жизни в своей епархии, Шанхайский еп. Симеон (Ду), ревнуя о величии своего народа, стремился к возглавлению Экзархата и занял сепаратистскую по отношению к экзарху позицию.

Архиеп. Виктор обратился к Патриарху с просьбой о реорганизации церковного управления в Китае. 30 июля 1954 г. Свящ. Синод под председательством Патриарха постановил упразднить Русскую духовную миссию в Китае, оставив все правосл. храмы в Китае в ведении В. Э. В том же году было принято решение об упразднении В. Э. 30 марта 1956 г. вся недвижимая собственность Экзархата, кроме территории Бэйгуаня (сев. подворье миссии в Пекине), ставшего собственностью посольства СССР, была передана кит. правительству. 24 апр. 1956 г. архиеп. Виктор передал все церковные дела и имущество Пекинской епархии временно исполнявшему обязанности Главы Китайской Православной Церкви архим. Василию (Шуану), 30 мая 1957 г. хиротонисанному в Москве во епископа Пекинского.

Арх.: Доклад архиеп. Виктора № 217 от 4 дек. 1950 г.; Доклад архиеп. Виктора Патриарху № 119 от 25 мая 1951 г.; Письмо № 21 от 25 янв. 1951 г.; Рапорт № 129 от 21 дек. 1951 г.; Письмо архиеп. Виктора Патриарху № 31 от 9 февр. 1952 г.; Рапорт № 381 от 27 июня 1954 г.; Инструктивное письмо Святейшего



Патриарха Алексия архиеп. Виктору № 104 от 11 марта 1954 г. // Архив ОВЦС МП. Д. 39. Рапорт № 266.

Ист.: Указ Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Алексия от 11 июня 1946 г. // Хлеб Небесный. Харбин, 1946. № 9/10. С. 33; Хиротония Никандра, еп. Цицикарского // Там же. С. 35.

Лит.: *Августин (Никитин)*, архим. Рус. Правосл. миссия в Корее // Правосл. община. 1996. № 5 (35). С. 34–52; *Хв И.* Мои родные, близкие и друзья // На сопках Маньчжурии. Новосиб., 1999. № 60. С. 4; *Разжицаев Г. Б.* Лицей Александра Невского // Рус. Атлантида. Челябинск, 1999. № 2. С. 25–26; *Комендант С. В.* Записки одного лицеиста // Там же. С. 27; *Разжицаева Н. П.* Неугасимая свеча // Там же. 2000. № 3. С. 3–11; *Коростелёв В. В., Караулов А. К.* Послед. архиерейский Маньчжурии: К 110-летию со дня рождения архиеп. Никандра // Рус. Атлантида. 2001. № 6. С. 3–11; № 7. С. 3–9; *они же.* Экзарх Восточной Азии // Там же. 2003. № 9. С. 17–24.

*Свящ. Дионисий Поздняев,
Г. В. Прозорова*

ВОСТОЧНОАМЕРИКАНСКАЯ ЕПАРХИЯ [серб. Источноамериканска] Сербской Православной Церкви (СПЦ). Объединяет серб. правосл. приходы в вост. штатах США, Центр. и Юж. Америке. Кафедральный собор — св. Саввы Сербского в Нью-Йорке. Правящий архиерей — еп. Митрофан (Кодич). Резиденция епископа находится в Эджуэрте (пригород Питтсбурга, шт. Пенсильвания). Поделена на 3 наместничества (Кливлендское, Питтсбургское и Южноамериканское). Имеет 39 приходов, на к-рых служат 35 священнослужителей. Мон-ри: жен. Марча во имя св. арх. Гавриила (Ричфилд, близ Кливленда, шт. Огайо) и действующий при летнем лагере Шейдленд во имя св. Саввы Сербского мон-рь Пресв. Богородицы (близ Спрингборо, шт. Пенсильвания). Почти при всех приходах В. е. действуют воскресные школы, церковные хоры, неск. приходов выпускают бюллетени.

В 1963 г. под названием «Восточноамериканская и Канадская» была выделена из состава *Американо-Канадской епархии*. С 1963 по 1966 г. епархией управлял еп. *Стефан (Ластавица)*, с 1967 по 1978 г. — еп. *Савва (Вукович)*, при к-ром в 1975 г. был основан мон-рь Марча, открыто 14 новых приходов, 1 янв. 1968 г. начал выходить ж. «Path of Orthodoxy: Staza pravoslavija», ставший в 1980 г. офиц. изданием СПЦ в США и Канаде. В 1975 г. резиденция епископа была перенесена из Кливленда в Эджуэрт, где было построено специальное здание с часовней во

имя св. Никодима, архиеп. Сербского. С 1978 г. епархией управлял еп. Христофор (Ковачевич). 26 мая 1983 г. Восточноамериканская и Канадская епархия была разделена на *Канадскую* с кафедрой в Торонто и В. е., к-рой до 1991 г. продолжал управлять еп. Христофор. В 1991 г. в состав В. е. вошли правосл. серб. общины в Юж. Америке, на кафедре был избран еп. Митрофан. Его трудами в В. е. было открыто 10 приходов.

Лит.: *Пузовић П.*, прот. Прилози за историју СПЦ. Ниш, 1997. С. 358, 449.

ВОСТОЧНОПЕНСИЛЬВАНСКАЯ ЕПАРХИЯ [англ. Diocese of Eastern Pennsylvania] Православной Церкви в Америке (ПЦА). В адм. отношении в В. е. входят штаты Пенсильвания и Делавэр. Кафедра В. е. расположена в Филадельфии, шт. Пенсильвания. Кафедральный собор — ап. первомч. и архидиак. Стефана. Временно управляющий епархией — Блаженнейший *Герман (Свайко)*, митр. всея Америки и Канады. Администратор — еп. Тихон (Моллард). В епархии имеется 3 благочиния: Фраквилл, Филадельфия и Уилкс-Барре.

На территории благочиния Фраквилл 9 церквей, активное строительство храмов велось в нач. XX в. Старейший из них — Св. Троицы в Мак-Аду, построенный в 1901 г. В храме находится чтимая прихожанами икона Казанской Божией Матери, преподнесенная в качестве дара одним из первых настоятелей, свящ. *Александром (Немоловским)*, буд. епископом Североамериканской епархии. К 1915 г. было завершено строительство еще 6 церквей. В нач. 1950-х гг. приходским священником в храме Св. Троицы был Иоанн Бекиш, вполн. ставший первым Предстоятелем ПЦА (см. *Иринеи (Бекиш)*). 2 храма благочиния были возведены в 1960–1970 гг.

Благочиние Филадельфия насчитывает 10 приходов. Первый храм Св. Троицы в Катасокуа строился в 1896–1899 гг., был освящен в 1903 г. свт. *Тихоном (Белавиным)*, архиеп. Североамериканским (вполн. св. Патриарх Московский и всея России); среди настоятелей храма был св. прот. *Алексий Товт*. Частица его мощей почивает в соборе Воскресения Христова (1892) в Уилкс-Барре. В благочинии Уилкс-Барре расположено наибольшее кол-во при-

ходов — 16. В Олд-Фордже находится старейший храм епархии, освященный в 1891 г. во имя арх. Михаила. С 1902 по 1911 г. в благочинии было возведено 7 храмов. В храме св. апостолов Петра и Павла в Юнион-Дейле, строительство к-рого началось в 1920 г., в 60-х гг. служил свящ. Иосиф Свайко, ныне митр. Герман. В 1977 г. была образована правосл. миссия в Уильямс-порте, сложившаяся на ее основе многочисленная община возвела большой деревянный храм в честь Воздвижения Креста Господня, освященный в 1988 г. В Саут-Кейн-не (шт. Пенсильвания) расположен свт. *Тихона Задонского мон-рь*, первый правосл. мон-рь в Сев. Америке. Лит.: *Orthodox Church in America*, 2004: Sourcebook and Church Directory. N. Y., 2003.

ВОСТОЧНО-СИРИЙСКИЙ ОБРЯД, литургическая традиция ряда Вост. христ. Церквей: Ассирийской *Церкви Востока*, *Халдейской католической Церкви*, *Сиро-Малабарской католической Церкви*. Др. названия этой традиции — персид., несторианская, ассир., ассиро-халдейская, месопотамская, — хотя встречаются в лит-ре, в наст. время по разным причинам признаны менее удачными. Название «В.-с. о.», наиболее нейтральное из всех, с одной стороны, помогает отличить эту традицию от западно-сир., с другой — подчеркивает ее обособленность от грекоязычной визант. традиции. Богослужение в Церквях В.-с. о. до наст. времени ведется преимущественно на сир. языке (диалект арамейского), хотя также используются араб. и язык малайялам (в инд. шт. Керала).

Происхождение и история. Восточно-сир. литургическая традиция зародилась на территориях к востоку от р. Евфрат, не входивших в состав Римской империи. История В.-с. о. разделяется на 3 периода: персид., араб. и период католич. влияния.

Персидский период (224–651). Христиане присутствовали в Месопотамии уже с сер. II в. В III в. эта территория была завоевана персами. Тем не менее центром христианства долгое время оставался г. Эдесса, к-рый с 216 г. входил в состав Римской империи. Ок. 300 г. персид. христиане были объединены под упр. Католикоса Селевкии-Ктесифона на р. Тигр (недалеко от совр.



г. Багдада), к-рый позднее стал именоваться патриархом. При этом часть общин находилась в ведении Антиохийского Патриархата. В 410 г. Собор в Селевкии-Ктесифоне, созванный по повелению персид. царя Яздигерда I, одобрил каноны *Вселенского I* и *Константинопольского I* Соборов, а также ряд канонов *Антиохийских Соборов*. Помимо прочего на Соборе 410 г. было постановлено совершать богослужение «по западному обряду», принесенному в Персию из Антиохии еп. Мартирополя Марутой и одобренному Католиком Селевкии-Ктесифона Исааком (13-й канон; см.: *Chabot. Synod. orient.* P. 266). Однако до сер. VII в. в разных местностях богослужение совершалось со своими обрядовыми особенностями (см., напр., ответы патриарха Ишоява I (582–595) на письмо Иакова, еп. Дарайского (*Ibid.* P. 428)). После осуждения в 431 г. *Нестория* Церковь Востока, тяготевавшая к крайностям антиохийской христологии, сформулированным *Феодором Мопсуестийским*, отпала от общения с Церковью Византии. После того как при имп. Зиноне (474–491) начались изгнания несториан из Византии, контакты вост. христиан с Западом стали сокращаться. При этом в литургическом общении с Церковью Востока находились инд. христиане ап. Фомы, иерархия к-рых была с ней связана. Поворотным моментом в отношениях с Византией стала изоляция Церкви Востока после завоевания Месопотамии арабами-мусульманами.

В арабский период (651–1258) патриарх Церкви Востока находился в Багдаде, ставшем с 766 г. столицей халифата. Серьезные литургические преобразования при патриархе Ишояве III (649–660) во многом унифицировали богослужение. По преданию, Ишояв составил воскресный Антифонарий, определил набор 3 основных анафор, отредактировал Евхологий и проч.

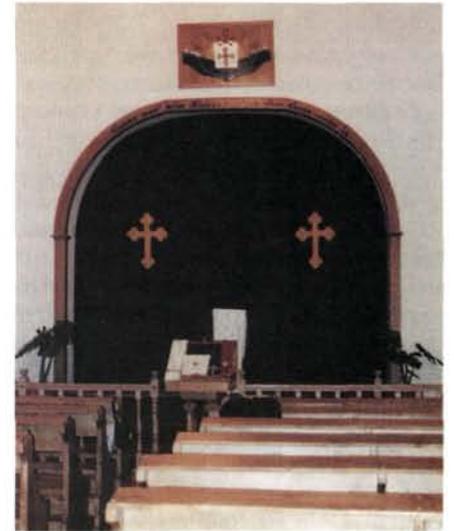
Католическое влияние на В.-с. о. началось уже в XIII в.: митр. Нисибинский Ишояв бар Малкон после встречи с доминиканскими миссионерами внес в свой Евхологий (рпк. *Mosul. Chald. Patr.* 36, XIII в.) лат. формулу Крещения (*Macomber.* 1966. P. 346–347). Следствием схизмы 1553 г. в Церкви Востока стало образование параллельной униатской иерархии, находившейся в общении с Римом (подробнее см. ст. *Восточ-*

ные католические Церкви). Раскол продолжался 120 лет, однако на порядке богослужения никак не отразился. Радикальная латинизация В.-с. о. произошла в Индии, где в XVI–XVII вв. сформировался т. н. сиро-малабарский обряд. Проникновение отдельных элементов рим. обряда в богослужение халдеев-униатов продолжалось до *Ватиканского II Собора*, после чего Рим, наоборот, стал поощрять возврат к древним традициям. В 1898 г. часть Церкви Востока присоединилась к РПЦ, причем для присоединившегося духовенства был выполнен перевод богослужебных книг, принятых в РПЦ, на старый сир. язык.

Литургические книги. Традиц. набор литургических книг Церковей В.-с. о. включает: Лекционарий (*qeryānā*); служебный Апостол (*šlīhā*); служебное Евангелие (*'ēwāngāliyōn*); Евхологий (*taḫsā d-kāhnē*); Диаконикон (*taḫsā d-mšamšānē*); Псалтирь (*dāwīdā*); Бревиарий, содержащий неизменяемые части служб суточного круга и литургии (*hūdrā* — цикл); его сокращенный вариант с текстами будничных ночных служб (*lelyā*) (*kaškōl* — содержащий все); книгу молитв прп. Ефрема Сирина, читаемых в период поста ниневитян (*bā'ūtā d-ninwāyē*); книгу молитв суточного круга, написанных Католиком Илией III Абу Халимом (*ābūḫalimā*); сборник гимнографических текстов для праздников и дней памяти святых (*gazzā* — сокровище); сборник песнопений служб суточного круга (*ktābā da-qdām wa-d-bātar* — книга до и после); сборник песнопений литургии (*na-qāryānā d-rāzē*); сборник алфавитных гимнов, к-рые поются до и после чтения Евангелия (*tūrgāmā*); сборник песнопений, составленный Георгием Вардой (*wardā* — роза) (подробнее см.: *Moussess.* 1955).

Устройство храма в восточно-сир. традиции соотносится с библейскими образами иерусалимского храма. Алтарное пространство делится на 3 части. В центре находится святилище со св. алтарной частью (*mādbhā*, или *qānkē*), на севере — диаконник (*bēt-gazzā*), на юге — баптистерий (*bēt-'mādā*). Святилище также поделено на 3 части. Место у вост. стены, где находится Дарохранительница, называется «Святое святых» (*qdōš-qūdšē*). На престоле располагаются Крест и Евангелие. Иконы в храмах отсутствуют. В алтарной

части храма хранятся священные сосуды и св. елей. В предалтарном пространстве, к-рое носит название «Святое» (*bēt-tār'ē*) и отделено от алтаря завесой, находится лампада. В центре основной части храма в ср. века строилась особая платформа, *вима* (в наст. время практически не встречается), к-рая соединялась



Интерьер восточно-сирийского храма Владычицы Марии в Москве

с алтарем солеей (*šqaqōnā*). Перед престолом располагается амвон (*qestrōmā*), с к-рого читается Псалтирь и произносится проповедь. С юж. его стороны причащают Телом Христовым, с северной — Кровью Христовой. Места между вимой и алтарной частью храма традиционно занимают мужчины, за вимой — женщины. В сев. стене между муж. и жен. половинами храма хранятся мощи св. мучеников. Обычно здесь ставят свечи. В юж. стене сделаны двери во двор отдельно для мужчин и отдельно для женщин. В нек-рых храмах в юго-зап. части отводят места для больных и женщин с детьми. Там же полагается читать молитвы матери на 40-й день после рождения ребенка. Хлеб для Евхаристии (*būhrā*) выпекается диаконом или священником в печке, установленной в диаконнике, и сразу же используется. В вост. части диаконника находятся мощи или саркофаг святого — покровителя храма или местности. Здесь также хранятся священные облачения, елей и вино. В баптистерии имеется 2 двери: внешняя, для входа со двора, и внутренняя, ведущая в храм. Внутри баптистерия находятся купель, столик для помазания,





алтарь с Крестом и Евангелием. В сев. стене делается окошко для священника, через к-рое он при Крещении женщин благословляет воду и совершает помазание св. елеем. На востоке двора находятся Крест и помост для священников. В условиях жаркого климата здесь могут совершаться службы суточного круга. Во дворе устраивается колодец. В пределах церковной ограды принято хоронить клириков. В наст. время традиц. храмовое устройство упрощено. Наиболее известное символическое толкование устройства храма принадлежит перу Юханнана бар Зоби († 1235) (см.: *Mannoo-rampampil*. 1993; *Khoreiche*. 1966; *Vries W., de*. 1943).

Богослужение таинств. Богословие таинств Церкви Востока в значительной мере основывается на трудах представителей антиохийской школы (прежде всего «блаженного Толкователя» — Феодора Мопсуестийского). Таинства понимаются как воспроизведение испупительных деяний и Крестной смерти Иисуса Христа и как указание на Его грядущее Второе пришествие. Таинства помогают человеку при сохранении его свободной воли преодолеть удобопреклонность ко греху и обрести спасение.

Число таинств разные авторы определяют по-разному. Список из 7 таинств появляется только в XIV в., видимо под влиянием католич. богословия. Тем не менее перечень таинств в этом списке отличается от принятого в католич. Церкви. В неопубликованном творении патриарха Тимофея II (1318–1332) перечисляется 7 таинств: Священство, Освящение престола, Крещение, Евхаристия, Монашество, Погребение и Брак (Vat. Syr. 151. 1631 г. Fol. 6–7). Его старший современник Авдишо бар Бриха относил к таинствам Священство, Крещение, Миропомазание, Евхаристию, Освящение закваски (*malkā*), Покаяние и Крест (или Брак и Девство). У др. авторов отмечается исключительная важность только 2 таинств — Крещения и Евхаристии (напр., у Юханнана бар Зоби).

Однако в 2001 г. Синод Ассирийской Церкви Востока утвердил в качестве офици. список 7 таинств в том виде, как он приводится у Авдишо бар Бриха.

Таинство Евхаристии называется *rāzē* (тайна; термин обычно обо-

значает все чинопоследование литургии) или *qūdāšā* (освящение; этим термином обозначается прежде всего центральная молитва литургии — анафора). В наст. время в употреблении находится 3 анафоры: Аддая и Мари, Феодора Мопсуестийского и Нестория. Однако, согласно автору XI в. Абдаллаху ибн ат-Таййбу, св. отцы, жившие прежде патриарха Ишоюва III, знали 4-ю анафору — свт. Иоанна Златоуста (*Ibn at-Ṭaiyib*. Recht. S. 90/93). Еще одна анафора сохранилась во фрагментах (*Connolly*. 1925). Каждая из основных анафор состоит из неск. частей, имеющих 3-членную структуру: прошение (*kūšāpā*) — основная молитва; преклонение (*ghānā*) — молитва, к-рая тихо произносится священником, склонившимся перед алтарем; возгласие (*qānōnā*). В анафоре Нестория — 6 гхант, в 2 других — по 5.

Главной является анафора апостолов Аддая и Мари, к-рые, по преданию, были спутниками ап. Фомы и почитаются как просветители Востока. Она также называется анафорой апостолов (*qūdāšā da-šliḥe*) или первой анафорой (*qūdāšā qādmāyā*). Принято считать, что эта оригинальная сир. анафора составлена еще в III в. и архаична по структуре. В ней почти отсутствуют ссылки на НЗ, *intercessio* находится между анамнесисом и эпиклесисом, нет *institutio* и т. д. (подробнее см. *Литургия апостолов Аддая и Мари*). Древнейшая сохранившаяся донные рукопись литургии (X–XI вв.) была найдена в 1964 г. У. Макомбером в приходской церкви Мар-Эшая в Мосуле (Ирак); в тексте этой рукописи нет кушан (*kūšāpā*). В наст. время эта анафора используется начиная с Великой субботы и до периода Благовещения, а также при заупокойных службах и в будние дни, когда совершается литургия.

Вторая анафора (*qūdāšā traiānā*) носит имя Феодора Мопсуестийского. О том, что сам Феодор составил анафору, сообщает Леонтий Византийский (Contr. Nestor. et Eutyech. // PG. 86. Col. 1368C). Долгое время восточно-сир. анафору Феодора считали переводом с греч. оригинала, сделанным в VI в. Однако совр. исследователи приводят доказательства в пользу ее сир. происхождения (*Vadakkell*. 1989; *Yousif*. 1993). Основаниями являются ее структура, язык и богословское со-

держание. Общеизвестным является только факт использования в анафоре богословских трудов Феодора Мопсуестийского. Кальки с греч. слов, к-рые встречаются в тексте (напр., *patriarka*, *appesqora*, *diateqe* и др.), относятся к числу древних заимствований, при этом встречается множество семитизмов. Часто употребляются выражение «Имя Божие» и цитаты из Свящ. Писания, близкие к версии Пешитты (напр., Флп 2. 5–7 в 3-й гханте). Среди вероятных авторов называется Католикос Мар Аба I (540–552), до избрания преподававший в Нисибинской богословской школе. По свидетельству Авдишо, Мар Аба перевел 2 анафоры с греч. и назвал их в честь своих наиболее почитаемых учителей — Феодора и Нестория (*Catalogus scriptorum ecclesiasticorum*. 19, 20), однако это предание отвергается совр. наукой. Не исключено, что анафору мог написать и Несторий. 17-я гомилия Нарсая Нисибинского (399–502) указывает на существование в его время какой-то анафоры, по типу близкой к анафорам Нестория и Феодора. В наст. время анафора Феодора используется начиная с 1-го воскресенья периода Благовещения и до воскресенья Осанн (Входа Господня в Иерусалим).

Третья анафора (*qūdāšā tliṭāyā*) носит имя Нестория. Однако его авторство отрицают большинство исследователей (см.: *Naduthadam*. 1992). С одной стороны, эта анафора тесно связана с антиохийской литургической традицией (видны заимствования из анафоры Златоуста), с другой — как и анафора Феодора, основана на богословии Феодора Мопсуестийского. Она используется 5 раз в году: на Богоявление, память св. Иоанна Крестителя, греч. учителей, в среду поста ниневитян и в Великий четверг.

Самый ранний чин литургии отражен в 17-й метрической гомилии Нарсая Нисибинского «Раскрытие тайн» (*Narsai*. Hom. Vol. 1. P. 270–296). Высказывавшиеся ранее сомнения в ее подлинности в наст. время отвергнуты (см.: *Jammo*. 1979. P. 13–25), но признано наличие поздних интерполяций в тексте (в частности, утверждение о чтении «Отче наш» в конце службы). Чин литургии описывается у Нарсая с момента удаления оглашенных и до последнего благословения. Первое



полное толкование на литургию принадлежит перу Гавриила Катрайи († 615) (лат. пер. его «Толкования служб» см.: *Jammo*. 1979. P. 29–48; англ. пер.: *Vavanickunnel*. 1977. P. 87–104). Все последующие комментарии — Авраама бар Лифе († 823), Псевдо-Георгия Арбельского (IX в.), Авдишо бар Бриха († 1318) — воспроизводят ту же схему. В неизданном соч. патриарха Тимофея II «О 7 основаниях таинств Церкви» (Vat. sug. 151) есть раздел о литургии (*Vries W., de*. 1942).

В наст. время чин литургии — один и тот же при всех 3 анафорах. Однако в древних рукописях рубрики к анафоре Нестория отличаются от рубрик к 2 др. анафорам (воспроизведены в нек-рых совр. изданиях, напр.: *Alichoran*. 1982. P. 208–214). Традиционно евхаристическое богослужение совершается утром по воскресеньям и в дни праздников. На 1-й и 4-й седмицах Великого поста и на Страстной седмице литургия совершается вечером. В ср. века в период Великого поста совершался обряд причащения Преждеосвященными Дарами. По преданию, патриарх Гиваргис II (828–830) перенес совершение этого обряда с утра на вечер.

Литургия состоит из 3 частей: литургий слова, освящения и причащения, к-рые внешне соединены последовательным продвижением священнослужителей сначала к виме для чтения Свящ. Писания, а затем от нее к алтарю для освящения Даров. В средневек. комментариях эти процессии толкуются как символы Воплощения и Искупления.

Схема литургии слова (или оглашенных) выглядит следующим образом: *великое славословие*; «Отче наш» со вставкой «Свят, Свят, Свят»; молитва священника; 3 антифонных псалма (*tarmīā*) с припевом «Аллилуия»; входной псалмический стих (*aqqaṣṣā*); диаконское возгласие: «Да будет мир с нами!»; 2 молитвы священника (1-я — прославляющая Имя Божие; 2-я — приуроченная к шествию); процессия с Крестом, свечами, кадильницей и Евангелием на виму (при архиерейском богослужении — восхождение епископа на кафедру, где он остается до начала анафоры), во время к-рой поются тропари храма (*ʿōnītā d-qānkē* или *d-kūrsiā*) либо тропари в честь праздника и

тропарь Кресту, а затем — гимн «Тебя, Господи» (*lāḳū mārā*); после восхождения на виму совершаются каждение, пение *Трисвятого* и чтение Свящ. Писания.

На литургии всегда бывает 2 чтения из ВЗ, к-рые называются «Зако́н» (из Пятикнижия) и «Пророки», хотя бывает так, что оба чтения берутся из пророческих книг (напр., на Рождество Христово) или вместо 2-го из них читаются Деяния святых Апостолов (напр., с понедельника по пятницу Светлой седмицы).



Литургия
восточно-сирийского
обряда

За ними следуют чтения из Апостола и Евангелия. В В.-с. о. существуют 2 основные лекционные системы: кафедрального собора Селевкии-Ктесифона и Высокого монастыря, расположенного у р. Тигр вблизи Мосула (*Macomber*. 1967; *Kannookadan*. 1991). Первая сохранилась во мн. рукописях (древнейшая — *Brit. Lib. Add. 14 491*, IX–X вв.), большая часть к-рых содержит только новозаветные чтения. В целом она восходит к иерусалимской традиции. Совпадение чтений в 2 системах наблюдается только на 1-й седмице Великого поста (см.: *Lectionarium*. 1900–1901; *Alichoran*. P. 299–322; *Burkitt*. 1923; *Syriac Lectionary*. 1986. P. XVIII–XXVII).

Перед чтением Апостола поется изменяемый по дням стих псалма с «Аллилуия» (именуемый *šūrāyā* — начало; др. название — *ēstātiōnā* — происходит от лат. *statio* — стояние). Далее следуют священническая молитва перед Апостолом и благословение читающего. Во время чтения Апостола совершается каждение. По окончании чтения поется др. стих псалма с «Аллилуия» (*zūmārā*), в нек-рые дни заменяемый небиблейскими текстами. После Евангелия полагается проповедь (*tūrgāmā*).

Далее следуют 2 ектении (*bāʿūtā* — прошение с многократным «Господи, помилуй» и *kārōzūtā* — провозгласение), священническая молитва, главопреклонение, возложение рук и удаление оглашенных и кающихся.

Литургия освящения (или верных) состоит из следующих элементов: умовения рук епископом; тропаря тайн (*ʿōnītā d-rāzē*); *accessus ad altare* (в отличие от визант. традиции приближение к престолу совершается без перенесения Даров, к-рые заранее приносятся в святилище священником или диаконом и остаются на престоле покрытыми до эпиклеса); молитвы иерея перед

входом в алтарь; пения Символа веры; диаконской ектении (*kārōzūtā*), во время к-рой священник совершает целование престола; священнической молитвы-апологии (*kūšāpā*) и молитвы-благодарения (*ghāntā*); преподания мира; диаконского призыва перед анафорой («Станем добре»); снятия покрова с Даров и каждения; анафоры; молитвы о мире (ср.: Ин 14. 27).

Литургия причащения строится по следующей схеме: священническая молитва перед преломлением Агнца; возношение Агнца; преломление и соединение Агнца после погружения одной его половины в св. Чашу; священническое благословение; диаконская ектения; чтение молитвы «Отче наш»; возгласие «Святая — святым»; общее исповедание веры («Един свят Отец, един свят Сын, един свят Дух! Слава Отцу, и Сыну, и Святому Духу во веки веков»); причащение священнослужителей, во время к-рого поется причастен (*ʿunāyā d-bēm*); причащение мирян; благодарственная молитва; молитва «Отче наш»; заключительное благословение (*hūtāmā* — печать); раздача *ев-логии* (*būhrā*).

Таинство Крещения. В древности в Церквях сир. традиции был распространен чин Крещения без поскрепального помазания, но с обязательным Причащением как завер-



шением чина (Brock. 1977, 1979). Совр. чинопоследование сформировалось в VII в., при патриархе Ишояве III, когда стали крестить преимущественно младенцев, а катехуменат был отменен.

Чин Крещения делится на 3 части. 1-я по структуре напоминает литургию оглашенных и может совершаться отдельно от Крещения. Она состоит из возложения руки и нанесения знамения Креста (*rūšmā*) св. елеем из «рога помазания» на лоб крещаемого, во время к-рого поются антифоны, гимн «Тебя, Господи» (*lākū mārā*) и Трисвятое, из чтения Свящ. Писания (1 Кор 10. 1–13 и Ин 2. 23–3. 8), ектении, молитвы возложения рук (*syām 'idā*) и отпуста.

2-я часть чина Крещения включает: освящение елея в сосуде (*laqnā*) (сначала читается Символ веры, затем священническая молитва-апология и молитва освящения, в составе к-рой присутствует эпиклесис; новый елей знаменуется елеем из «рога помазания»), молитву *водоосвящения* (в ней также присутствует эпиклесис, а в крещальную воду крестообразно вливается елей из «рога помазания»), помазание (*meššā da-mšihūtā*) елеем из сосуда всего тела крещаемого (священник помазывает грудь крещаемого, а диакон растирает елей по всему телу), погружение в воду «во имя Отца, и Сына, и Святого Духа».

В 3-й части чина происходит облачение новокрещеного в светлые одежды, возложение руки священника и помазание (*hūtāmā*) органов чувств, объявление о том, что таинство Крещения совершилось.

Вопрос о существовании в В.-с. о. таинства Миропомазания или аналога католич. Конфирмации долгое время оставался открытым (Raes. 1956. P. 239–254). В наст. время утвердилось мнение, что в В.-с. о. сохранилось более древнее богословие таинства Крещения, в к-ром освящающее значение имеет весь чин от начала до конца. Получение дара Св. Духа является не итогом очищения от грехов в крещальной воде, а основной действующей силой, ведущей к усыновлению Богом через спогребение Христу в водах Крещения. Последнее же помазание рассматривается как своего рода венчание на царство того, кто будет царствовать со Христом в жизни буд. века (Brock. 1995).

Таинство Священства. Хотя Соборы V в. принимали решения о необязательном безбрачии духовенства, включая епископов, и до нач. VI в. мн. патриархи и епископы Церкви Востока были женатыми людьми, вполн. установилась традиция посвящать во епископы только давших обет безбрачия. Священникам же даже после рукоположения дозволялось жениться. Самая древняя рукопись с чинами хиротонии (Berlin. syr. 38, 1496 г.) содержит молитвы только для поставления чтеца, иподиакона, диакона и пресвитера, тогда как в более поздних (Vat. syr. 45–46, 1556 г.; Brit. Lib. Add. 1988, 1558 г.; Mosul. 55, 1568 г.; Diayrbakir. 59, 1569 г.; Vat. syr. 43, 1701 г.) встречаются чины для поставления епископа, митрополита, патриарха, архидиакона, шарара (ответственный за совершение служб суточного круга), хорепископа и диакониссы.

При рукоположении епископа нет характерного для визант. традиции предварительного избрания и провозглашения. Епископ рукополагается во время воскресной литургии в алтаре до начала шествия на виму. На спину хиротонисуемого возлагается Евангелие, текстом наверх, чтобы можно было читать. После ряда чтений Евангелие закрывается, но остается на спине рукополагаемого. Епископы возлагают сверху правые руки. После приуготовительной молитвы читается 1-я молитва хиротонии, общая для епископов, пресвитеров и диаконов. Архидиакон провозглашает название кафедры, к-рую займет новый епископ, а народ отвечает: «Достойно и праведно». После этого тихим голосом читается основная молитва. Весь народ говорит: «Аминь», Евангелие снимается со спины, новохиротонисанному вручаются Крест, кольцо и положенные облачения. Момент рукоположения во пресвитера четко не определен. Хиротонисуемый встает перед престолом на оба колена. После приуготовительной молитвы и 2 др. молитв рукополагающий епископ перекидывает ораль ставленника через оба его плеча и знаменует крестообразно его лоб. Новому пресвитеру вручается Евангелие. Если рукоположенных несколько, то они передают Евангелие друг другу, а последний отдает архидиакону. В конце совершается целование престола. Диакон может руко-

полагаться и вне литургии. Он встает перед престолом на правое колено. После молитв на левое плечо ему возлагается ораль и вручается Апостол. Диаконисса поставляется в диаконнике или баптистерии и колена не преклоняет. Низшие чины поставляются возле или на виме (в древности это выглядело как восхождение по ступеням вимы). В эти чинопоследования входит одна молитва. Чтецу ораль возлагается на протянутые руки, а иподиакону — на шею. В совр. практике функции диаконов, иподиаконов и чтецов часто исполняют нерукоположенные миряне. В целом исследователи отмечают сходство восточно-сир. чин с древними иерусалимскими чинами, отраженными в груз. рукописях (Bradshaw. 1990. P. 9–10).

Таинство Брака — см. ст. *Брак*, разд. «Чинопоследование благословения брака».

Таинство Покаяния. Хотя в В.-с. о. сохраняется тесная связь Покаяния с таинством Евхаристии, практика тайной исповеди известна только в униатских Церквях. В Церкви Востока после анафоры совершается обряд общего покаяния: после краткой проповеди священник читает молитву и крестообразно знаменует кающихся крестом, к-рый он держит в руке. Перед причащением кающиеся вытягивают руки над кадилом. В древности священник совершал также возложение рук на кающихся, а в Великую субботу помазывал их крещальным елеем (Isaac. 1989).

Св. закваску (*malkā* — царь), согласно канонам Церкви Востока, необходимо добавлять в каждый евхаристический Хлеб прежде выпекания просфоры. Однако закваской это вещество является только в сакраментальном смысле, поскольку по составу оно представляет собой смесь пшеничной муки, соли, оливкового масла с добавлением неск. капель воды. При приготовлении просфор кроме св. закваски обязательно добавляется и обычная закваска (Hanssens. Vol. 2. P. 169–174). По канонам Церкви Востока таинство Освящения закваски совершается только епископом в Великий четверг. Такая практика сохранилась только в Индии, а в др. местностях этот обряд совершают приходские священники. В состав чина обновления св. закваски входит молитва, включающая Sanctus и





эпиклесис. Чин совершается на св. престоле и заканчивается знаменованием новой св. закваски остатками старой. По преданию, первая св. закваска была передана Самим Спасителем ап. Фоме, а от него — Аддаю и Мари, к-рые завещали совершать это таинство епископам Церкви Востока. Впервые св. закваску упоминает патриарх Юханнан бар Авгаре († 905), но статус таинства ей придается только в соч. Авдишо бар Бриха «Жемчужина» (*Abdisho. Magganitha*. P. 58–59). Однако Псевдо-Георгий Арбельский и патриарх Тимофей II отрицали апостольскую древность этого обряда и не включали его в число таинств. Вероятно, обряд появился в эпоху активного миссионерства, когда потребовалось скрепить единство митрополии с удаленными приходами.

Таинство Креста. В Церкви Востока Крест почитается не только как символ Божественного домостроительства, но и как место невидимого присутствия силы Божией, к-рая вселяется в любое материальное изображение Креста с момента его изготовления и пребывает в нем, подобно тому как Шехина обитала в Ковчеге Завета (см.: *Isaac. Syr. Not.* 11). Созерцание Креста, поклоны и протирание ниц перед ним составляют неотъемлемую часть восточно-сир. молитвенной практики. Вместе с тем изображение Распятия Христа запрещено и считается кощунством.

Суточный круг богослужения характеризуется сохранением в полном объеме традиций древнего кафедрального богослужения при минимальном влиянии монашеской практики. Структура нек-рых служб, принцип деления Псалтири, набор праздников и нек-рые др. элементы указывают на изначальную связь с иерусалимской традицией. В VI–VII вв. можно предполагать влияние к-польского богослужения.

Псалтирь содержит 150 псалмов и библейские песни и делится на 60 антифонов (*marmyātā* букв. — молитвы) или на 21 кафизму (*hūlālē*). Пс 118 разделен на 2 антифона, к-рые относятся к разным кафизмам. К каждому псалму в V–VI вв. были написаны припевы (*qānōnā*), автором к-рых считается Католикос Мар Аба I. Эти припевы и предшествующие каждой группе псалмов молитвы соотносятся с делением Псалтири на антифоны (*marmīā*).

Деление же на кафизмы (*hullālē*) еще в IX в. не было строго зафиксировано (*Mateos. Lelya-Şapra*. 1959. P. 410–411).

Совр. строй суточного богослужения основан на чередовании четных и нечетных недель. По легенде, этот принцип введен Католикосом Шиммуном бар Саббаэ († ок. 341–344) (см.: *Greg. bar Hebr. Chron. eccl.* Vol. 3. P. 33–34), но до IX в. существовали и иные принципы распределения Псалтири. Упорядочение основных служб суточного круга произошло при патриархе Ишо-яве III в 650–651 гг. После IX в., судя по соч. «Изложение церковных служб» (*Georg. Arbel. Expos. Offic.*), существенных изменений не происходило. Большое число молитв и песнопений составил в XII в. патриарх Илия III Абу Халим. Корпус гимнографических текстов был значительно пополнен Георгием Вардой († до 1300), Шлемоном, митр. Басрским (XIII в.), и Католикосом Ябаллахой II (1190–1222).

Как и в др. литургических традициях, праздничное и будничное богослужения различаются. В воскресные дни, в господские праздники и в дни памяти святых (к к-рым относится и праздники в честь *Mārt Maryam* — Владычицы Марии) совершается продолжительное бдение. Памяти святых обычно совершаются по пятницам, поскольку большинство из них — мученики и воспоминание их страданий соединяется с воспоминанием Крестной смерти Спасителя (но есть и неподвижные памяти, напр. св. Георгия 24 апр.).

Основными службами суточного круга являются вечерняя служба (*ramšā* — вечер), ночная служба (*lelyā* — ночь), утренняя служба (*şapra* — заря, утро). В дни, когда совершается бдение, между ночной и утренней службами вставляется еще одна — *qālē d-šahrā* (песни бдения). Великим постом совершаются службы малых часов — 3-го и 6-го (*eddānā* — время), а в дни праздников — повечерие (*sūbā ā* — исполнение). Наиболее древними и стабильными по составу являются утренняя служба и «песни бдения». Эти службы в меньшей степени зависят от литургического года и рассчитаны на соборные храмы (в их составе присутствуют торжественные процессии, восхождения на виму, каждение и т. п.). В древний суточный круг, ве-

роятно, входила и исчезнувшая ныне полунощница. Наименее древней и наименее зависящей от годового круга является ночная служба, к-рая в значительной степени складывалась под влиянием монашеского богослужения. При бдении в отличие от визант. традиции соединяются не вечерня и утрениа, а повечерие, ночная служба и утрениа.

Все службы начинаются с великого славословия, молитвы Господней «Отче наш» и священнической молитвы (*slōtā*). Великое славословие в начале служб ни древними комментаторами, ни в рукописях ранее XV в. не упоминается. Чтение «Отче наш» в начале и в конце всех служб было введено в IX в. патриархом Тимофеем I в связи с полемикой с сир-яковитами. Когда эта молитва читается в начале службы, в ней после слов «Да святится имя Твое» присутствует характерная только для В.-с. о. вставка (*qānōnā*) «Свят, Свят, Свят» (*Mateos. Lelya-Şapra*. 1959. P. 82).

Вечерняя служба напоминает литургию оглашенных. После начальных молитв читаются (а в праздники поются) псалмы (*marmīā*), завершением к-рых служит священническая молитва (возможно, эта часть вечерни представляет собой остаток службы 9-го часа; см.: *Mateos*. 1960. P. 77). После этого отворачивается завеса алтаря, зажигаются светильники и совершается обряд каждения, во время к-рого поются особые тропарь (*ōnīā*) и гимн «Тебя, Господи». В древности в этот момент в храм входил епископ. Далее поются изменяемый в зависимости от периода литургического года псалом или часть псалма с «Аллилуия» (*šūrāyā da-qdām*) и 9 тропарей (*ōnyātā da-qdām*). Этот блок появился в составе вечерни не ранее XI в. (см.: *Ibid.* P. 82). После вечерних псалмов (Пс 140, 141, 118 (не полностью) и 116), присутствующих в чине, как и в визант. традиции, поются части псалма с «Аллилуия» (*šūrāyā d-bātar*) и 9 тропарей (*ōnyātā d-bātar*). Служба завершается диаконой ектенией, Трисвятым и главоприклонной молитвой. После священнического благословения завеса алтаря закрывается.

В господские праздники и на памяти святых после вечерни совершается процессия, подобная визант. литии. Она состоит из неск. псалмов (*sūyyākē*) «царского антифона»





(*ʿōnītā d-bāzāliqē*) и части псалма с «Аллилуия» (*šūrāyā*). Существует гипотеза, что вечерние процессии и обряды возжжения свечей и каждения в В.-с. о. восходят к иерусалимской литургической традиции (Winkler. 1970. S. 289–311).

Ночная и утреня службы на практике не разделяются: в чинопоследование ночной службы не входят заключительные молитвы, а в начале утренней не читаются великое славословие и «Отче наш». Ночная служба начинается с чтения Псалтири. В будни и воскресные дни читаются 7 кафизм Псалтири (на практике читаются не подряд, а с пропусками), в будни Великого поста — 6 или 5, на Страстной седмице, памяти святых, на Рождество Христово и Богоявление — 3. Далее поются седальны (*ʿōnyātā d-mawt-bā*), при этом каждый предваряется стихами из псалмов, псалом с припевом (*qānōnā*) и гимн (*tešbōhtā* — хвала), меняющийся в зависимости от дня и периода литургического года. В конце службы возглашается диаконская ектения (*kārōzūtā*), к-рая завершается молитвой священника. В воскресные дни между кафизмами и седальнами вставляется особое песнопение (*qaltā* — песенка), исполняемое 2 хорами. Ей предшествует молитва священника. Стихи *qaltā*, заимствованные из гомилий Нарсаи (Mateos. Lelya-Şapra. 1959. P. 48), перемежаются стихами псалмов. В целом структура этого блока сложная, что свидетельствует о его позднем происхождении. По рукописям известны *qaltā* для будних дней, в к-рые совершается литургия (Ibid. P. 101–102). Между ночной службой и «песнями бдения» (*qālē d-šahrā*) на памяти святых, в воскресные дни, в будни Великого поста, когда совершается литургия, и на Страстной седмице поются гимнографические произведения дидактического содержания (*mad-rāšā*), известные и в западно-сир. традиции. К ночной службе по воскресеньям, в будни Великого поста, когда совершается литургия, и на Страстной седмице перед «песнями бдения» добавляются еще псалмы (*šūyyākē* — заключения): 1 или 2 кафизмы Псалтири, каждой из к-рых предшествует молитва священника.

Служба «песней бдения» никогда не совершается в будние дни. Она имеет явное сходство с бдением, описанным в «Паломничестве» Эге-

рии (кон. IV в.) (ср.: Eger. Itiner. 24. 9; Mateos. Lelya-Şapra. 1959. P. 423–424). Служба начинается с 3 антифонов (*marmītā*), после к-рых священник читает молитву. По нечетным воскресеньям поются Пс 92–94, 95–97, 98–100, а по четным — библейские песни Исх 15. 1–21, затем Исх 42. 10–13, 45. 8; Втор 32. 1–21ab, 21с–43. Более древняя практика — пять библейские песни каждое воскресенье (см.: Ibid. P. 56, 365). В господские праздники и на памяти святых исполняются специально отобранные псалмы, подходящие по содержанию к теме праздника. Далее следует краткий тропарь (*ʿōnyātā d-lelyā*), повторяемый много раз, и изменяемый псалом с припевом «Слава Тебе, Господи» (*šūbāhā* — прославление), а затем гимн (*tešbōhtā*), исполняемый антифонно. В конце возглашается диаконская ектения (*kārōzūtā*) (в праздничные дни и на Страстной седмице она представляет собой провозглашение догматического характера), и далее следует молитва священника.

Утренняя служба начинается с блока неизменяемых утренних (Пс 99, 90, 103, 112, 92) и хвалитных (Пс 148, 149 (только в будни), 150, 116) псалмов. Отсутствие характерного для др. литургических традиций «обычного» утреннего Пс 62 объясняется различием в переводах Септуагинты и Пешитты. Затем многократно поется краткий тропарь (*ʿōnītā d-šapra*), а в будни — гимн «Тебя, Господи». В воскресные дни, в господские праздники, на Светлой седмице и памяти святых поются 2 гимна света (оба начинаются со слова «свет»), один написан именем прип. Ефрема (имеет акростих «Иисус Мессия»), а другой — Нарсаи. Далее следует песнь *вавилонских отроков* с *qānōnā* или припевом «Слава Тебе, Господи» (*šūbāhā*). В будни, Великим постом и на Страстной седмице песнь заменяется Пс 50. Далее поется гимн (*tešbōhtā*), а на Пасху и на Светлой седмице — гимн «Слава в вышних», текст к-рого значительно отличается от проч. традиций (см. ст. *Великое славословие*). Служба завершается Трисвятым и молитвой «Отче наш», после к-рой читается главопреклонная молитва. В будни добавляется краткая служба мученикам, напоминающая визант. литию.

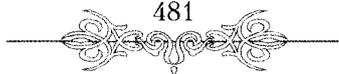
Службы 1-го часа нет, но в будни Великого поста после утрени сразу

совершается 3-й час (*quṭā ʿā*). В древних источниках и 3-й, и 6-й часы называются одинаково — *ʿeddānā*, но в совр. богослужебных книгах *ʿeddānā* именуется только служба 6-го часа (совершается только в будни Великого поста следом за 3-м часом, отдельно — в первые 4 дня Страстной седмицы). Малые часы состоят из кафизмы, прокимна и гимна (*tešbōhtā*).

Повечерие может заменять 1-ю часть (*mawt-bā*) ночной службы или быть отдельной службой в дни, когда не бывает вставки псалмов *šūyyākē*. В последнем случае она совершается после вечерней службы. В ее состав входят 1 кафизма, тропарь, гимн (*tešbōhtā*) и диаконская ектения (*kārōzūtā*) (см.: Ibid. P. 200–202).

Литургический год. В В.-с. о. сохранился древний тип календаря, продолжительность года в к-ром составляет 364 дня, а ошибка по отношению к астрономическому году компенсируется при помощи вставки дополнительной недели один раз в 7 лет. Поскольку 364 — число, кратное 7, в таком календаре каждый праздник привязан к конкретному дню недели, а весь год разделен на неск. 50-дневных периодов (по 7 седмиц в каждом). Календари такого типа имели распространение в межзаветный период (Vanderkam. 1979), а в посл. почти повсюду были забыты. В практике В.-с. о. год делится не на 7, а на 9 периодов, более продолжительные из к-рых делятся от 6 до 8 недель, более краткие — от 1 до 4.

Период Благовещения (*sūbārā*) начинается за 4 недели до Рождества Христова и продолжается еще 2 недели после того. Его основные темы: Благовещение, пророчества о пришествии Мессии, Рождество Христово и исполнение ветхозаветных пророчеств. В 1-е воскресенье вспоминается Благовестие Захарии (на литургии читается Лк 1. 5–26), во 2-е — Благовещение Пресв. Девы (Лк 1. 26–38), в 3-е — Посещение прав. Елисаветы и Рождество Предтечи (Лк 1. 39–80), в 4-е — Откровение прав. Иосифу (Мф 1. 18–25). Хотя период в целом не носит покаянного характера, Рождественский пост начинается с 1 дек. и продолжается до дня праздника (Гавриил из Басры (кон. IX в.) называет его «постом Моисея»). На Рождество Христово (25 дек.) совершается





продолжительное бдение. В 1-е воскресенье после Рождества вспоминается поклонение волхвов, бегство в Египет и избивание вифлеемских младенцев (читается Мф 2. 1–18), а во 2-е — Обрезание Господне, Сретение и пребывание Отрока Иисуса в храме среди учителей (Лк 2. 21–52). Отличительным признаком начала этого периода является пение особого «царского антифона» на вечерней службе — «Бог Слово» (*alāhā mellīā*). В последнее воскресенье периода Благовещения на утренней службе начинают петь песнь Симеона «Ныне отпускаеши».

Период Богоявления (*denhā* — восход) составляет 7–8 недель в зависимости от даты Пасхи. Его темы: Крещение Господне, выход Христа на проповедь и начало Его общественного служения. Структура службы на Богоявление идентична рождественской (пер. полного текста службы см.: *Conybeare F. C. Rituale Armenorum*. Oxf., 1905. P. 298–388). Каждая пятница до начала Великого поста посвящена памяти святых: 1-я — Иоанна Крестителя, 2-я — апостолов Петра и Павла, 3-я — четырех Евангелистов, 4-я — св. Евгения, 5-я — греч. учителей, 6-я — сир. учителей, 7-я — храмового святого, 8-я — 40 мучеников Севастийских, 9-я — всех усопших. Даже недели в этот период отсчитываются с пятниц, а не с воскресений.

В течение 3 дней после 5-го воскресенья совершается т. н. пост ниневитян (*bā'ūtā*), установление к-рого, по легенде, связано с эпидемией чумы при Католикосе Иезекииле (566–581). По своему положению в литургическом году пост ниневитян напоминает визант. седмицу после Недели о мытаре и фарисее. Изменения происходят только в службе малых часов (*Mateos. Lelya-Şarğa. 1959. P. 149–151*). Подобные краткие посты (от 1 до 3 дней) полагаются, но на практике давно не соблюдаются, после 2-го воскресенья по Рождестве Христовом (пост Мар Зайи) и 1-го воскресенья по Богоявлению (пост дев) (*Maclean. 1894. P. 266*).

Великий пост продолжается в течение 7 недель перед Пасхой. Вспоминается пребывание Христа в пустыне. 1-е воскресенье называется вхождением в Великий пост. Ограничения в пище начинаются с понедельника. 1-я и 4-я седмицы Великого поста носят название «недель

тайн», потому что в это время, как и в первые 3 дня Страстной седмицы, в древности ежедневно совершалось причащение Преждеосвященными Дарами (*Mateos. Semaines de Mystères. 1959*). Земные поклоны, к-рые считаются признаком Великого поста, в совр. богослужебных книгах упоминаются только в пятницу 1-й седмицы (см.: *Mateos. Lelya-Şarğa. 1959. P. 172*). В период Великого поста перед ночной службой совершается краткая служба (*qānōnā*), к-рая, возможно, осталась от исчезнувшей из суточного круга полунощницы (*Mateos. Office de minuit. 1959*). Она состоит из Пс 118, 62, 63, 64 со стихами и священнической молитвой. Великопостные воскресные службы не отличаются от воскресных служб в течение года. Окончанием Великого поста считается либо пятница перед Входом Господним в Иерусалим, либо Великая среда.

На Вход Господень в Иерусалим, или в праздник Осанн (сир. *oṣṣā 'nē* означает как приветственные крики «осанна», так и пальмовые ветви), совершается обычная постовая воскресная служба с нек-рыми особенностями. Благословение пальмовых ветвей обычно происходит на литургии оглашенных после начальных антифонов.

На Страстной седмице отменяются полунощница (*qānōnā*) перед ночной службой и 3-й час, но 6-й час остается. Повечерие соединяется с ночной службой. Перед «песнями бдения» поются *madrāšā* и псалмы *sūuyākē*. В понедельник Страстной седмицы в составе ночной службы присутствует торжественный чин «в портике» (сир. *esūwā* от греч. *στόύ*). По структуре это повечерие, к-рому предшествует процессия с Крестом, Евангелием, освященными пальмовыми ветвями, со свечами и с кадилом. Этот чин иногда отождествляется с западно-сир. чином «10 дев» (притча о к-рых читается во вторник Страстной седмицы) либо считается перенесенной по неизвестной причине службой Лазаревой субботы (*Kollamparampil. 1997. P. 147–149*). В основе гимнографических текстов чина лежат творения прип. Ефрема Сирина. В этот же день (и во все последующие дни Страстной седмицы) после будничной утренней службы совершается процессия в баптистерий, восходящая к древней общехрист. традиции совершать таинство Крещения на Пасху.

В Великий четверг (*peṣhēh d-mā-ran*) на ночной службе поется визант. херувимская песнь «Вечери Твоя Тайныя» (от визант. оригинала отличается только ее окончание). Богослужение Великой пятницы является наиболее сложным по структуре. В четверг вечером совершается вечерня и полная литургия (с анафорой Нестория). Бдение Великой пятницы, как и рождественское, продолжается всю ночь. Ряд элементов указывает на существование в древности чина *умовения ног*. Вероятно, в В.-с. о. существовал и чин поклонения Кресту (*Rücker. 1948. P. 404*). Начиная со службы «песней бдения» и до праздника Пятидесятницы в храмах отменяются земные поклоны. Песнопения будничной утренней службы Великой пятницы указывают на окончание предкрещальной подготовки. 6-й час совершается в память о Распятии Господа. В состав службы Великой субботы входят процессия с Крестом и чин символического погребения Христа. Причащения в этот день не бывает. Пасхальное бдение включает чины Омовения престола, Крещения, Покаяния и литургию. Это бдение — самое короткое в литургическом году: оно состоит лишь из службы «песней бдения» и утренней службы. В воскресенье утром бывает 2-я пасхальная литургия. Перед ней совершается чин преподания друг другу мира с процессией, во время к-рой провозглашается Воскресение Христово: в алтаре поднимается с престола украшенный цветами и ароматами Крест и выносится для поклонения. После процессии диакон призывает «передать друг другу мир в любви Христовой», и все присутствующие в храме начинают поздравлять друг друга с Воскресением. 2 диакона поют гимн-диалог (*sōgītā*), содержащий 19 благословений. Чин заканчивается общим благословением.

Пасхальный период (*qyamtā* — Воскресение) продолжается 7 недель, до праздника Вознесения. В пятницу Светлой седмицы празднуется память персид. исповедников, пострадавших в период гонений при шахе Шапуре II (339/40–379). В этот день часто бывает больше причастников, чем в Великий четверг. Воскресенье после Пасхи называется Новым, с него начинается отсчет воскресений.





Алтарь восточно-сирийского храма
Владычицы Марии в Москве

Период апостолов (*šliḥē*) начинается с воскресенья Пятидесятницы (воскресенье вхождения в пост апостолов) и продолжается 7 недель. Его темы — Сошествие Св. Духа и распространение Благой вести. На Пятидесятницу, как и на Страстной седмице, повечерие соединяется с ночной службой. На литургии этого дня перед причащением совершается чин коленопреклонения, указывающий на окончание пасхального периода и начало поста. Чин был заимствован у сиро-яковитов при Католикосе Илие I (1028–1049) и совершался первоначально лишь в кафедральном соборе Багдада (Rücker. 1938. S. 193–211). Пятница после Пятидесятницы называется Пятницей золота. В этот день вспоминается первое чудо апостолов Петра и Иоанна — исцеление хромого (Деян 3. 1–10). Праздник апостолов Петра и Павла (29 июня), хотя и является главным для этого периода, заимствован из визант. традиции. Более древним является празднование в их честь после Богоявления.

Период Лета (*qayṭā*) начинается с воскресенья Нусардель (от персид. nusardel — Новый год; в восточно-сир. традиции это слово принято переводить как «праздник Бога»). В этот день вспоминаются все 12 апостолов и отцы I Вселенского Собора. Период продолжается 7 недель и носит покаянный характер, но не имеет определенной темы.

Период Или является подготовительным к празднику Креста (14 сент.). Если Пасха была поздняя, то праздник Креста может случиться раньше, чем начнется период Или. В таком случае 6-е и 7-е воскресенья Лета празднуются в один день. Период Или продолжается 7 недель. 1-е воскресенье называется вхождением в пост Или. В 4-е воскресенье вспоминается Обретение Креста. Неподвижный праздник Креста в любом случае должен праздноваться раньше этого воскресенья. В случае ранней Пасхи 6-е воскресенье Или переносится и вставляется между 3-м и 4-м. В последнюю пятницу периода Или празднуется память этого пророка, к-рый считается провозвестником Второго пришествия Христа. Собственно праздник Креста, с одной стороны, соединяет воспоминание об Обретении Креста св. имп. Еленой и явление небесного

знамения св. имп. Константину, а с другой — напоминает о том, что знамение Второго пришествия и начала Суда будет явление Креста на небе.

Период Моисея после праздника Креста является временем покаяния. В течение этого периода главенствует тема Креста. Хотя тексты служб рассчитаны на 7 недель, на практике этот период никогда не превышает 4 недель, что свидетельствует об ином делении года в древности. В IX в. (а возможно, и ранее) период Моисея считался началом литургического года.

Период Освящения Церкви (*qūdās'ēdtā*), или Обновления Церкви (*ḥūdāt'ēdtā*, что соответствует греч. ἐγκαίνια), или период Входа (*malalāṭā*), продолжается 4 недели между периодом Моисея и периодом Благовещения. Существует неск. гипотез, объясняющих его появление в составе восточно-сир. литургического года (см.: Black. 1954; Botte. 1957; Mateos. Lelya-Şapra. 1959. P. 290–291). В гимнографических текстах этого периода сочетаются образы небесного Храма и Церкви — Невесты Христовой.

Лит.: Софония (Сокольский), еп. Современный быт и литургия христиан инославных наковитов и несториан. СПб., 1876; Maclean A. J. East Syr. Daily Offices: Transl. from the Syr. L., 1894; Lectionarium. Mossul, 1900–1901; Hanssens I. M. Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus. R., 1930–1932. Vol. 2–3; Burkitt F. C. The Early Syr. Lectionary System. L., 1923; Connolly R. H. Sixth-Century Fragments of an East-Syrian Anaphora // Oriens Chr. 1925. Bd. 12–14. S. 99–128; Rücker A. Die feierliche Kniebeugungszeremonie an

Pfingsten in den orient. Riten // Heilige Überlieferung: Festgabe Ildefons Herwegen. Münster, 1938. S. 193–211; idem. Die Adoratio Crucis am Karfreitag in den orient. Riten // Miscellanea liturgica in honorem L. C. Mohlberg. R., 1948. Vol. 1. P. 379–406. (BEL; 22); Vries W., de. Timotheus II: Über die sieben Gründe der kirchl. Geheimnisse // OCP. 1942. Vol. 8. P. 40–94; idem. Die Erklärung aller göttlichen Geheimnisse des Nestorianers Johannan Bar Zo'bi // OCP. 1943. Vol. 9. P. 188–203; Moussess C. Les livres liturgiques de l'Église chaldéenne. Beirut, 1955; Black M. The Festival of Encoenia in the Ancient Church with Special Reference to Palestine and Syria // JEH. 1954. Vol. 5. P. 78–85; Raes A. Où se trouve la confirmation dans le rite syro-orientale? // L'Orient Syrien. 1956. Vol. 1. P. 239–254; Botte B. Les dimanches de la Dédicace dans les Eglises syriennes // Ibid. 1957. Vol. 2. P. 67–70; Mateos J. Lelya-Şapra: Essai d'interprétation des matines chaldéennes. R., 1959. (OCA; 156); idem. Un Office de minuit chez les Chaldéens? // OCP. 1959. Vol. 25. P. 101–113; idem. Les «Semaines de Mystères» du Carême Chaldéen // L'Orient Syrien. 1959. Vol. 4. P. 449–458; idem. L'Office paroissial du matin et du soir dans le rite chaldéen // LMD. 1960. Vol. 64. P. 63–89; Puidichery S. Ramša: An Analysis and Interpretation of the Chaldean Vespers. Bangalore, 1972; Khoreiche A. L'explication de tous les mystères divins de Yohannan bar Zo'bi selon le ms. Borg. syr. 90 // Euntes Docete. R., 1966. Vol. 19. P. 386–426; Jammo S. Gabriel Qatraya et son commentaire sur la liturgie chaldéenne // OCP. 1966. Vol. 32. P. 39–52; idem. La Structure de la Messe Chaldéenne du Début jusqu'à l'Anaphore: Étude Historique. R., 1979. (OCA; 207); idem. The Anaphora of the Addai and Mari: A Study of Structure and Hist. Background // OCP. 2002. Vol. 68. P. 5–35; Macomber W. The Oldest Known Text of the Anaphora of the Apostles Addai and Mari // OCP. 1966. Vol. 32. P. 335–371; idem. The Chaldean Lectionary System of the Cathedral Church of Kokhe // OCP. 1967. Vol. 33. P. 483–516; Winkler G. Das Offizium am Ende des 4. Jh. und das heutige chaldäische Offizium, ihre strukturellen Zusammenhänge // OS. 1970. Bd. 19. H. 4. S. 289–311; Vavnickunnel G. Homilies and Interpretations on the Holy Qurbana. Changanacheery, 1977; Brock S. The Syr. Baptismal Ordines with Special Reference to the Anointings // Studia Liturgica. 1977. Vol. 12. P. 177–183; idem. The Holy Spirit in the Syr. Baptismal Tradition / Ed. J. Vellian. Kottayam, 1979. (Syr. Churches Ser.; 9); idem. The Baptismal Anointings according to the Anonymous Expositio Officiorum // Tuvaik: Stud. in Honour of Rev. J. Vellian / Ed. G. Karukaparampil. Kottayam, 1995. P. 27–37. (Syr. Churches Ser.; 16); Vanderkam J. The Origin, Character and Early History of the 364-Day Calendar: A Reassessment of Jaubert's Hypotheses // CBQ. 1979. Vol. 41. P. 390–411; Alchoran F. Missel Chaldéen: l'ordre des mystères avec les trois anaphores selon le rite de la sainte église de l'Orient. P., 1982; Youisif P. The Divine Liturgy according to the Rite of the Assyro-Chaldean Church // The Eucharistic Liturgy in the Christian East / Ed. J. Madey. Paderborn, 1983. P. 173–237; idem. Classified Bibliogr. on the East Syr. Liturgy. R., 1990 [Bibliogr.]; idem. Anaphora of Mar Theodore, East Syrian: Further Evidences // EYΛOΦHMA: Stud. in honor of R. Taft. R., 1993. P. 571–591; A Syriac Lectionary from the Church of the Forty Martyrs in Mardin, Tur Abdin, Mesopotamia /



Ed. A. Vööbus. Louvain, 1986. (CSCO; 485); Isaac J. Taksa d-Hussaya: Le rite du Pardon dans l'Église Syriacque Orientale. R., 1989. (OCA; 233); *Vadakkal J.* The East Syriac Anaphora of Mar Theodore of Mopsuestia. Kottayam, 1989. (Orient. Inst. of Religious Stud.; 129); *Elavanal Th.* A Study of the Anaphora of the Apostles Mar Addai and Mari. Kottayam, 1989; *Bradshaw P.* Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West. N. Y., 1990; *Kannookadan P.* The East Syrian Lectionary: An Hist.-Liturgical Study: Diss. R., 1991; *Gelston A.* The Eucharistic Prayer of Addai and Mari. Oxf., 1992; *Naduthadam S.* L'anaphore de Mar Nestorius.: Diss. P., 1992; *Spinks B. D.* Prayers from the East. Wash., 1993; *Mannooramparampil Th.* The Explanation of All the Divine Mysteries of Yohannan bar Zo'bi. Kottayam, 1993; *Kollamparampil A. G.* Week of the Victorious Paschal Lamb: From Palm Sunday to Easter Sunday in the East Syrian Liturgy // *Hebdomadae Sanctae Celebratio: Conspectus Historicus Comparativus.* R., 1997. P. 135–163. (BELS; 93).

А. А. Ткаченко

ВОСТОЧНЫ [греч. ἀνατολικά; слав. восточны], наименование нек-рых стихир из воскресных последований *Октоиха* (в каждом гласе 4 стихир на «Господи, воззвах» на великой вечерне и 4 стихир на хвалитех на утрене, в обоих случаях это 2-е группы стихир). В. предворяются группами т. н. воскресных стихир (см. ст. *Воскресен*); и те и другие посвящены *Воскресению Иисуса Христа*. Наименование «В.» объясняется, по всей видимости, их сиро-палестинским происхождением (Сирия и Палестина входили в состав рим. провинции Восток); высказывались также предположения о связи этого наименования с одним из имен Христа — Восток (*Hannick*. P. 44). Хотя в гимнографических рукописях В. встречаются с кон. IX в. (*Ibid.* P. 45), в древнейших редакциях *Студийского устава* В. не указываются. В пользу понимания термина «В.» как указания на палестинское происхождение стихир говорит то обстоятельство, что они появляются в рукописях, отражающих не чистую к-польскую, а т. н. периферийную практику, где к к-польской основе прибавлены элементы палестинского или егип. происхождения. В таких рукописях (синайских, южно-италийских, древнейших слав.) В. образуют цикл, называемый иногда (напр., в ркп. Sin. Gr. 795, XIII в.) циклом «иных восьмидесяти стихир» (в совр. книгах количество В. равняется 64 — по 8 в воскресном последовании каждого гласа, но в древних рукописях свои В. имеются еще и на вечернях в недели вече-

ром) (*Ibid.* P. 46–47). Окончательно пение В. на воскресном всенощном бдении утвердилось с переходом на *Иерусалимский устав*, однако и по этому уставу при совпадении памятней почитаемых святых с воскресным днем В. могут частично или полностью опускаться.

В церковнослав. богослужебных книгах при переводе греч. термина ἀνατολικόν вместо слова **ВОСТОЧНЫ** нередко использовалось слово **АНАТЦАЛІЕВЪ**, что привело к путанице, т. к. словами **АНАТЦАЛІЕВЪ**, **АНАТЦАЛІЕВЫ** обозначаются не только В., но и песнопения, написанные гимнографами с именем Анатолий (греч. Ἀνατολίου (Анатолия); это имя носили следующие песнописцы: патриарх К-польский (458 г.), студийский гимнограф (2-я пол. VIII в.), архиеп. Фессалоникийский (кон. IX в.)).

Лит.: *Hannick C.* Le texte de l'Oktoechos // *Dimanche: Office selon les huit tons.* Chevetogne, 1968. P. 37–60. (La prière des Églises de rite byzantin; 3); *Szövérfy.* Hymnography. P. 106, 233, 275–278, 308.

ВОСТОЧНЫЕ КАТОЛИЧЕСКИЕ ЦЕРКВИ, общее наименование Церквей, пребывающих в вероучительном и иерархическом единстве с Римско-католической Церковью, но употребляющих вост. обряды (см. *Униатство*), восходящие к 5 основным историческим типам — *александрийскому* (см. *Александрийское богослужение*), *антиохийскому* (см. *Антиохийское богослужение*, *западно-сирийский обряд*), *армянскому обряду*, *халдейскому* (см. ст. *Восточно-сирийский обряд*) и *к-польскому* (см. ст. *Византийский обряд*) обрядам. Все В. к. Ц. обладают статусом автономии (лат. *sui iuris*), руководствуются собственными уставами и сохраняют особые литургические, духовные и дисциплинарные обычаи, отличающие каждую из них.

В наст. время официально насчитывается 22 В. к. Ц. разных обрядовых традиций (An. Pont., 2004. P. 1059–1062). К александрийскому обряду принадлежат *Коптская католическая Церковь* и *Эфиопская католическая Церковь*; к антиохийскому — *Сиро-Маланкарская католическая Церковь*, *Маронитская католическая Церковь* и *Сирийская католическая Церковь*; к армянскому — *Армянская католическая Церковь*; к халдейскому (восточно-сирийскому) — *Халдейская католическая Церковь*, *Сиро-Малабарская*

католическая Церковь; к к-польскому (визант.) — *Албанская греко-католическая Церковь*, *Белорусская греко-католическая Церковь*, *Болгарская греко-католическая Церковь*, *Венгерская греко-католическая Церковь*, *Греко-католическая Церковь Крижевецкой епархии*, *Греческая католическая Церковь*, *Итало-Албанская католическая Церковь*, *Македонская греко-католическая Церковь*, *Мелькитская католическая Церковь*, *Румынская греко-католическая Церковь*, *Русская католическая Церковь*, *Русинская греко-католическая Церковь*, *Словацкая греко-католическая Церковь*, *Украинская греко-католическая Церковь*.

Происхождение В. к. Ц., большинство из к-рых являются католич. аналогами ряда Поместных Православных Церквей, Древних Восточных (дохалкидонских) Церквей и Ассирийской *Церкви Востока*, напрямую связано с униональной политикой Римско-католической Церкви. Уже после разрыва между К-польским Патриархом и папой Римским (1054) греч. храмы на территории Италии, где сохранялось визант. богослужение, утратили каноническую связь с К-польским Патриархатом и были введены в церковную юрисдикцию Рима. С началом крестовых походов и созданием крестоносцами *Антиохийского княжества* (1098) и *Иерусалимского королевства* (1099) были образованы лат. патриархаты, деятельность к-рых была направлена на обращение в католицизм правосл. верующих. Захват крестоносцами К-поля в 1204 г. и учреждение в том же году лат. К-польского патриархата ознаменовали окончательный разрыв между Православием и Римско-католической Церковью. Одновременно с этим в католицизме развивается и формулируется учение о примате Римского епископа и его власти над всем христ. миром, что выразилось в провозглашении *Латеранским IV Собором* (1215) главенства Римского престола над всеми вост. патриархатами. Однако создание параллельной католич. иерархии на Востоке не способствовало обращению большинства правосл. христиан в католицизм. С сер. XIII в. Рим предпринял ряд безуспешных попыток заключить с правосл. Патриархами унию, предполагавшую сохранение их авто-





ская греко-католическая Церковь. В 1818 г. в Ру-

Папа Римский Иоанн Павел II совершает Божественную литургию по визант. обряду в сослужении духовенства Венгерской греко-католической Церкви. Марианоч (Венгрия). 18 авг. 1991 г.

номности и употребление вост. обрядов при условии подчинения Римскому папе и принятия лат. Символа веры (с прибавлением *Filioque*). Формальное принятие епископатам Греко-Православной Церкви унии на *Лионском II* (1274) и *Ферраро-Флорентийском* (1438–1445) *Соборах* не привело к упразднению лат. патриархатов и лат. иерархии на Востоке и к прекращению католич. прозелитизма в целом. Выработанные на Ферраро-Флорентийском Соборе условия и форма присоединения христиан к католич. Церкви после *Тридентского Собора* (1545–1563) были переосмыслены в пользу признания истинности только римско-католич. вероисповедания и легли в основу рим. униатизма, следствием к-рого стало образование большинства В. к. Ц.

Наибольшее количество В. к. Ц. (13 из 22) исторически связано с Поместными Православными Церквями. Заключенная в 1596 г. *Брестская уния*, ставшая основой для образования совр. Украинской и Белорусской греко-католических Церквей, явилась образцом для *Ужгородско-Мукачевской унии* (1646) и *Мармарошских уний* (1687–1720) в Закарпатье, положивших начало Русинской греко-католической Церкви. В 1698 г. в результате унии, принятой правосл. духовенством Трансильвании в Дьюлафехерваре (см. ст. *Алба-Юльское национальное церковное собрание 1948 г.*), возникла Румынская греко-католическая Церковь. В 1777 г. для окормления перешедших в католицизм правосл. сербов и русинов папой *Пием VI* была создана греко-католич. епархия Крижевци (совр. Хорватия), ныне являющаяся отдельной В. к. Ц., в юрисдикцию к-рой входят греко-католики, проживающие на территории бывш. Югославии, за исключением Македонии, где в янв. 2001 г. была образована Македон-

синской греко-католической Церкви папа *Пий VII* учредил Прешовскую епархию, из к-рой впол. развилась Словацкая греко-католическая Церковь. В связи с начавшимся национальным движением венг. униатов в 1873 г. был основан греко-католич. викариат в Хайдудороге, преобразованный в 1912 г. папой *Пием X* в самостоятельную епархию Венгерской греко-католической Церкви.

В Российской империи после издания в 1905 г. указа «*Об укреплении начал веротерпимости*» для пребывавшего на нелегальном положении небольшого числа рус. католиков визант. обряда появилась возможность легализации. В 1908 г. по предложению Львовского греко-католич. митр. *Андрея Шенцицкого* папа *Пий X* одобрил создание миссии греко-слав. обряда в Российской империи. С 1909 г. в С.-Петербурге открыто действовал первый приход Русской католической Церкви, канонически утвержденной Римом после организации экзархата рус. католиков визант. обряда в 1917 г.

Среди правосл. христиан Востока прозелитическая деятельность католич. миссионеров активизировалась с нач. XVII в. В 1724 г. это привело к униатскому расколу в правосл. Антиохийском Патриархате (см. в ст. *Антиохийская Православная Церковь*) и к образованию Мелькитской католической Церкви. С ослаблением Османской империи в XIX в. и получением независимости Грецией (1830) Римско-католическая Церковь восстановила на греч. территориях лат. иерархию и возобновила проповедь католицизма среди правосл. греков. В Стамбуле и Афинах появились небольшие общины греч. католиков визант. обряда, для к-рых в 1911 г. папа Римский *Пий X* учредил ординариат, преобразованный в 1923 г. в апостольский экзархат Греческой католической Церкви. В обстановке борьбы правосл. Церкви в Болгарии

за автокефалию (см. ст. *Болгарская Православная Церковь*) усилилась униатская пропаганда, способствовавшая организации в этой стране группы сторонников унии с Римом (см. ст. *Болгария* // ПЭ. Т. 5. С. 586–587). По просьбе этой группы в апр. 1861 г. папа *Пий IX* создал апостольское викариатство для болгар-католиков визант. обряда, т. о. основав Болгарскую греко-католическую Церковь. В нач. XX в. на территории Юж. Албании появилась небольшая община униатов-албанцев, для к-рой в нояб. 1939 г. Ватиканом был назначен апостольский администратор, возглавивший Албанскую греко-католическую Церковь.

Итало-Албанская католическая Церковь, единственная из употребляющих визант. обряд В. к. Ц., возникшая без непосредственного заключения унии, ведет свою историю от мон-ря *Гроттафerratа* (1004) и греч. церквей в Калабрии (Юж. Италия), где совершалось визант. богослужение. В кон. XV в. бежавшими



Патриарх Мелькитской католической Церкви Григорий III Лахам. Фотография. 2001 г.

от тур. порабощения греками и албанцами близ Палермо на о-ве Сицилия была образована колония Пьяна-деи-Гречи (итал. равнина греков) или Пьяна-дельи-Альбанези (итал. равнина албанцев). Правосл. население колонии постепенно переходило в католичество и ассимилировалось с местным населением, продолжая сохранять визант. обряд; с 1595 г. их общины окормлялись через особых епископов-викариев, подчинявшихся лат. епископам. В XX в. для этих общин были образованы



самостоятельные епархии, составившие отдельную В. к. Ц.

Пять В. к. Ц. происходят от древних Восточных (дохалкидонских) Церквей, среди последователей к-рых также проводилась пропаганда католич. униатизма. В 1182 г. при поддержке крестоносцев в общение с лат. Антиохийским патриархом вступили общины *маронитов* (сир. монофелитов), добровольно заключившие унию с Римом с принятием католич. вероучения, но с сохранением своего обряда и составившие Маронитскую католическую Церковь. В 1198 г. из-за политических причин, связанных со стремлением правителей Киликийской Армении получить царский (королевский) титул, между иерархами Армянской Церкви и Римом была подписана уния (см. ст. *Армянская Апостольская Церковь*), однако большинство армян отказались признать воссоединение с католич. Церковью. Принятый на Ферраро-Флорентийском Соборе декрет об унии с Армянской Церковью «*Exsultate Deo*» (22 нояб. 1439) носил декларативный характер и не имел к.-л. последствий, но послужил догматической основой для образования в XVIII в. Армянской католической Церкви, возникшей как результат миссионерской деятельности *доминиканцев* и *иезуитов* на Ближ. Востоке.

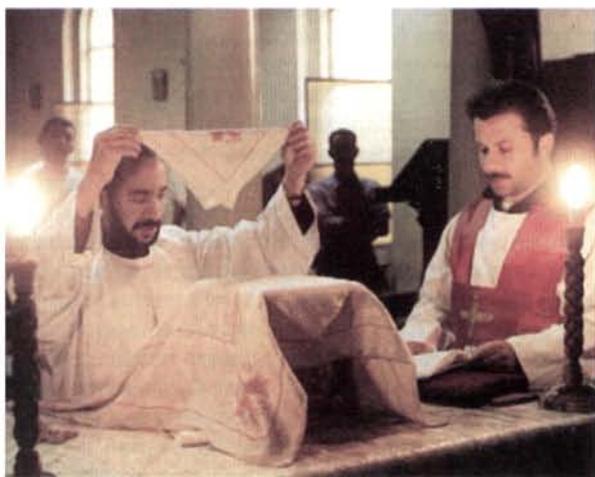
Со времени 5-го крестового похода (1217–1221) в Египте существовали лат. еп.-ства и осуществлялась католич. пропаганда среди христиан-монофизитов *Коптской Церкви*. 4 февр. 1442 г. на Ферраро-Флорентийском Соборе был принят декрет «*Cantate Domino*», провозгласивший унию Коптской и Римско-католической Церквей, но реального воссоединения не произошло из-за

негативного отношения к унии со стороны большинства христиан-коптов. Усиление деятельности *францисканцев*, *капуцинов* и *иезуитов* в Египте и Палестине в XVII–XVIII вв. позволило Риму учредить апостольский викариат для коптско-католиков Египта (1741), преобразованный 15 авг. 1824 г. в Александрийский патриархат Коптской католической Церкви (возобновлен 26 нояб. 1895).

В кон. XIII в. первые католич. проповедники начали проводить миссию среди христиан-монофизитов *Эфиопской Церкви*. В 30-х гг. XVI в. эфиоп. правители обратились за помощью в борьбе с османским нашествием к королю Португалии. В Эфиопию вместе с португ. войсками прибыли представители ордена иезуитов, обратившие в католичество часть эфиоп. аристократии. В 1622 г. стараниями иезуита П. *Паэса* эфиоп. царь *Сисиний* принял католицизм, объявив его гос. религией Эфиопского царства. Несмотря на заключенную унию между Эфиопской Церковью и Римом, эфиоп. христиане воспринимались как язычники и зачастую перекрещивались. Проводившаяся португ. миссионерами насильственная латинизация эфиоп. богослужения и церковных обычаев привела к гражданской войне, в ходе к-рой Сисиний был убит (1632). Его преемник *Факунд* отменил унию и изгнал иезуитов из Эфиопии. Работа католич. миссии в стране была продолжена в XIX в. *лазаристами* и *капуцинами*. В 1847 г. по инициативе последних было создано апостольское викариатство Абиссинии. После оккупации в 1882–1890 гг. Сев. Эфиопии Италией началась активная деятельность капучинов, способствовавшая обращению части эфиоп. духовенства в католичество. В июле 1930 г. в Риме был рукоположен пер-

Связанные с проповедью доминиканцев и францисканцев на Ближ. Востоке отдельные случаи обращения в католичество верующих Сирийской *Яковитской Церкви* известны с XIII в., но они не приводили к установлению унии между сир. монофизитами и Римом, а принятый на Ферраро-Флорентийском Соборе декрет об унии с яковитами «*Multa et Amirabilia*» (30 нояб. 1444) не получил поддержки в самой Яковитской Церкви. С 1626 г. католич. миссионеры действовали в г. Халебе (Сирия), в 1656 г. для обращенных в католичество яковитов в этом городе был поставлен первый епископ-сириец. В 1782 г. в результате раскола внутри Яковитской Церкви часть ее иерархов приняла унию и через год образовала Сирийскую католическую Церковь.

Три В. к. Ц. ведут свое происхождение от Ассирийской Церкви Востока. С нач. XIII в. католич. путешественники-миссионеры проповедовали в Азии, на Ближ. и Дальн. Востоке, в т. ч. среди верующих Церкви Востока, но христиане-ассирийцы зачастую оказывали противодействие католич. миссионерам, и число принявших католицизм несториан оставалось незначительным. Первая уния Римско-католической Церкви с «ассиро-халдеями» была заключена на Ферраро-Флорентийском Соборе, принявшем декрет «*Benedictus sit Deus*» (7 авг. 1445) о присоединении к католицизму кипрской несторианской общины. В 1552 г. неск. ассир. епископов, несогласных с утвердившимся с сер. XV в. в Церкви Востока обычаем наследования патриаршего престола (католикосата) от дяди к племяннику, избрали католикосом пресв. Иоанна (Юханнана) Сулаку, к-рый при поддержке францисканцев обратился в Рим с просьбой утвердить свое избрание. В апр. 1553 г. папа Римский *Юлий III* рукоположил Иоанна Сулаку во епископа и провозгласил его патриархом Вавилона и вост. сирийцев. В 1672 г. последователи Сулаки отреклись от унии с Римом, но в том же году преемство католич. епископов-ассирийцев было продолжено несторианским митрополитом *Амиды* (совр. Диярбакыр, юго-вост. Турция) Иосифом (Юсуфом), к-рый принял католицизм под влиянием проповеди капучинов и в 1681 г. получил от папы Римского *Иннокен-*



Богослужение в храме Коптской католической Церкви в Каире. Фотография. 1998 г.

вый католич. епископ-эфиоп, в 1961 г. для образовавшейся Эфиопской католической Церкви учреждена митрополия в Аддис-Абебе.





В связи с провозглашенной II Ватиканским Собором политикой экуме-

Духовенство
Сиро-Малабарской
католической Церкви.
Фотография. 1997 г.

тия XI титул патриарха. В июле 1830 г. папа Пий VIII объединил различные ветви униатов-ассирийцев в единую Халдейскую католическую Церковь.

С прибытием в Индию в кон. XV в. португ. колонистов началась миссионерская работа иезуитов среди христиан *Малабарской Церкви*, находившейся в общении с Ассирийской Церковью Востока. В сер. XVI в. португальцы запретили ассир. епископам приезжать в Малабар, и после смерти еп. Абрахама († 1597) в Малабарской Церкви прекратилось апостольское преемство. В связи с этим в 1599 г. на *Диамперском Соборе* была принята уния с Римом. Установление в Малабарской Церкви католич. иерархии привело к насильственной латинизации ее обрядовых традиций, и в 1653 г. большинство инд. христиан решили отказаться от унии. К 1662 г. небольшая часть малабарских христиан была возвращена в католицизм прибывшей по поручению папы Римского *Александра VII* миссией *кармелитов*. В 1896 г. с учреждением 3 апостольских викариатов была образована собственная иерархия Сиро-Малабарской католической Церкви. Др. значительная часть отказавшихся в 1653 г. от унии с Римом малабарских христиан обратилась с просьбой о восстановлении иерархии к яковитскому патриарху Антиохии и образовала *Маланкарскую Церковь*. В 1926 г. из-за раскола внутри Маланкарской Церкви неск. ее епископов приняли решение о возобновлении унии и перешли в католицизм (1930), положив начало Сиро-Маланкарской католической Церкви.

Начавшееся со времени *Ватиканского II Собора* изменение традиц. католич. взгляда на В. к. Ц. как на единую Восточную католич. Церковь и осознание их множественности и разнообразия стали важными моментами для совр. истории В. к. Ц.

низма в отношении др. христ. Церквей предпологался отказ от католич. униатизма, и, т. о., изменение статуса В. к. Ц. Однако принятый на Соборе декрет «*Orientalium Ecclesiarum*» провозгласил необходимость сохранения духовного наследия В. к. Ц. и выразил пожелание Римско-католической Церкви о дальнейшем процветании и развитии каждой из них, гарантировав поддержку Римского престола в деле открытия новых приходов и учреждения по мере необходимости новых вост. католич. иерархий. Декрет подчеркнул значимость В. к. Ц. в экуменическом диалоге, отметив, что на них «лежит особый долг поощрять единство всех христиан, особенно восточных» (ОЕ. 24), являясь своеобразным мостом для не находящихся «в общении с Римом» Восточных Церквей.

В наст. время В. к. Ц. занимают важное место в структуре совр. Римско-католической Церкви и окормляют значительное число проживающих во мн. странах мира католиков разных вост. обрядов (ок. 16 млн; Ап. Pont., 2004). Все В. к. Ц. напрямую подчиняются папе Римскому, к-рый управляет ими при помощи Конгрегации по делам Восточных Церквей.

В. В. Тюшагин

Конгрегация по делам Восточных Церквей [лат. *Congregatio pro Ecclesiis Orientalibus*], одна из 9 конгрегаций *Римской курии*, ведающая вопросами, непосредственно относящимися к В. к. Ц. Конгрегация исполняет для католиков вост. обрядов те функции, к-рые для католиков лат. обряда распределены между Конгрегациями по делам епископов, духовенства, институтов посвященной жизни, богослужения и таинств и католич. образования.

Первоначально для руководства католич. миссиями среди правосл. и др. христиан вост. обрядов в 1573 г. папой *Григорием XIII* была основана Конгрегация по делам греков (*S. Congregatio de rebus graecorum*). В 1599 г.

папа *Климент VIII* преобразовал ее в Конгрегацию по делам веры и католической религии (*S. Congregatio super negotiis fidei et religionis catholicae*) и поручил ей организацию миссии среди христиан-некатоликов и последователей др. вероисповеданий. В 1622 г. на ее основе папа *Григорий XV* создал Конгрегацию пропаганды веры (*S. Congregatio de Propaganda Fide*), где были организованы комиссия по изданию вост. литургических книг (с 1719 — отдельная Конгрегация по проверке книг Восточных Церквей) и комиссия по вопросам католиков вост. обрядов. По причине увеличения числа В. к. Ц. и роста униатских общин папа Пий IX издал *бreve* «*Romani Pontifices*» (6 янв. 1862), учреждавшее внутри Конгрегации пропаганды веры особый отдел — Конгрегацию пропаганды веры по делам вост. обряда (*S. Congregatio de Propaganda Fide pro Negotiis Ritus Orientalis*). Помимо В. к. Ц., каждая из к-рых была представлена специально назначенным кардиналом, в компетенцию этой конгрегации были включены действующие на Востоке католич. общины лат. обряда. В состав конгрегации в виде комиссии вошла Конгрегация по проверке книг В. к. Ц., контролировавшая переводы Свящ. Писания, богословских и литургических книг на вост. языки. К кон. XIX в. комиссия завершила проверку книг на греч. языке, по образцу к-рых в посл. проверялись книги на др. языках.

1 мая 1917 г. папа *Бенедикт XV* *motu proprio* «*Dei providentis*» учредил независимую Конгрегацию по делам Восточной Церкви (*S. Congregatio pro Ecclesia Orientali*), начавшую деятельность с 1 дек. того же года. В структуре Римской курии Конгрегация Восточной Церкви получила высший статус и наряду с верховной Конгрегацией «*Sanctum Officium*» и консисториальной конгрегацией руководство ею осуществлялось непосредственно Римским папой через секретаря из числа куриальных кардиналов. В 1928 г. при конгрегации начала работу комиссия по рассмотрению вопросов церковного брака в В. к. Ц., в 1930 г. открыт литургический отдел (с дек. 1931 — специальная литургическая комиссия), с 1924 г. действовала комиссия по рус. делам, на ее основе в 1930 г. была создана отдельная папская комиссия «*Pro Russia*», до 1934 г.



куруровавшая рус. католиков визант. обряда (затем рассмотрение их дел было вновь передано Конгрегации по делам Восточной Церкви).

25 марта 1938 г. папа Пий XI *motu proprio* «*Sancta Dei Ecclesia*» расширил полномочия конгрегации, передав в ее компетенцию деятельность Римско-католической Церкви на территории Египта и Синайского п-ова, Эфиопии, Греции, Кипра, Болгарии, Юж. Албании, Турции, Палестины, Сирии, Иордании, Ливана, Ирана и Ирака, за исключением дел, рассматриваемых верховной Конгрегацией «*Sanctum Officium*» и *апостольской пенитенциарией*, а также вопросов, касающихся Конгрегаций таинств, обрядов, семинарий и ун-тов и чрезвычайных церковных дел.

15 авг. 1967 г. папа Павел VI конституцией «*Regimini Ecclesiae Universae*» присвоил конгрегации ее совр. наименование, полнее отражающее ее связь со множеством В. к. Ц. Одновременно в результате куриальной реформы папа Римский перестал быть префектом к.-л. куриальных конгрегаций, и с 1967 г. Конгрегацию по делам Восточных Церквей возглавляют кардинал-префект и его секретарь.

Согласно принятой 28 июня 1988 г. папой Иоанном Павлом II конституции «*Pastor Bonus*», в компетенцию Конгрегации по делам Восточных Церквей входят вопросы, связанные с иерархической структурой и организацией В. к. Ц., статусом, правами и обязанностями католиков лат. и вост. обрядов, проживающих на входящих в юрисдикцию конгрегации территориях. В то же время в ее компетенцию не входят дела, относящиеся к сфере Конгрегаций вероучения и канонизации святых и трибуналов Римско-католической Церкви (*Pastor Bonus*. 58). Конгрегация по делам Восточных Церквей не уполномочена также решать вопросы об аннулировании браков и освобождении духовенства от обетов. Конгрегация через визитаторов или посредством собственной иерархии В. к. Ц. контролирует общины католиков вост. обрядов, находящиеся на территориях, подчиненных лат. епископату (*Pastor Bonus*. 59).

В число членов Конгрегации по делам Восточных Церквей входят префект, секретарь, вост. католич. патриархи и верховные архиеписко-

пы, лат. патриарх Иерусалима, председатель папского совета по содействию христ. единству и назначаемые папой кардиналы и епископы как лат., так и вост. обрядов. Конгрегация курирует деятельность *Восточного папского института*, канцлером к-рого является ее префект. В составе конгрегации действуют 3 комиссии (литургическая, по изучению вост. христианства и по подготовке клира и монашествующих). В вопросах взаимоотношений с не-католич. Церквями конгрегация сотрудничает с папским советом по содействию христ. единству, а в делах миссий среди народов Востока — с папским советом по межрелиг. диалогу. Экономическая деятельность конгрегации осуществляется при поддержке 3 благотворительных центров: Объединение благотворителей Восточной Церкви (итал. *Riunione Opere Aiuto Chiese Orientali*), Ближневосточная католич. благотворительная ассоциация (англ. *Catholic Near East Welfare Association*) и папская Палестинская миссия. Конгрегация издает ж. «*Servizio Informazioni Chiese Orientali*» (Информационный орган Восточных Церквей), в к-ром публикуются офиц. документы Ватикана, исследования по теологии, литургике и истории В. к. Ц.

А. Г. Крысов

Каноническое право В. к. Ц. Следуя рекомендациям *Ватиканского I Собора* процесс кодификации канонического права Римско-католической Церкви был завершен в 1917 г. принятием Кодекса канонического права (*Codex Iuris Canonici*). Однако среди канонов, обязательных для всех католиков, в нем не были особо выделены правила для католиков вост. обрядов, что вызвало разные трактовки кодекса при его применении в отношении верующих В. к. Ц. Ввиду возникавших сложностей 5 янв. 1929 г. Конгрегация по делам Восточной Церкви направила патриархам и епископам В. к. Ц. циркулярное письмо с просьбой представить пожелания и предложения по составлению особого Кодекса канонического права для В. к. Ц. 23 нояб. 1929 г. папа Пий XI создал независимую от Конгрегации по делам Восточной Церкви кардинальскую (с 17 июля 1935 — папскую) комиссию по составлению Кодекса вост. канонического права, к-рую возглавил кард. П. *Gasparri*, ранее руково-

дивший составлением «*Codex Iuris Canonici*». В 1930 г. были организованы 2 комиссии, в их состав вошли представители всех В. к. Ц., теологи и специалисты в области лат. канонического права. Работа комиссий включала каталогизацию, объединение и издание правовых источников (*Апостольские правила*, правила 7 Вселенских и нек-рых Поместных Соборов православ. Церкви, канонические установления вост. отцов Церкви, каноны древних Восточных (дохалкидонских) Церквей, постановления зап. Соборов и папские декреты по вост. обрядам и др.), и непосредственную кодификацию канонов для Кодекса вост. канонического права по образцу «*Codex Iuris Canonici*». Общее составление кодекса, включившего 2666 канонов, было завершено к нач. 1948 г., но в отличие от «*Codex Iuris Canonici*» он не был установлен сразу как единый документ. С 1949 по 1957 г. папа Пий XII четырьмя *motu proprio* утвердил отдельные части кодекса (1590 из 2666 канонов). Подготовка и проведение II Ватиканского Собора остановили процесс утверждения оставшихся частей кодекса и работу канонических комиссий. Вслед инициированной Собором общей реформы канонического права Римско-католической Церкви и по причине принятия новых конституций и декретов (в т. ч. декрета о В. к. Ц. «*Orientalium Ecclesiarum*»), вносивших изменения в уже установленные каноны, возникла необходимость в составлении нового кодекса; работу над ним продолжила созданная 10 июня 1972 г. папская комиссия по пересмотру Кодекса вост. канонического права.

18 окт. 1990 г. конституцией «*Sacri canonones*» папа Иоанн Павел II обнародовал новый Кодекс канонов Восточных Церквей (*Codex canonum Ecclesiarum Orientalium*), к-рый наряду с «*Codex Iuris Canonici*» является основным правовым документом Римско-католической Церкви, но касается только В. к. Ц. (ССЕО. 1). Ввиду обозначения автономной природы В. к. Ц., понимаемых как Церкви «своего права» («*sui iuris*»; ССЕО. 2, 27), кодекс содержит только те нормы, к-рые являются общими для всех В. к. Ц., что дает им возможность учитывать свои обрядово-канонические особенности (партикулярное право). Схема построения кодекса схожа со структурой «Со-



dex Iuris Canonici», нек-рые положения и каноны «Codex Iuris Canonici» (особенно относящиеся к общим каноническим и юридическим нормам) в Кодексе канонов Восточных Церквей воспроизводятся дословно. Кодекс состоит из 1546 канонов, объединенных в 30 разделов (titulus) и размещенных в порядке важности излагаемого в них материала. После вступительных канонов, относящихся к использованию кодекса и его соотношению с партикулярным правом В. к. Ц., следует описание прав и обязанностей верующих В. к. Ц. (ССЕО. 1), понятие Церквей «sui iuris» и используемых в них обрядов (ССЕО. 2). Одновременно с признанием автономии каждой В. к. Ц. 3-й раздел кодекса утверждает над ними «верховную, полную, непосредственную и всеобщую власть» Римского папы (ССЕО. 3, 43–45) и власть возглавляемой им Коллегии епископов Римско-католической Церкви, к-рая осуществляется только «в торжественном порядке на Вселенском Соборе» (ССЕО. 3, 49–54). 4–6-й разделы кодекса посвящены 3 основным церковным структурам в В. к. Ц. — патриархатам (ССЕО. 4), верховным архиепископам (ССЕО. 5) и митрополиям (ССЕО. 6) — с указанием возможности существования и иных форм церковного устройства для В. к. Ц., не имеющих ни одной из этих структур (ССЕО. 6, 174–176). Кодекс допускает объединение нерар-

(ССЕО. 11), монашествующих и членов институтов посвященной жизни (ССЕО. 12), объединений верующих (ССЕО. 13), церковного учительства, образования и катехизации (ССЕО. 15), богослужения и таинств (ССЕО. 16). Особо в кодексе оговариваются аспекты миссионерской деятельности В. к. Ц. (ССЕО. 14), их участия в экуменическом диалоге (ССЕО. 18) и правила присоединения к В. к. Ц. вост. христиан-некатоликов (исповедание ими католич. веры — ССЕО. 17, 897). Разделы кодекса 19–23 содержат каноны о физических и юридических лицах и актах, церковных должностях, об управлении, обжаловании адм. решений, о церковном имуществе («временных благах» Церкви). Судопроизводство и судебные санкции представлены в разделах 24–29 кодекса. Последний раздел посвящен юридическому понятию давности действия различных постановлений (прескрипции) и общим правилам летосчисления.

А. Г. Крысов, В. В. Тюшагин

Структура В. к. Ц. Кодекс канонов Восточных Церквей определяет 3 основные церковные структуры, имеющиеся в В. к. Ц., — патриархат, верховное архиепископство и митрополия. Патриархат является высшей церковной структурой. Патриарх лично или совместно с постоянным синодом обладает исполнительной (административной) и судебной властью над всеми епископами и верующими своей Церкви (ССЕО. 4, 56). Полная законодательная и судебная власть в пределах

Церкви. Синод епископов самостоятельно проводит выборы патриарха и совершает его интронизацию в соответствии с литургическими обычаями своей Церкви и затем особым посланием сообщает папе Римскому об избрании и интронизации нового патриарха. Новоизбранный патриарх обязан получить от папы Римского согласие на принятие в церковное общение (ССЕО. 4, 76), означающее одобрение папским престолом избранной кандидатуры. Патриархи В. к. Ц. равны между собой в достоинстве, но первенство чести принадлежит патриархам древних престолов. Статус патриархов имеют 6 В. к. Ц.: Коптская (Коптский Александрийский патриархат), Мелькитская (Греко-мелькитский патриархат Антиохии и всего Востока, Александрии и Иерусалима), Сирийская (Сирийский Антиохийский патриархат), Маронитская (Маронитский Антиохийский патриархат), Халдейская (Вавилонский патриархат), Армянская (Киликийский патриархат).

Структура верховного архиепископства схожа со структурой патриархата, за исключением процедуры избрания верховного архиепископа, кандидатура к-рого должна быть утверждена папой Римским сразу после его избрания синодом епископов верховного архиепископства. В случае отклонения папским престолом избранной кандидатуры синод епископов верховного архиепископства обязан провести новые выборы (ССЕО. 5, 153). Статусом верховных архиепископств обладают Украинская (Верховное архиепископство Львовское) и Малабарская (Верховное архиепископство Эрнакулам-Ангамали) В. к. Ц.

Митрополия возглавляется митрополитом, назначенным папой Римским из числа кандидатов, избранных Советом (consilium) иерархов митрополичьих В. к. Ц. (ССЕО. 6, 155; 168). После назначения митрополит обязан испросить у папы Римского *паллий*, являющийся знаком высшей епископской власти и символом канонического общения с Римом возглавляемой им Церкви. Законодательная власть в таких В. к. Ц. принадлежит Совету иерархов. Принятые Советом законы должны быть представлены папскому престолу и могут быть обнародованы только после их одобрения папой Римским. Совет иерархов имеет право представлять в Рим список



Епископское рукоположение в Русинской греко-католической Церкви. Питтсбург (США). Фотография. Февр. 1995 г.

хоров разных В. к. Ц. в ассамблею или синод (convent), созываемый по мере необходимости папским престолом (ССЕО. 9).

В различных разделах кодекса представлены каноны, касающиеся епископов, епархиальных органов, приходов и их настоятелей (ССЕО. 7), экзархов и экзархатов (ССЕО. 8), клириков (ССЕО. 10), мирян

патриархатов В. к. Ц. принадлежит созываемому и возглавляемому патриархом синоду епископов отдельной Церкви, к-рый отсылает принятые законы и решения на рассмотрение папы Римского (ССЕО. 4, 111). Вынесенные синодом епископов решения требуют одобрения папского престола только в случае их противоречия Кодексу канонов Восточных Церквей, если при этом они понимаются как правовая норма отдельной Восточной католич.

кандидатов для назначения на епископские кафедры. Среди В. к. Ц. статусом автономных митрополий наделены Эфиопская (митрополия Аддис-Абебы), Румынская (митрополия Фэгэрашская и Алба-Юльская), Русинская (митрополия Питтсбургская), Сиро-Маланкарская (митрополия Тривандрама).

Кодекс канонического права В. к. Ц. допускает возможность организации нек-рых из них в виде таких канонических структур, как автономные епархии, экзархаты, апостольские администрации и др. В этих случаях В. к. Ц. находятся в непосредственном подчинении папскому престолу через Конгрегацию по делам Восточных Церквей и управляются назначенным из Рима иерархом, к-рый может быть обычным правящим епископом (ординарием), но может и не иметь епископского сана, являясь т. н. визитатором (как правило, в сане пресвитера). При этом в рамках одной В. к. Ц. могут действовать неск. независимых друг от друга канонических структур. Напр., Русинскую греко-католическую Церковь образуют 2 церковные структуры — митрополия Питтсбурга, окормляющая греко-католиков визант. обряда в США, и Мукачевская греко-католическая епархия (Украина). Итало-Албанская католическая Церковь состоит из 2 епархий — Лунгрской (Калабрия, Юж. Италия) и Пьяна-дельи-Альбанези (Сицилия) и территориального аббатства Гроттаферрата. В Словацкую греко-католическую Церковь входят экзархат для католиков визант. обряда в Кошице и 2 епархии — Прешовская (Словакия) и епархия святых Кирилла и Мефодия в Торонто (Канада). Венгерская греко-католическая Церковь представлена епархией Хайдудорог и экзархатом для венг. католиков визант. обряда в Мишкольце. Каждая из этих структур обладает автономией и подчиняется напрямую папе Римскому.

Статус апостольского экзархата имеют Болгарская греко-католическая Церковь (Софийский экзархат), Греко-католическая Церковь Крижевецкой епархии (экзархат для католиков визант. обряда Сербии и Черногории) и Македонская греко-католическая Церковь. Из 2 апостольских экзархатов состоят Греческая католическая Церковь (Афинский экзархат для греч. католиков



*Богослужение
в греко-католич. кафедральном
соборе Св. Троицы в Афинах.
Фотография. 2002 г.*

визант. обряда и Стамбульский экзархат для католиков визант. обряда в Турции) и Русская католическая Церковь (экзархат для рус. католиков визант. обряда и Харбинский экзархат для рус. католиков визант. обряда и для всех католиков вост. обряда в Китае). Однако в наст. время Стамбульский экзархат Греческой В. к. Ц. из-за небольшого числа верующих фактически утратил свой статус и управляется администратором. До наст. времени неопределенное положение сохраняется у экзархатов Русской католической Церкви визант. обряда, формально существующих, но фактически не имеющих иерархических структур. Окормление немногочисленных рус. католиков визант. обряда, проживающих в эмиграции, координируется полномочным визитатором, назначаемым Конгрегацией по делам Восточных Церквей.

Белорусская греко-католическая Церковь с 1994 г. находится в прямом подчинении Конгрегации по делам Восточных Церквей, к-рая осуществляет окормление белорус. католиков визант. обряда через специальных визитаторов в Белоруссии, а также для белорусов-католиков визант. обряда в эмиграции. Малочисленная Албанская греко-католическая Церковь управляется апостольским администратором.

*Титулярный архиеп. Читтадукале
Марко Дино Броджи*

Отношение православных Церквей к В. к. Ц. наиболее полно отражено в ряде документов созданной в 1979 г. Смешанной международной комиссии по богословскому диалогу между Православной и Римско-католической Церквами.

Установление диалога стало возможным благодаря улучшению православно-католич. отношений, начавшемуся в 1-й пол. 60-х гг. XX в. Папа Римский *Иоанн XXIII*, объявив в 1959 г. о намерении созвать II Ватиканский Собор, среди его главных задач выделил обсуждение возможности установления единства христиан. Он обратился к правосл. Церквам с приглашением направить наблюдателей на Собор. Поместные Православные Церкви неоднозначно отнеслись к предложению об участии в работах католич. Собора, и в 1961 г. на I Всеправославном совещании на о-ве Родос (см. *Совещания представителей Поместных Православных Церквей*) среди тем предстоящего *Всеправославного Собора* был выделен вопрос о взаимоотношениях Православия и католицизма, в т. ч. проблема католич. пропаганды, прозелитизма и унии. В 1963 г. II Всеправославное совещание на о-ве Родос постановило предоставить каждой Поместной Церкви право самостоятельного принятия решения о присутствии правосл. делегаций на II Ватиканском Соборе и одобрило проведение богословского диалога с Римско-католической Церковью «на равных началах». Обсуждение конкретных вопросов для диалога прошло на III Всеправославном совещании (1–15 нояб. 1964, о-в Родос), где был подвергнут жесткой критике проект декрета II Ватиканского Собора о В. к. Ц. «*Orientalium Ecclesiarum*», к-рый «не признает за Православной Церковью качеств Церкви, благоприятствует униатству и устанавливает односторонний интеркоммунион» (*Василий (Кривошеин), архиеп.* Третье Всеправославное совещание на о-ве Родос // ЖМП. 1965. № 7. С. 49). Во время обсуждения проблем диалога делегация Румынской Православной Церкви прямо заявила, что его проведение несовместимо с униатством и католич. прозелитизмом среди православных. Тем не менее совещание приняло решение предоставить право каждой Поместной Церкви «продолжать и развивать братские отношения с Римско-като-



лической Церковью в надежде, что этим путем постепенно могут быть нейтрализованы существующие ныне трудности» (Решение Третьего Всеправославного совещания // ЖМП. 1964. № 12. С. 4–5). Окончательная договоренность о начале богословского диалога между правосл. и католич. Церквями была достигнута 30 нояб. 1979 г., во время визита папы Римского в К-поль, когда папа *Иоанн Павел II* и К-польский Патриарх *Димитрий I* (с согласия Поместных Церквей) объявили о создании Смешанной международной православно-католической богословской комиссии.

В кон. 80-х гг. в связи с возрождением структур ряда В. к. Ц. на Зап. Украине, в Румынии, в Польше и в др. регионах Вост. Европы, зачастую сопровождавшимся захватами правосл. храмов и насилием над правосл. верующими, межконфессиональные отношения между Православной и Римско-католической Церквями осложнились, а проведение полноценного богословского диалога сделалось невозможным. По инициативе РПЦ, поддержанной всеми Поместными Церквями, богословский диалог был фактически приостановлен, и основной темой для обсуждения православно-католич. комиссией стала проблема унии и униатства. 15 июня 1990 г. 6-я пленарная сессия комиссии, проходившая во Фрайзинге (близ Мюнхена), приняла «Заявление», в к-ром признавалось наличие в отдельных регионах напряженности между В. к. Ц. и правосл. Церковью и констатировалось, что «уния как метод там, где она применялась, не служила целям сближения Церквей. Напротив, она вызвала новые разделения» (ИБ ОВЦС МП. 1990. № 8. С. 12–13). Из-за содержащейся в «Заявлении» резкой критики унии как способа достижения единства документ не получил одобрения Римско-католической Церкви, и проблема униатства опять стала темой для обсуждения на координационном комитете Смешанной богословской комиссии. 10–15 июня 1991 г. на встрече в Аричче (близ Рима) комитет разработал проект совместного документа «Униатство как метод объединения в прошлом и поиск полного общения в настоящем», к-рый был принят 23 июня 1993 г. представителями Римско-католической и Поместных Православных Церквей

(кроме Иерусалимской, Сербской, Болгарской, Элладской и Чехословацкой) на 7-й пленарной сессии комиссии в *Баламанде*. В документе был отвергнут метод униатства как неприемлемый (п. 2, 4); далее отмечалось, что богословские доктрины, ставшие основанием для прозелитизма и унии как присоединения «отпавших» членов к Церкви, не соответствуют совр. взаимопониманию правосл. и католич. Церквей как Церквей-сестер (п. 10–12). Баламандский документ указывает, что В. к. Ц. зародились из-за вызванных в т. ч. и чисто внешними факторами попыток восстановить общение между Восточной и Западной Церквями, к-рые «привели к присоединению ряда общин к Римскому престолу и, как следствие, повлекли за собой разрыв общения со своими материнскими Церквями» (п. 8). В то же время признается, что В. к. Ц. «имеют все права и обязанности, связанные с принадлежностью к тому вероисповеданию, частью к-рого они являются» (п. 16), т. е. как часть Римско-католической Церкви они имеют полное право «существовать и действовать в соответствии с духовными потребностями своих членов» (п. 3). Однако пастырская деятельность Римско-католической Церкви и В. к. Ц., согласно Баламандскому документу, «не ставит более своей задачей переход верующих из одной Церкви в другую, т. е. не направлена теперь на прозелитизм среди православных», но лишь отвечает «на духовные запросы своих верующих» (п. 22). Несмотря на выраженное папой Иоанном Павлом II в письме К-польскому Патриарху *Варфоломею I* от 30 нояб. 1993 г. одобрение Баламандского документа, он был подвергнут резкой критике со стороны иерархов нек-рых В. к. Ц. и полностью отвергнут Румынской греко-католической Церковью. В то же время документ не получил утверждения со стороны ряда Поместных Церквей (Иерусалимской, Сербской, Болгарской, Элладской и Чехословацкой) и был неоднозначно воспринят частью правосл. верующих, недовольных использованием термина «Церкви-сестры» применительно к правосл. и католич. Церквям. Однако большинство правосл. Церквей рассматривают Фрайзингский и Баламандский документы как важный шаг в направлении упразднения униатства.

15–20 июня 1998 г. на заседании координационного комитета комиссии в Аричче по предложению правосл. стороны было принято «Заявление», в к-ром говорилось, что, несмотря на позиции Баламандского документа, «Православные Церкви не могут принять принцип существования Восточных католич. Церквей как отдельных церковных организмов, представляющих себя в качестве подлинных и канонических Церквей Востока... Однако Восточные католич. Церкви существуют, и униатизм является историческим фактом. Поэтому Православные Церкви не делают исчезновение Восточных католических Церквей предварительным условием для продолжения диалога. В то же время, для продолжения его, они просят, чтобы принципы, породившие эти Церкви, были недвусмысленным образом отринуты» (п. 2). «Заявление» указывало, что В. к. Ц. «находятся в ненормальном экклезиологическом положении, к-рое несовместимо с экклезиологией неразделенной Церкви» (п. 4), т. е. «создание и организация Восточных католических Церквей, как и прочие ненормальные ситуации, противоречат фундаментальному экклезиологическому принципу, согласно к-рому в определенном месте может быть только одна Поместная Церковь и один епископ», и предполагают «концепцию вселенской юрисдикции Римского епископа, к-рая неприемлема для православной экклезиологии» (п. 6). Данное «Заявление» вызвало негативную реакцию со стороны представителей В. к. Ц. На 8-й пленарной сессии комиссии, прошедшей 9–19 июля 2000 г. в Эмитсберге (США), католич. делегация отказалась признать «ненормальным» церковное положение В. к. Ц., и итоговый совместный документ по этому вопросу не был принят, комиссия ограничилась решением о необходимости дальнейшего изучения проблемы В. к. Ц. как канонических и экклезиологических последствий униатства, являющегося препятствием к продолжению диалога.

Со стороны РПЦ негативное отношение к унии, результатом к-рой являются В. к. Ц., усугубляется конфликтом между православными и греко-католиками на Зап. Украине, сопровождающимся настойчивыми попытками иерархов Украинской



греко-католической Церкви добиться для нее от Ватикана статуса патриархата.

Свящ. Игорь Выжанов

Арх.: ЦНЦ ПЭ. Ф. ОВЦС. Оп. «S. Congregazione per le Chiese Orientali». Д. 1, 2.
Ист.: Codex canonum Ecclesiarum Orientalium. Vat., 1990; Униатство как метод объединения в прошлом и поиск полного общения в настоящем: Баламанд (Ливан), 1993 // ЖМП. 1997. № 12. С. 30–34; Декрет о Восточных католич. Церквях (Orientalium Ecclesiarum) // Док-ты II Ватиканского Собора. М., 1998. С. 131–141.

Лит.: *Ситягин А., свящ.* Александрийский обряд // К соединению: Рус. католич. журнал. 1933. № 1. С. 9–14; № 2. С. 7–14; *он же.* Антиохийский обряд // Там же. № 3. С. 7–10; № 6. С. 6–9; № 7–8. С. 14–24; *Herman E. A.* De «Ritu» in Iure Canonico // OrChr. 1933. Vol. 32. P. 126–128; *Les Églises unie d'Orient. P.*, 1934; *Attwater D.* The Catholic Eastern Churches. Milwaukee, 1935; *De Vries G.* Oriente Cristiano ieri e oggi. R., 1949. P. 127–163; *Janin R.* Les Églises orientales et les rites orientaux. P., 1955; *Coussa A.* Codificazione Canonica Orientale // Oriente Cattolico. R., 1963. P. 35–61; *Basset W. V.* The Determination of Rite // Analecta Gregoriana. R., 1967. Vol. 157. P. 9–138; *Fedalto G.* La Chiesa latina in Oriente: In 2 vol. Verona, 1976; *Zúzek I.* Che cosa è una Chiesa, un Rito Orientale? // Seminarum. R., 1975. Vol. 27. P. 263–277; *idem.* The Patriarchal Structure according to the Oriental Code // The Code of Canons of the Oriental Churches: An Introd. / Ed. C. Gallagher. R., 1991. P. 40–58; *idem.* Index Analyticus: Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium. R., 1992; *idem.* Particular Law in the Code of the Eastern Churches // The Code of Canons of the Eastern Churches: A Study and Interpretation / Ed. I. Chiramel, K. Bharanikulangara. Alwaye, 1992. P. 39–56; *Brogi M.* Nomine vescovili nelle Chiese Orientali Cattoliche // Kanon. W., 1985. Vol. 6. Pars 1. P. 124–141; *idem.* Codificazione del diritto comune delle Chiese Orientali Cattoliche // Revista Española de Derecho Canónico. Salamanca, 1988. Vol. 45. P. 7–30; *idem.* La Congregazione per le Chiese Orientali // La Curia Romana nella Costituzione Apostolica «Pastor Bonus» / A cura di P. A. Bonnet, C. Gullo. Vat., 1990. P. 239–267; *idem.* Le Chiese «sui iuris» nel CCEO // Revista Española de Derecho Canónico. 1991. Vol. 48. P. 517–544; *idem.* Strutture d. Chiese Orientali sui iuris secondo il CCEO // Apollinaris. R., 1992. Vol. 65. P. 299–311; *idem.* Elezioni dei Vescovi Orientali Cattolici // Il processo di designazione dei Vescovi: Storia, Legislazione, Prassi: Atti del X Symp. Canonistico-Romanistico, 24–28.04.1995 / A cura di D. J. A. Gutierrez. R., 1996. P. 597–613; *idem.* L'impegno quotidiano d. Congregazione per le Chiese Orientali // Revista Española de Derecho Canónico. 1996. Vol. 53. P. 681–693; *Fortino E.* La fisionomia di una Chiesa Orientale Cattolica nel Concilio Vaticano II // Oriente Cristiano. Palermo, 1989. Vol. 29. P. 3–18; *Salachas D.* Il concetto Ecclesiologico e Canonico di «Chiese Orientali» (Ecclesiae sui iuris) // Oriente Cristiano. Palermo, 1990. Vol. 30. P. 45–53; *Salachas D.* L'istituzione patriarcale e sinodale nelle Chiese Orientali Cattoliche: Sviluppo storico d. normativa canonica // Euntes Docete. R., 1990. Vol. 43. P. 231–284; *Фрис В., де.* Православие и католичество. Брюссель, 1992; *Faris J.* Eastern Catholic Church: Constitution and

Governance. N. Y., 1992; *Эв Ф.* Экуменика. М., 1995; *Джероза Л.* Каноническое право. М., 1996; *Metz R.* Le nouveau droit des Églises orientales catholiques. P., 1997; *Посниш В. Д.* Східне католицьке право згідно ККСЦ. Львів, 1997; *Робертсон Р.* Восточные Христианские Церкви. СПб., 1999. С. 141–186; *он же.* Православие и католичество: От конфронтации к диалогу. М., 2000; *Mikolajczuk K.* Unitas in varietate: Sprawozdanie z Międzynarodowej Konferencji Naukowej oraz prezentacji polskiego wydania Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich (Lublin, 20.02.2002) // Ethos. 2002. № 57–58. S. 373–377; *Суттнер Э.* Христианство Востока и Запада: В поисках зримого проявления единства. М., 2004.

ВОСТОЧНЫЙ ОБРЯД, 1) понятие, в широком значении близкое к термину «византийский обряд»; 2) общее наименование обрядов *Восточных католических Церквей*; 3) в XX в. новая форма унии, во многом связанная с рус. эмиграцией, и католич. униональная политика в Польше в 20–40-х гг. XX в., характерной особенностью к-рых было сохранение правосл. богослужения в полном объеме, без к.-л. изменений, за исключением поминовения папы Римского (см. ст. *Неоуния*, *Русская католическая Церковь*).

ВОСТОЧНЫЙ ПАПСКИЙ ИНСТИТУТ [лат. Pontificium Institutum Studiorum Orientalium Ecclesiarum], высшее учебное и исследовательское заведение Римско-католической Церкви, созданное для подготовки специалистов по богословию, догматике, литургике, каноническому праву и истории Поместных Православных Церквей, Древних Восточных (дохалкидонских) Церквей (*Армянской Апостольской Церкви*, *Коптской Церкви*, *Эфиопской Церкви*, *Сирийской Яковитской Церкви*, *сир. Маланкарской Церкви*, *Эритрейской Церкви*) и ассирийской *Церкви Востока*.

Учреждению В. п. и. предшествовало начавшееся в католицизме с кон. XIX в. усиление внимания к миссионерской работе среди христиан Восточных Церквей. 30 нояб. 1894 г. апостольским посланием «Orientalium Dignitas» папа Римский *Лев XIII* подчеркнул важность сохранения в католицизме различных вост. обрядов и обычаев как «средств, наиболее пригодных для воссоединения» вост. христиан с Римско-католической Церковью и отметил необходимость подготовки униатского духовенства из числа принявших унию вост. христиан.

Непосредственно перед созданием В. п. и. 1 мая 1917 г. папа *Бенедикт XV* учредил Конгрегацию по делам Восточной Церкви (см. ст. *Восточные католические Церкви*), к-рая столкнулась с необходимостью изучения и систематизации знаний о Восточных Церквях для более успешной прозелитской деятельности. В том же году был организован В. п. и., общее руководство к-рым поручалось Конгрегации по делам Восточной Церкви. Первоначально цели и задачи ин-та не были четко определены, и помимо исследовательской деятельности В. п. и. осуществлял подготовку католич. клириков для миссионерства среди вост. христиан. В энциклике папы *Пия XI* «Ecclesiam Dei» (12 нояб. 1923) прямо указывалось, что В. п. и. должен служить цели воссоединения «восточных схизматиков» с Римско-католической Церковью. Однако со временем ин-т отошел от непосредственной подготовки католич. миссионеров, сконцентрировавшись исключительно на научных исследованиях христ. Востока.

Э. П. К.

В. п. и. основан папой Римским *Бенедиктом XV* (*motu proprio* «Orientis catholici» от 15 окт. 1917); апостольским посланием «Quod nobis» от 25 сент. 1920 г. ин-ту было дано право присвоения ученых степеней. Первым президентом (ректором) В. п. и. стал секретарь Конгрегации по делам Восточной Церкви кард. *Николо Марини*, а непосредственным руководителем (вице-президентом) — пресв. *Антуан Дельпюш* (1917–1919). С 1919 по 1922 г. управление ин-том осуществлял консультант Конгрегации по делам Восточной Церкви бенедиктинец пресв. *Альфредо Ильдефонсо Шустер* (впосл. беатифицирован), по инициативе к-рого 14 сент. 1922 г. папой *Пием XI* руководство В. п. и. было передано ордену *иезуитов*. В том же году ин-т переехал в помещения *Папского библейского ин-та*, а в 1926 г. В. п. и. было предоставлено отдельное здание в Риме (пл. *Санта-Мария Маджоре*, 7). В соответствии с *motu proprio* папы *Пия XI* «Quod maxime» (30 сент. 1928) В. п. и. как самостоятельная структура вошел в состав папского *Григорианского ин-та*. В 1929 г. для подготовки католич. клириков *восточного обряда* при участии В. п. и. был организован отдельный папский колле-

гиум *Russicum*. В 20–40-х гг. в ин-те работали и преподавали принявшие католицизм представители рус. эмиграции, католич. пресвитеры вост. обряда А. Волконский, А. Сипягин, С. Тышкевич и др., с 1936 г. кафедрой рус. и старослав. языков и лит-ры заведовал Вяч. И. Иванов. После *Ватиканского II Собора*, способствовавшего изменению католич. отношения к др. христ. конфессиям, В. п. и. стал одним из центров католич. экуменизма. С сер. 60-х гг. в ин-т направлялись для обучения и стажировки клирики РПЦ, в т. ч. архиеп. Лев (*Церпицкий*), еп. Илиян (*Востряков*), прот. В. Рожков. Выпускниками В. п. и. являются К-польский Патриарх *Варфоломей I*, ряд др. иерархов и клириков Поместных Православных Церквей.

В течение длительного времени в ин-те действовал единственный фак-т изучения христ. Востока, ориентированный на исследования вост. богословия, патрологии, литургии, истории, духовных традиций Восточных Церквей, вост. археологии и вост. языков. 2 июля 1963 г. на фак-те канонического права Григорианского ун-та было создано находившееся в ведении В. п. и. специальное отд-ние канонического права Восточных Церквей, преобразованное 7 июля 1971 г. во 2-й фак-т В. п. и. С 1972 г. профессора и специалисты ин-та участвовали в работе папской комиссии по пересмотру Кодекса восточного канонического права, подготовившей принятый в 1990 г. Кодекс канонов Восточных католических Церквей. В связи с начавшимся в кон. 80-х гг. притоком в В. п. и. большого числа студентов из стран Вост. Европы в 1991 г. в Риме был учрежден новый Центр исследований, относящийся к ин-ту (Виа Паолина, 25). В наст. время число студентов, обучающихся на различных фак-тах В. п. и., не превышает 400 чел.

Учебные программы ин-та составлены в соответствии с апостольскими конституциями «*Deus Scientiarum Dominus*» (1931) и «*Sapientia Christiana*» (1979). Обучение продолжается 3 года (после 1-го курса присуждается степень бакалавра, после 2-го — лиценциата, после 3-го и успешной защиты диссертации — доктора). На основном фак-те изучения христ. Востока обучение ведется на отд-ниях вост. богословия и патрологии, литургии и духовных тради-

ций, церковной истории Востока. На фак-тах читаются междисциплинарные курсы по истории ислама, вост. церковной музыки и истории рус. философии.

В разное время в В. п. и. работали и преподавали видные специалисты в области вост. догматики (М. Жюжи), вост. духовных традиций (И. Хаусхерр, кард. Томас Шидлик), литургии (М. Аррани, Л. Лижье, Х. Маттеос, Р. Тафт, Ж. М. Ханссен), канонического права Восточных Церквей (И. Жужек, Дж. Недунгат, Э. Херман), вост. истории (К. Капицци, В. Поджи, Г. Хофмани), вост. языков (М. ван Эсбрук), христ. археологии (Г. Жерфанион), истории России и Русской Церкви (А. Амман, Г. Веттер, Г. Подскальски), истории ислама (П. Мулла-заде). Среди наиболее известных исследователей — выпускников ин-та — кард. Алоис Грильмайер.

С 1923 г. по инициативе первого ректора-иезуита пресвитера (с 1926 епископа) М. д'Эрбиньи ин-т начал издавать серию научных трудов «*Orientalia Christiana*», разделенную в 1935 г. на «*Orientalia Christiana Periodica*» (статьи и рецензии) и «*Orientalia Christiana Analecta*» (монографические исследования). Во время второй мировой войны было начато издание документов *Ферраро-Флорентийского Собора* (Concilium Florentinum. 1940–1975. 11 vol.) и критическое издание на лат. языке «*Anaphorae Syriacae*» (1939–1981. 3 vol.). С 1992 г. в серии «*Kanonika*» специалистами ин-та публикуются исследования в области вост. канонического права.

В. п. и. возглавляется канцлером (Magnus Cancellarius), с 3 апр. 1993 г. им по должности становится префект Конгрегации по делам Восточных Церквей (с 25 нояб. 2000 кард. Игнатий Муса I Дауд). Заместителем канцлера является генеральный настоятель ордена иезуитов (с 13 сент. 1983 пресв. П.-Х. Колвенбах). Непосредственное управление ин-том осуществляет ректор (с авг. 1998 пресв. Эктор Валь Виларделль), назначаемый Конгрегацией по делам Восточных Церквей по представлению ордена иезуитов.

Арх.: ЦНЦ ПЭ. Ф. ОВЦС. Оп. «Папский вост. ин-т». Д. 1.

Ист.: *Oriens Catholicus* // AAS. 1917. № 9. P. 531–532; *Quod nobis* // AAS. 1920. № 12. P. 440–441; *Ecclesiam Dei* // AAS. 1923. № 15. P. 573–582; *Rerum Orientalium* // AAS. 1928. № 20. P. 277–288.

Лит.: Папский Вост. Ин-т в Риме // К соединению. 1933. № 5. С. 18–21; *Pontificium Institutum Orientalium Studiorum*: 1917–1967. R., 1967; *The Pontifical Oriental Institute: The First 75 Years* / Ed. E. G. Farrugia. R., 1993; *Poggi V.* Per la storia del Pontificio Istituto Orientale: Saggi sull'istituzione, i suoi uomini e l'Oriente cristiano. R., 2000; *Tamborra A.* Chiesa cattolica e Ortodossia russa. Mil., 1992; *Il 75° Anniversario del Pontificio Istituto Orientale: Atti d. celebrazioni giubilari*, 15–17 ott. 1992 / Ed. R. F. Taft, J. L. Dugan. R., 1994.

Э. Г. Фарруджа

Славянские рукописи в библиотеке В. п. и. Б-ка В. п. и. (ок. 200 тыс. томов) представляет собой уникальную коллекцию книг по христ. Востоку. Слав. фонд б-ки состоит из 53 единиц кириллических рукописей XVI–XIX вв. и 1 кодекса папского коллегияума *Russicum* и является вторым по величине в Италии (после *Ватиканской библиотеки*) собранием слав. рукописей, сильно уступаая ватиканскому в отношении древности и ценности кодексов. Основные поступления в фонд осуществлялись в 20–30-х гг. XX в. преимущественно за счет покупок. Подавляющую часть коллекции (51 из 53 номеров) составляют великорус. рукописи, в большинстве своем старообрядческого происхождения (28 единиц, в числе к-рых 13 певческих крюковых), датируемые XIX в. Наиболее ценной рукописью собрания является Стишная Пролог 1-й четв. XVI в. особой редакции (по всей вероятности, псковского происхождения) на март–август (Slavo 5). В его основе лежит прибавление не имеющих соответствия в греч. традиции стихов в южнослав. переводе XIV в., вероятно созданных на Руси, к распространенному рус. Нестишному Прологу. Помимо стандартных для большинства списков Пролога статей рукопись содержит 12 уникальных житий рус. святых: Новгородского архиеп. Евфимия II (11 марта), митр. Ионы (31 марта), прп. Евфимия Суздальского (1 апр.), прп. Никиты, столпника Переяславского (24 мая), Леонтия, еп. Ростовского (23 мая), Игнатия, еп. Ростовского (28 мая), Новгородского архиеп. Иоанна II (18 июня), святых Петра и Февронии Муромских (25 июня), Новгородских архиепископов Василия Калики (3 июля), Спиридона (19 июля), Иоанна I (7 сент.), митр. Петра (24 авг., на память перенесения мощей в 1479 в Успенский собор) и заметку о перенесении мощей митрополитов Киприана, Фотия и Ионы (27 мая). Большинство этих

житий наполнено элементами лит. творчества, основанного отчасти на незначительной обработке проложных житий др. святых, и не содержит новых исторических данных (Турилов А. А. 2003. С. 21–25; ПЭ. Т. 7. С. 202). Значительный научный интерес представляют принадлежавший Герасимову Болдинскому во имя Св. Троицы мон-рю Торжественник триодный нач. XVII в. (Slavo 26), содержащий поучения святителей Кирилла Туровского, Климента Охридского, Григория Философа и 2 псевдоэпиграфа с именем Иакова, брата Господня; лицевой Синодик 1682–1690 гг. (Slavo 25); Устав церковный Иерусалимский посл. трети XVI в. (Slavo 3), вложенный Строгановыми в сольвычегодский Благовещенский собор и содержащий летописные записи о строительстве и украшении этого храма в 1584–1600 гг. (Турилов. 2001. С. 117–119). Евангелие-тетр московского происхождения 1-й пол. XVI в. с миниатюрами евангелистов (Slavo 2); украинско-белорус. нотолинейный (киевского распева) Ирмологий посл. четв. XVII в. (Slavo 53); Родословная книга особой редакции в списке 3-й четв. XVIII в. (Slavo 28); Псалтирь с толкованиями в переводе прп. Максима Грека (Slavo 43–46) — старообрядческая рукопись в 4 томах 1786–1790 гг., в XIX в. находившаяся, по всей видимости, в собрании А. И. Хлудова в Москве; старообрядческий лицевой polemический сборник 60-х гг. XIX в. Подробное описание собрания выполнено в 80-х гг. XX в. болг. исследователями А. Джуровой и К. Станчевым. Помимо рукописей в б-ке В. п. и. имеется значительное собрание кириллических старопечатных книг.

Лит.: Поздеева И. В. Коллекция кириллических изданий Вост. ин-та Ватикана в Риме // АЕ. за 1983 г. М., 1985. С. 286–294; Джурова А., Станчев К. Описание слав. рукописей Папского Вост. ин-та в Риме. Р., 1997. (ОСА; Vol. 255); Турилов А. А. Летописные записи о сольвычегодском Благовещенском соборе в рукописи б-ки Папского ин-та вост. исследований в Риме // Памяти Н. Н. Померанцева: ДРИ: исслед. и реставрация. М., 2001. С. 117–119; он же. [Рец. на «Описание»] // Славяноведение. 2002. № 4. С. 117–125; он же. К ранней истории общерус. почитания прп. Евфимия Суздальского (неизв. кр. житие в Прологе пач. XVI в. из б-ки Папского Восточного ин-та в Риме) // Суздальский Спасо-Евфимиев мон-рь в истории и культуре России (к 650-летию основания мон-ря): Мат-лы науч.-практ. конф. Владимир; Суздаль, 2003. С. 21–25; ПЭ. Т. 7. С. 202.

А. А. Турилов

ВОСХОДНИЦА, облачальный амвон — см. ст. Амвон.

ВОСЬМЕРИЧНЫЙ ПУТЬ [санскр. aṣṭāṅgikamārga], доктрина буддизма, составляющая содержание 4-й благородной истины, открытой Буддой своим последователям. Если в 3-й истине он констатирует возможность освобождения от страданий, то в 4-й указывает практический путь к нему: «Этот благой восьмеричный путь таков: правильные воззрения, правильные намерения, правильная речь, правильные действия, правильный образ жизни, правильные усилия, правильное осознание и правильное сосредоточение». Правильные воззрения — это знание четырех благородных истин; правильные намерения — отказ от мирских удовольствий, от ненависти и от насилия; правильная речь — воздержание от лжи, сквернословия, грубости, скабрзности и глупости; правильные действия — воздержание от воровства, убийства, недолжного поведения вообще; правильный образ жизни — праведное поведение в соответствии с 5 моральными принципами: не убий, не укради, не прелюбодействуй, не лги, не опьяняй себя; правильные усилия — усилия по устранению дурных мыслей, мнений, намерений и т. п.; правильное осознание и правильное сосредоточение — формы буддийской медитации.

В. п. системно представляет разные аспекты духовной жизни: этический, психологический и гностицистский. Не случайно буддийская традиция описывает его как сочетание культуры поведения — шила (намерение, речь, действие, образ жизни), культуры психики — *самадхи* (усилия, осознание, сосредоточение) и культуры мудрости — праджня (воззрение).

В целом культура поведения и культура психики в буддийских текстах мало чем отличаются от норм брахманско-шраманской традиции. Буддийское видение мира сосредоточено в праджне. В текстах она отождествляется со знанием 4 благородных истин. Согласно Будде, культура поведения или культура психики по отдельности или обе вместе могут привести лишь к временному облегчению участи. Только осуществление В. п. в полном объеме способно обеспечить выход из круговорота

перерождений (*сансары*) и достижение освобождения (*нирваны*).

В. Г. Лысенко

ВОТАН (герм.), верховное божество — см. *Один*.

ВОТИВНАЯ МЭССА [лат. missa votiva], в католич. Церкви — литургия, совершаемая по обету (лат. votum) или по нек-рым особым случаям (в память усопшего, в честь к.-л. события и т. д.), в отличие от регулярной, осуществляемой в соответствии с предписаниями церковного календаря. В раннехрист. памятниках (напр., апокрифических Деяниях апостолов) не раз описываются подобные литургии, совершаемые апостолами по различным поводам. Впосл. на Западе этот обычай утвердился в форме В. м. В позднейшей практике правосл. Церкви, хотя и известны т. н. заказные литургии (в Служебнике приводятся изменяемые тексты для включения особых прошений в литургию), по частным поводам, как правило, служат не литургию, а панихиды и различные молебны.

Термин «В. м.» появляется в одном из древнейших литургических памятников Римской Церкви — в Сакраментарии Григория (VII в.) (PL. 78. Col. 256). В Миссале из *Боббио* этот термин связывается с днями памяти святых (missa votiva in sanctorum commemoratione). Большое значение для утверждения обычая совершать В. м. имело повсеместное распространение практики совершения каждым священником помимо общеприходских месс с участием хора и мн. прихожан еще и месс, происходящих частным порядком, — «тихих» или «читанных» (см.: Vogel C. Une mutation culturelle inexplicée: le passage de l'Eucharistie communautaire à la messe privée // RSR. 1980. Vol. 54. P. 231–250). Также на развитие В. м. повлияли особенности средневек. католич. богословия Евхаристии, согласно к-рому, в частности, увеличение количества отслуженных месс само по себе является «благим делом» (opus bonum), к-рое может облегчить посмертную участь христианина (см.: Berger R. Die Wendung «offere pro» in der römischen Liturgie. Münster, 1965. (LQF; 41)). Еще одной из причин распространения В. м. в ту эпоху была необходимость материального обеспечения клира, численность к-рого постоянно

но возрастала (Mannion M. F. Stipends and Eucharistic Praxis // Worship. Collegeville (Minn.), 1983. Vol. 57. P. 194–214).

Расцвет практики В. м. пришелся на эпоху Каролингов, когда в литургических книгах появились формуляры В. м. по поводу конкретных болезней и даже стадий их развития, а также были точно определены обстоятельства различных бедствий стихийных и т. п. Часто В. м. связывались с именами святых, к-рые были известны своей помощью в соответствующих случаях, напр.: В. м. о покаянии посвящена блж. Августину, об отправляющихся в путь — арх. Рафаилу и 3 персид. царям (магам), против клеветы — св. Иосифу Обручнику и т. д. В эпоху позднего средневековья распространение получили В. м., связанные с мариологической тематикой, культурами Тела Христова, Сердца Иисусова, отдельными аспектами Страстей Христовых (напр., В. м. «О терновом венце») и т. д. К др. типу может быть отнесен цикл В. м., связанный с посвящением дней недели регулярно воспоминаемому основ вероучения (В. м. Пресв. Троице, Св. Духу, Кресту) и наиболее почитаемых святых (В. м. 12 апостолам, Петру и Павлу), а также с поминовением усопших (см. *Седмичный круг богослужения*). В эпоху Каролингов очень распространены были обычаи совершения частных В. м. Пресв. Деве и за усопших (по традиции, за душу усопшего служили 30 месс), во всех храмах были сооружены небольшие дополнительные алтари.

Упорядочение многообразия В. м. произошло только после *Тридентского Собора*. В Миссале, утвержденном в 1570 г., был закреплен принцип, по к-рому В. м. может быть отслужена только в неспраздничные дни. В. м., связанные с днями недели, были включены в рубрики Миссала. Так, месса Пресв. Девы должна совершаться каждую субботу, потому что только Она сохраняла веру в Воскресение Сына после Его Крестной Смерти, когда ученики разбежались. При наличии достаточных оснований (pro re gravi) В. м. совершается в случаях начала войны, эпидемии, гонений и т. п. (за исключением «двойных» праздников 1-го и 2-го классов, Пепельной среды, Страстной седмицы, канунов Рождества и Пятидесятницы). Особые В. м. были установлены для т. н.

дней «моления 40 часов». Мессы по запросам верующих, согласно тридентскому Миссалу, могли быть отслужены любым священником в полудвойные и простые праздники и по будням, кроме воскресных дней, Пепельной среды, канунов Рождества, Богоявления, Пятидесятницы, в течение октав Богоявления, Пасхи, Пятидесятницы, праздника Тела Христова, Страстной седмицы, дня Всех святых.

Поскольку В. м. по содержанию не соотносится со службами, *оффисия*, было определено, что она не должна совершаться в дни, службы к-рых уже и так содержат молитвословия тем же святым или по тем же поводам. При составлении В. м. тексты было дозволено заимствовать из приложения к Миссалу, общих служб святым или собственно служб святому, но так, чтобы не создавалось впечатления, что в этот день совершается его память. *Gloria* и *Символ веры* было разрешено включать только в состав В. м. pro re gravi.

В изданный после литургической реформы, санкционированной *Ватиканским II Собором*, новый Римский Миссал (см. ст. *Novus ordo*) включены только 15 В. м., посвященных различным «тайнам веры» (Пресв. Троице, Имени Иисусову, Сердцу Иисусову и т. п.); остальные виды В. м. отменены. При этом частные прошения могут быть включены в любую (невотивную) мессу и возглашаться в составе молитвы *верных*. Кроме того, введен новый тип — мотивная месса (missa motiva), совершаемая с педагогическими целями и имеющая определенную тему (социальное служение, миротворчество и т. п.).

Лит.: Franz A. Die Messe im deutschen Mittelalter. Freiburg i. Br., 1902. Darmstadt, 1963; Jungmann J. A. Missarum sollempnia: Eine genetische Erklärung der römischen Messe. W., 1948. Bd. 1. S. 279–305; Häußling A. Mönchskonvent und Eucharistiefeyer: Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters und zur Geschichte der Messhäufigkeit. Münster, 1972. (LQF; 58).

А. А. Каченко

ВОТИВЫ [Вотивные предметы] (от лат. votum — жертва, дар по обету, votivus — торжественно обещанный) — см. ст. *Обетные приношения*.

ВОТКИНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Сарапульской и Елабужской епархии названо по пос. Воткинскому (ныне г. Воткинск, Удмуртия). В. в. образовано в 1924 г.: с

17 авг. этого года по апр. 1926 г. В. в. возглавлял еп. *Иоанн (Братолюбив)*. После перевода в апр. 1926 г. еп. Иоанна на Суздальское викариатство Владимирской епархии В. в. было преобразовано в Ижевскую и Воткинскую епархию (см. *Ижевская и Удмуртская*), к-рую возглавил еп. *Виктор (Островидов)*.

Существовало обновленческое Воткинское викариатство, к-рое возглавлял Палладий Бельтюков (1932) и Дмитрий Красильников (1932–1933).

Лит.: Савин А. Архиеп. Иоанн // ЖМП. 1968. № 5. С. 17; Акты свт. Тихона. С. 919; За Христа пострадавшие. С. 504; «Обновленческий» раскол. С. 892, 739.

ВОЦЕРКОВЛЕНИЕ [слав. воцѣрковлѣніе; ср. греч. ἐκκλησιασμός — воцерковлять], в широком смысле процесс приобщения человека к христ. традиции и церковной жизни; в богослужебных книгах — особый чин, совершаемый над младенцем и его матерью через 40 дней после его рождения.

Чин В. появился после IV в., когда обычным сделалось *Крещение* не взрослых людей, а детей, но сохранялось стремление полностью совершить чины катехизации над крещаемыми. Так, в Византии возникла практика крестить детей в возрасте ок. 3 лет, когда они уже могли участвовать в огласительных чинах; над младенцами же совершалось В. с тем, чтобы приобщить их к Церкви еще до Крещения. Чин В. возник уже к VI в., поскольку он приводится в арм. рукописях Маштоца, отражающих визант. практику примерно того времени (Conybeare F. C. Rituale Armenorum. Oxf., 1905. P. XII–XIII, 86–88).

Термин «В.» можно отнести и к матери младенца, поскольку только через 40 дней после родов ей дозволялось вновь войти в храм, т. е. «воцерковиться» (или «всорокочиться»; см.: *Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 40, 68, 91). Т. о., совершение чина В. именно на 40-й день связано, с одной стороны, с тем, что в это время заканчивается положенный срок послеродового очищения матери ребенка, с др. стороны — с воспоминанием евангельского события Сретения (Лк 2. 22–38), к-рое было обусловлено ветхозаветным законодательством о ритуальной чистоте.

В визант. Евхологии чин В. состоит из молитвы (к-рая может

предваряться еще 2 молитвами над матерью ребенка) и обряда поклонения младенца св. престолу. Молитва В. (нач.: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐν τεσσαράκοντα ἡμέραις — **ГДн БЖЕ НАШЪ, в четыредесятый дѣнь**) встречается уже в древнейших сохранившихся рукописях греч. Евхология (Vat. Barb. gr. 336. Fol. 85–85v, кон. VIII в.; РНБ. Греч. 226. Fol. 73–73v, X в.; Sinait. gr. 959. Fol. 79v. XI в. и др.); к XV в. к ней была прибавлена главопреклонная молитва (нач.: Ὁ Θεός, ὁ Πατήρ ὁ παντοκράτωρ, ὁ διὰ τοῦ μεγαλοφρονότατου τῶν προφητῶν — **БЖЕ ОЧЕ ВСЕДЕРЖИТЕЛЮ, велегласнѣишимъ прѣрокомъ**). Обряд поклонения св. престолу до XII–XIII вв. совершался следующим образом: младенца (как муж., так и жен. пола) после чтения молитв вносили в алтарь и прикладывали к св. престолу. Если младенец был муж. пола, то священник обходил с ним престол с 4 сторон, а если жен. — с 3, кроме передней (напр.: Athen. Bibl. Nat. gr. 662. Fol. 80v, XIII в.).

Со временем, однако, такая практика стала восприниматься как нарушение святости алтаря, поэтому уже в XIV–XV вв. младенцев муж. пола стали вносить в алтарь только после принятия ими таинства Крещения (к-рое к этому времени уже совершали не над 2–3-летними детьми, а над младенцами — *Sym. Thessal. Dialog. 28 // PG. 155. Col. 208–212*) и не прикладывая их к св. престолу (ограничиваясь обходом престола с 3 сторон); младенцев жен. пола вообще перестали вносить в алтарь, ограничиваясь поклонением перед иконостасом (прикладывая девочку к иконам Спасителя и Божией Матери). С XV–XVII вв. эти новые ограничения нашли отражение в рубриках Евхология (Требника) и сохраняются в нем до наст. времени — несмотря на то что чин В. сохранил в Евхологии свое местоположение до Крещения, Евхологий предписывает совершать В. после Крещения. В связи с этим в XVIII–XIX вв. чин В. был переосмыслен и стал восприниматься как заключительный акт Крещения; совершение В. распространилось и на новокрещенных взрослых.

Последование чина 40-го дня по рождении младенца и В. по совр. Требнику начинается с возгласа: **Бѣгословѣнъ вѣъ нашъ**; далее следуют обычное начало, тропарь дня или святого, и молитва и главопреклонная молитва о матери ребенка (нач.

1-й: **ГДн БЖЕ вседержителю** (молитва имеет 2-ю часть, к-рая опускается, если новорожденный умер); нач. 2-й: **ГДн БЖЕ нашъ, пришѣдый на спасѣнїе**), молитва и главопреклонная молитва В. После молитв священник начертывает младенцем крест перед входом во храм со словами: **Воцерковлѣтсѧ рѣвъ вѣжїи, ѡмѣкъ, [или рѣва вѣжїа, ѡмѣкъ], во ѡмѣ оца и сїа и**



Воцерковление

сѣгѡ дѣа ѡмїнь, вносит его в храм, а затем через южные врата — в алтарь (если младенец — мальчик). Мальчика обносят вокруг престола с чтением песни прав. Симеона Богоприимца «*Ныне отпуцаеши*»; девочку с чтением той же песни подносят к иконам в иконостасе. Далее Требник предписывает «полагать» младенца перед царскими вратами, откуда его забирает восприемник. На практике ребенка сразу отдают на руки восприемнику (*Булгаков С. В. Настольная книга для священноцерковно-служителей. М., 1913, 1993^р. Т. 2. С. 970*).

Лит.: *Алмазов А. И. История чинопоследований таинств Крещения и Миропомазания. Каз., 1884. С. 475–498; Красносельцев. Рукописи Ватиканской б-ки. С. 72–90; Трепѣлас. Μικρὸν Εὐχολόγιον. Т. 1. Σ. 261–273, 329–337.*

А. А. Ткаченко

ВОЧЕЛОВѢЧЕНИЕ — см. *Воплощение*.

ВОЩАНКА, белорус. типографы и граверы сер. XVII — 1-й трети XVIII в.

Максим Ярмолинич (50-е гг. XVII в., Могилѣв — 1708, ?), гравер по меди, издатель, один из основателей моголѣвской Богоявленской братской типографии. Учился в Виленской иезуитской академии, бакалавр философии и свободных искусств (с 1672), магистр (с 1673). Сначала работал в типографии в

Слуцке (выполнил гравюры для кн. «*Монархия турецкая*». Слуцк, 1678), затем с 80-х гг. — в Могилѣве. Арендовал моголѣвскую Богоявленскую братскую типографию (была открыта в посл. четв. XVII в.), где выполнил ок. 30 подписных и 10 неподписных иллюстраций для книг: «*Акафисты и каноны*» (1693, 1726), «*Акафисты*» (1728). Одним из первых в белорус. кириллическом книгопечатании использовал технику резцовой гравюры на меди. Мн. гравюры, созданные под влиянием западноевроп. художественных традиций, отличаются мастерством рисунка, умелой компоновкой многофигурных сцен.

Василий Максимович, сын Максима Ярмолинича, гравер по дереву. С 1694 по 1730 г. работал в моголѣвской Богоявленской братской типографии, где выполнил ок. 10 подписных и 10 неподписных гравюр для изданий братства. Автор титульных листов книг: «*Диоптра*» (1698), «*Небо новое*» архим. *Иоанникия (Галатовского)* (1699); «*Перло многоценное*» К. Ставроецкого (1699); «*Жития святых*» свт. *Димитрия (Туптало)*, митр. Ростовского (1702); гравюр «*Св. Иоанн Дамаскин*», «*Рождество Христово*» и др. для «*Осмогласника*» (1702). Гравировал доски для антиминсов (1694, 1708, 1723). Его ксилографии отличаются выразительностью контурного рисунка, композиционным



Иоанн Дамаскин.

Гравюра В. Вощанки. 1702 г. (РГБ)

мастерством, близостью к традициям народного искусства.

Лит.: *Жудро Ф. А. История Моголѣвского Богоявленского братства // Моголѣвские Ев. 1889–1890 (отд. отт.: Моголѣв, 1890. С. 100–*

104); *Ровинский*. Словарь гравюров. Т. 1. С. 122–124; *Шчакаціён М.* Васіль Вашчанка — магілеўскі гравёр кан. XVII — нач. XVIII ст. Мінск, 1925; *Шматаў В. Ф.* Беларус. кніжная граюра XVII–XVIII ст. Мінск, 1984. С. 159–170.

Е. Н. Пикулик

ВОЩИН [Шунецкий, Чудовский] Василий Никитин (8.04.1691, с. Шунга близ Костромы — после 1759?), костромской иконописец; происходил из известной с 1-й пол. XVII в. семьи потомственных иконописцев и стенописцев с. Шунга, вотчины московского Чудова мон-ря (сын иконописца Никиты Герасимова (Макарова) Чудовского, отец Якова Васильева Вощина).

В. работал для храмов и мон-рей Костромы и костромских земель: в ц. в честь Рождества Христова в Костроме (икона «Св. Иоанн Предтеча, Ангел пустыни, с деяниями», 1714, Гос. музей палехского искусства), в Геннадиевом мон-ре (1716, вместе с Василием Андреевым и Яковом Васильевым), в Богородицко-Игрицком Песоченском мон-ре (в 1729 вместе с сыном писал иконы для местного ряда иконостаса), в ц. во имя ап. Иоанна Богослова в Ипатьевской слободе (1745–1755), в Ипатьевском мон-ре (1757, иконы местного и праздничного рядов иконостаса Троицкого собора), в ц. во имя свт. Николая в с. Сидоровском (икона «Свт. Димитрий Ростовский», 1759, КГОХМ).

Занимался поновлением древних икон: храмового образа «Св. Владимир, Борис и Глеб в житии» (1717) в Борисоглебской ц. в Костроме, иконы «Св. Иоанн Предтеча» (1741) в одном из храмов посада Б. Соли, иконы «Спас Вседержитель с припадающими Иоанном Богословом и Димитрием Солунским» (1687) письма Гурия *Никитина* Кинешемцева (?), находившейся в местном ряду иконостаса ц. во имя ап. Иоанна Богослова в Ипатьевской слободе (КИАХМЗ; живопись В. снята при реставрации иконы, сохр. автограф). В 1745 г. вместе со священником ярославской ц. во имя вмч. Димитрия Солунского Иоанном *Андреевым* поновил древнюю костромскую святыню — чудотворную *Феодоровскую икону Божией Матери*. Впосл. мастер и его сын создали большое количество мерных списков с этого образа.

Ранние произведения В. («Преображение», 1720, частное собр.) отли-



Икона Божией Матери «Одигитрия».
Василий Никитин Вощин. 1755 г.
(Богоявленский собор Богоявленского
Анастасиина мон-ря в Костроме)

чает последовательная ориентация на стиль изографов Оружейной палаты рубежа XVII–XVIII вв. К сер. XVIII в. его манера становится более жесткой и академичной («Богоматерь Одигитрия», 1755, из ц. ап. Иоанна Богослова в Ипатьевской слободе, ныне в Богоявленском соборе Богоявленского Анастасиина мон-ря в Костроме).

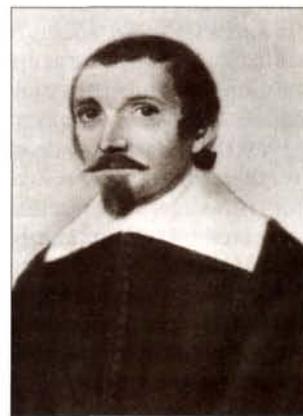
В. известен как автор «Записок Василия Никитина — изографа, крестьянина села Шунги», где были изложены основные факты его биографии и семейные предания (не сохр., небольшие отрывки опубл.: *Лествицы В.* Зап. изографа Василья Никитина 1745 г. // Ярославские ГВ. 1882. № 17–18; Ярославские ЕВ. 1882. № 29). По описанию, это был сборник, включавший выписки из руководств по иконописанию и 90 изображений икон Божией Матери, а также заметки нек-рых др. иконописцев, в частности Иоанна Андреева.

Лит.: *Каткова С. С.* Шунгенские иконописцы // IV науч. чтения памяти И. П. Болотцевой (1944–1995). Ярославль, 2000. С. 68–75; *она же.* Иконостасы 1756–1758 гг. // Века и судьбы: Сб. ст. Кострома, 2001. С. 108–135; *она же.* Икона «Великий архиерей» из собр. КИАХМЗ // Там же. С. 136–157; *Кочетков.* Словарь иконописцев. С. 129–130; Костромская икона / Авт.-сост. Н. И. Комашко и С. С. Каткова. М., 2004. С. 586, 592–594.

Н. И. Комашко

ВОЭЦИЙ [лат. Voetius; нидерланд. Voet, Vugt] Гейсберт (3.03.1589, Хёсден — 1.11.1676, Утрехт), голл. пастор и богослов-кальвинист.

Род. в протестант. семье, рано потерял отца, погибшего при осаде Бредеворта (1597). В 1604 г. магистрат Хёсдена послал В. в Лейденский ун-т, где он изучал теологию, философию, античную лит-ру, а также приобрел обширные познания в математике, химии и анатомии. Особое влияние на формирование В.-богослова оказал Ф. *Гомар*. В 1611 г. В. получил место пастора во Влеймене; в 1612 г. вступил в брак с Делианой ван Дист и имел 10 детей, трое из них стали профессорами богословия. В 1617 г. В. служил пастором в родном Хёсдене,



Гейсберт Воэций.
Портрет. 1-я пол. XVII в.

изучал араб. и сир. языки. В 1619 г. на Дордрехтском (Дортском) Синоде он выступил против ремонстрантов (арминиян). В 1634–1675 гг. В. был профессором теологии и вост. языков в академии Утрехта (с 1636 Утрехтский ун-т) и пастором местной конгрегации.

Во время обучения в Лейденском ун-те В. оказался в центре дискуссии Я. *Арминия* и Гомара о Божественной благодати и свободе человеческой воли. Он принял сторону кальвинист. ортодокса Гомара и жестко придерживался этой позиции до конца жизни. После Дордрехтского Синода В. продолжал писать трактаты против ремонстрантов и социниан, защищая незыблемость кальвинист. вероучения. Принял участие в полемике с К. *Янсением*, в то время профессором теологии в ун-те Лёвена, по вопросу о легитимности протестант. миссии на захваченных католич. территориях, имея опыт проповедника реформатской церкви после освобождения от испанцев в 1630 г. Хертогенбоса. Посетив Англию в 1636 г., В., вдохновленный идеями и деятельностью

пуритан, стал лидером нового движения в Голландской реформатской церкви «Дальнейшая реформация» (Nadere Reformation). Это движение призывало к христ. очищению общества через практику индивидуального и общественного благочестия. В. выступал против ростовщичества, танцев, «неестественного» стиля причесок и т. д., призывал строго соблюдать «День Господа» (воскресенье), но новое движение и его сторонники никогда не имели полной поддержки в церкви. Против «отсталого Утрехта» особенно резко высказывались богословы лейденской школы А. Хейден и И. Кокцей. В. занимал строго кальвинист. позицию по вопросу государственно-церковных отношений и полагал, что Церковь должна быть независима от гос-ва, а конгрегации свободны от власти магистратов.

В 40-х гг. XVII в. В. стал одним из основных действующих лиц в т. н. утрехтском кризисе — дискуссии с Р. Декартом, проживавшим в то время в Голландии. В. написал соч. «О природах и субстанциальных формах вещей» (дек. 1641), защищая Свящ. Писание и категории схоластической метафизики от идей Коперника, от атомизма и «новой философии» Декарта, к-рая, по мнению В., вела к атеизму. В 1643 г. по просьбе и при участии В. его ученик М. Схок опубликовал соч. «Удивительный метод новой философии Рене Декарта» (Admiranda methodus novae philosophiae Renati des Cartes. Utrecht, 1643). Декарт ответил «Письмом к прославленному мужу Гисберту Воэцию» (Epistola ad celeberrimum virum Gisbertus Voetium. Amst., 1643), где изобразил В. политическим интриганом и ученым шарлатаном, «научный» метод к-рого состоит в компиляции бесконечных цитат, аргументов и концепций из различных источников. В. ответил на эти выпады в предисловии к т. 1 «Избранных богословских рассуждений» (Selectarum Disputationum theologiarum. Utrecht, 1648–1669. 5 vol.), объяснив, что он преподает студентам реформатскую теологию и готовит их к пасторскому служению, поэтому считает необходимым познакомить читателей со мн. сочинениями как древних, так и совр. авторов, что при обсуждении теологических вопросов дает им возможность самим выбрать и применить нужное на практике. В богословии

Голландской реформатской церкви В., т. о., является создателем направления «практической теологии» (theologia practica), важнейшим компонентом к-рого стала «аскетическая теология» (theologia ascetica). В пособие для буд. пасторов (Exercitia et bibliotheca studiosi theologiae. Utrecht, 1644) В. включил описания различных видов духовных упражнений, образцы проповедей, толкования наиболее трудных библейских стихов, ответы на часто задаваемые каверзные вопросы и т. д. Учениками В. были Г. де Брэйн, Й. Хорнбек, А. Эссений, М. Нетен и др.

Соч.: Proeve van de Cracht der Godsalicheyt. Amst., 1628; Oratio de pietate cum scientia conjungenda. Utrecht, 1634; Desperata causa Papatus, novissime prodita a Cornelio Jansenio. Amst., 1635; Thersites heautontimorumenos. Utrecht, 1635; Sermo van de nutticheydt der Academien ende Scholen, mitsgaders der wetenschappen ende consten die in de selve gheleert werden. Utrecht, 1636; Exercitia pietatis. Groninchem, 1644; Een kort tractaetjen van de danssen, tot dienst van den eenvoudigen. Utrecht, 1644; Theologisch advys over 't gebruyck van kerckelijcke goederen. Utrecht, 1653; Politia ecclesiastica: In 4 vol. Amst., 1663–1676. Лит.: Duker A. C. Gisbertus Voetius: In 4 vol. Leiden, 1897–1915, 1989; Steenblok C. Gisbertus Voetius: Zijn leven en werken. Gouda, 1976; Ruler J. A., van. New Philosophy to Old Standards: Voetius's Vindication of Divine Concurrency and Secondary Causality // Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis. 1991. Vol. 71. P. 58–91; Verbeek T. From «Learned Ignorance» to Scepticism: Descartes and Calvinist Orthodoxy // Scepticism and Irreligion in the 17th and 18th Cent. Leiden, 1993. P. 31–45; Groot A., de Jong O. J. Vier eeuwen theologie in Utrecht: Bijdragen tot de geschiedenis van de theol. fac. aan de Univ. Utrecht. Zoetermeer, 2001.

И. Р. Леоенкова

«ВРАЗУМИВШАЯ ЭККЛИСИАРХА», ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ [Παναγία ἡ παιδεύσασα τὸν Ἐκκλησιαρχήν] (празд. 12 янв.), одна из чудотворных икон Хиландарского мон-ря, находящаяся в кафоликоне в честь Введения Пресв. Богородицы во храм. Изображение относится к типу «Одигитрия»; Младенец в правой руке держит свиток. Размер иконы — 107×71 см.

Наименование иконы связано с монастырским преданием — историей о чудесном вразумлении экклисиарха соборной церкви. Его попыткам возжечь перед иконой лампаду мешало постоянное движение воздуха близ иконы, находившейся на стене возле сев. двери, ведущей из притвора в храм. Экклисиарх произнес ропотные слова и хотел удалиться, не засветив лампы, но был по-



Икона Божией Матери «Вразумившая экклисиарха». Фрагмент иконы «Распятие и Страсти Господни с изображением 142 образов Богородицы». Кон. XVIII — нач. XIX в. (Богоявленский собор в Елохове, Москва)

вергнут на землю. Его нашли перед иконой лежащим без чувств.

Время прославления иконы неизвестно. В повести о чудотворных иконах мон-ря, составленной в Москве на основе рассказов участников посольства из Хиландарского мон-ря в 1558–1559 гг., икона с таким названием либо со сходной историей прославления не встречается (Турилов А. А. Рассказы о чудотворных иконах монастыря Хиландар в рус. записи XVI в. // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси. М., 1996. С. 510–525). В более поздней версии повести, опубликованной по списку 1804 г. Л. Штавлантин-Джорджевич (Там же. С. 525–529), «В. э.» и. также не упоминается. Однако отрицать существование этой иконы в ранний период нельзя, поскольку в обеих редакциях повести рассказывается о большом количестве богородичных икон в мон-ре и «нѣст мощно чудеса их вся написати».

Название иконы и изложение чуда встречается в описаниях не ранее XIX в. и связано с проявившимся в это время интересом рус. ученых и паломников к вост., в т. ч. к афонским, святыням. По сообщению А. Н. Муравьева, опубликовавшего записи о путешествии в 1851 г., кроме иконы Божией Матери «Троеручица» ему рассказали еще о двух,



к-рые «особенно чествуются в соборе»: одна из них обличила ересиарха (см. ст. *Попская икона Божией Матери*), а др. — «святотатную кражу». На эту 2-ю икону как на «В. э.» и ссылаются составители сборника о чудотворных иконах Богородицы на Афоне, где впервые наиболее полно воспроизведена история этого образа (Вышний покров над Афоном. СПб., 1902, 1996⁶. С. 64).

«В. э.» и. в рус. памятниках представлена на иконах с изображением свода чудотворных образов Богоматери, напр. на иконе «Распятие и Страсти Господни с изображением 142 чудотворных образов Пресв. Богородицы», кон. XVIII — нач. XIX в. (Богоявленский собор в Елохове, Москва). Архим. Феофилакт (Маринакис) упоминает др. название «В. э.» и. — «Косиница» (Κοσινίτσα), хотя под таким названием в Хиландарском мон-ре известна икона Богородицы с Распятием на оборотной стороне, к-рая датируется по стилистическим признакам 60–80-ми гг. XIV в. и связана по происхождению с мон-рем Богородицы Икосифиниссы (Косиницы) близ Драны.

Лит.: *Поселянин*. Богоматерь. С. 119; *Θεοφύλακτος (Μαρινάκης), ἀρχιμ. Θεοματουργέας εἰκόνας τῆς Παναγίας στό "Ἁγιον Ὄρος. Θεσσαλονίκη*, 2001. С. 361–362; *Ђурић С.* Иконе од XII в. до XVII в. // Манастир Хиландар. Београд, 1998. С. 284.

Э. В. Ш.

ВРА́НА [хорват. Vrana] Ёосип (25.02.1903, Летичане, близ Бьеловара — 7.11.1991, Загреб), хорват. филолог, палеославист. Род. в крестьянской семье в Летичани, куда родители переехали из Чехии. Окон-



Й. Врана.
Фотография. 80-е гг. XX в.

чил классическую гимназию в Загребе и филологический фак-т Загребского ун-та (1928), продолжил образование в Карловом ун-те в Праге (1928–1930). Диссертацию «Ге-

незис Мирославова Евангелия» защитил в Загребе (1955; *L'Évangélaire de Miroslav: Contrib. à l'étude de son origine. S-Gravenhage*, 1961). Преподавал в гимназиях Бьеловара (1929–1935), Загреба (1935–1946) и др. (1946–1955). Преподавал чеш. язык на философском фак-те Загребского ун-та (1936–1946) и в Высшей экономическо-коммерческой школе (1940–1945). Профессор философского фак-та Загребского ун-та. С 1970 г. на пенсии.

В. изучал старослав. кириллические и глаголические рукописи, возникновение и развитие слав. перевода Евангелия на основе исследований древнейших Евангелий старослав. типа (*Мирославова, Вуканова*, т. н. Омишальского) и кирилло-мефодиевской традиции в Чехии. Осуществил научное издание Вуканова Евангелия (Вуканово еванђеље. Београд, 1967) и хорват. глаголического Омишальского Евангелия-апракос в лат. транслитерации (*Najstariji hrvatski glagoljski evanđelistar*. Beograd, 1975), воссозданного по тексту Ватиканского миссала нач. XIV в., к-рый, прежде чем попасть в Рим, находился в Омишале (о-в Крк, Хорватия).

В. связывал происхождение глаголицы с именем Кирилла (Константина), признавая лишь минимальное греч. влияние на орфографию, но не на палеографию.

Лит.: *Жекова Л.* Врана Ёосип // КМЕ. Т. 1. С. 461–462; *Miličić J.* Bibliografija znanstvenih i stručnih radova J. Vrane // Slovo. Zagreb, 1993. № 41–43. С. 261–264; *Nazor A.* Josip Vrana // Ibid. С. 256–261.

С. О. Вялова

ВРА́НИНА [серб. Враньина], муж. мон-рь во имя свт. Николая Чудотворца Черногорско-Приморской епархии Сербской Православной Церкви. Находится на одноименном острове Скадарского оз. (Шкодер). Построен еп. Зетским Иларионом в 1233 г. по благословию свт. *Саввы I* Сербского (*Мошин В.* Повеља свт. Саве манастиру свт. Николае у Враньини // Св. Сава — Споменница осамстогодишњице рођења. Београд, 1977. С. 79–116). До перенесения в 1484 г. кафедры здесь находилась резиденция Зетских митрополитов. Дарителями мон-ря были короли Владислав и Стефан Милутин, кор. Елена. Царь *Стефан Душан* сделал В. подворьем основанного им мон-ря св. Архангелов в Иерусалиме. В XV–XVI вв. мон-рю

дарили земли семьи зетских господарей Балшичей, Стратимировичей и Черноевичей. Во 2-й пол. XV в. игуменом В. был духовный писатель *Никон Иерусалимлянин*. Для сохранения богатого архива мон-ря в 1721 г. мон. Гавриил (Джурашковић) переписал хранившиеся здесь хрисовулы, ранние из к-рых относились к 1469 г. 8 сделанных им копий были опубликованы И. С. Ястребовым (*Ястребов И.* Препис хрисовуља на Цетињу: О манастиру св. Николе Враньини // Гласник Српског Ученог Друштва. Београд, 1879. Књ. 47. С. 219–231).

В. часто подвергалась нападениям турок (в 1557 и 1714), в 1843 г. мон-рь был превращен в казарму, а 1862 г. разрушен. Описание мон-ря оставил постриженник В. Черногорско-Брдоский митр. *Иларион (Роганович)*. Церковь была каменной, средней величины, без купола и звонницы. В ней находилось неск. могил, в т. ч. основателя мон-ря. В Цетине хранятся найденные в 70-х гг. XX в. 3 колокола, отлитые в Венеции в 1306 и 1453 гг., некогда принадлежавшие обители. Сохранилась печать мон-ря 1484 г. с ликом свт. Николая. В 1886 г. на фундаменте черногорский кн. Николай Петрович построил новую 1-нефную церковь с примыкающей звонницей и неоклассическим иконостасом рус. работы. Рядом был возведен большой братский корпус. В 1883–1884 гг. во В. проживал иером. *Симеон (Попович, прп. Дайбабский)*.

Во время второй мировой войны церковь и братский корпус были сожжены. Восстановление началось в 1998 г. иером. Марком (Кесичем). Сейчас во В. проживают 2 насельника. В 2000 г. был построен небольшой братский корпус.

Лит.: *Пејовић Т.* Манастири на тлу Црне Горе. Нови Сад: Цетинье, 1995. С. 125–128; *Марковић Ч., Вуичић Р.* Споменници културе Црне Горе. Београд, 1997. С. 321–322; *Петковић С.* Културна баштина Црне Горе. Нови Сад, 2003. С. 24–25.

Сл. Милеуснич

ВРА́НЬСКАЯ ЕПА́РХИЯ [серб. Враньска епархија], Сербской Православной Церкви (СПЦ). В нач. XVII в. В. е. была выделена из Скопской архиепископии (*Ђурић Р.* Скопска митрополија. Скопље, 1935. С. 191) и, получив самостоятельность, была возведена в ранг митрополии: в 1635 г. упоминается митр. Враньский Григорий (*Тричковић Р.* Српска црква



ВРАНЬСКАЯ ЕПАРХИЯ



сред. XVII в. // Оделье Историјских наука. Београд, 1980. Књ. 2. С. 93). Также известны имена митр. Иоасафа (нач. 40-х гг. XVII в.) и митр. Иосифа (упом. в 1644 и 1647), при к-ром епархия вновь оказалась в подчинении Скопской кафедры. С 1852 по 1865 г. титул епископа Враньского носил Паисий, помощник и преемник на кафедре митр. Скопского Иоанникия.

В. е. как самостоятельная была восстановлена в 1975 г. Ею управляли еп. Доментиан (Павлович; 1978–1983) и еп. Савва (Андрич; 1984–1991). Кафедральный собор во имя Св. Троицы находится во Вране. В. е. поделена на 4 наместничества: Вране, Босилеград, Прешево, Сурдулица; они включают ок. 60 приходов, где служат 50 священников. Правящий архиерей — еп. Пахомий (Гачич), на кафедре с 28 авг. 1992 г. Издается епархиальный ж. «Искон».

Действующие мон-ри: во имя *Прохора Пшинского* (X–XI вв.); во имя Стефана близ Вране; вмч. Пантелеимона во Вране; Пресв. Богородицы в Клисуре; прор. Илии близ Лепеницы; прор. Илии в Бреснице близ Босилеграда; св. апостолов Петра и Павла близ Босилеграда.

ВРАЧАНСКАЯ [болг. Врачанска] **ЕПАРХИЯ**, Болгарской Православной Церкви (БПЦ). Объединяет приходы на территории Врачанской обл. Кафедральный город — Враца. Кафедральный собор —

во имя св. Апостолов. Наместничества: Враца и Бяла-Слатина. Правящий архиерей — митр. *Каллиник* (*Александров*), на кафедре с 10 нояб. 1974 г. Сведения о числе действующих храмов и священнослужителей для публикации епархией не представляются.

История. Согласно археологическим данным, ущелье Вратцата уже в VI в. было заселено славянами. Возникшее здесь поселение, первоначально именовавшееся Вратица, играло важную роль в период 1-го Болгарского царства, в период 2-го Болгарского царства превратилось в укрепленный город. На основании сообщения султанского фирмана 1753 г., что при завоевании османами во Вратице находилась кафедра митрополита, болг. историк Д. Цухлев сделал вывод, что здесь в IX–X вв. находилась кафедра *Видинской епархии* (*Дринов М., Цухлев Д.* История на Българията Църква. София, 1911. Т. 2), проф. Х. Стоянов относил создание кафедры во Вратице к периоду правления Асенея (1185–1280), а возведение в ранг митрополии — к правлению Шишманов (*Стоянов Х.* Врачанска епархия: Ист. обзор // Богослужебно последование и житие св. Софроний Врачански (1793–1813) с исторически очерки за неговата (Врачанска) епархия и за Черепешкия манастир. София, 1983. С. 51–106). Найденная в 1941 г. в развалинах церкви крепости Вратица т. н. Врачанская надпись, созданная в правление Михаила II Асенея (1246–1256), сообщает, что во Вратице царем Асенем I (1187–1196) был построен мон-рь. После османского завоевания ка-

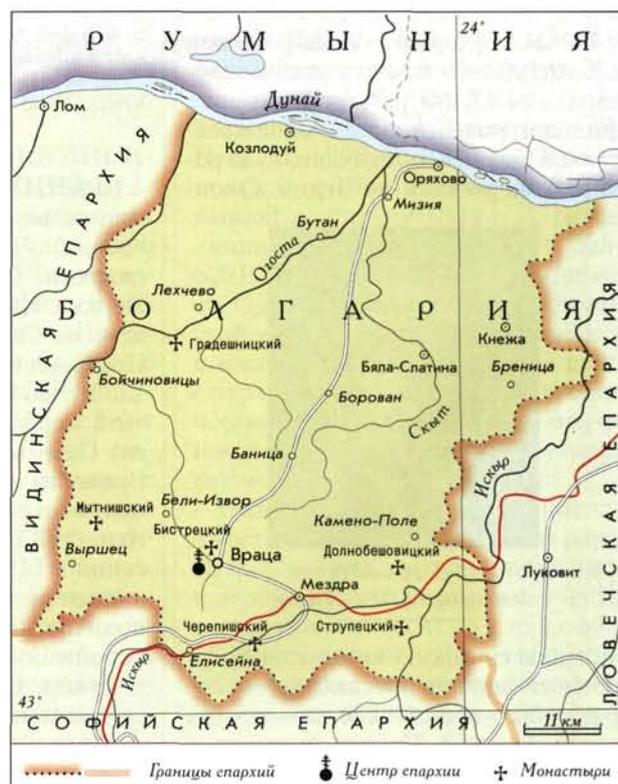
федра была упразднена, церкви вошли в юрисдикцию Видинской епархии. В 1453 г. османские власти включили Врацу в Никопольский санджак, сделав город центром вилайета, в XVI в. — уезда.

В период османского ига Враца неоднократно переходила то к Видинской, то к *Тырновской* митрополии в зависимости от отношений их архиереев с К-полем. В какой-то момент кафедра была восстановлена, т. к. в том же фирмане 1753 г. сообщается, что Видинский митр. Каллиник (1730–1753) заплатил в казну 15 400 акче, благодаря чему в 1738 г. был издан фирман об упразднении Берковицкой, Врачанской и Кутловицкой епархий и включении их в состав Видинской митрополии.

В это время культурная и духовная жизнь епархии продолжала развиваться в мон-рях епархии, особенно в Черепешском, где была книгописная школа. Несмотря на частые разграбления тур. разбойниками, церкви продолжали строить. В XVII в. был основан новый Мытншский мон-рь (перестал действовать в 90-х гг. XX в.), обновлен Долнобешовицкий мон-рь, дважды обновлялся Бистрецкий мон-рь.

В 1762 г. В. е. была восстановлена в составе Тырновской митрополии и в нее вошли города Враца, Ряхово

ВРАЧАНСКАЯ ЕПАРХИЯ





(совр. Оряхово) и Плевен с прилегающими селами. На кафедру был избран грек Серафим (1762–1793). После его смерти население выступило против кандидатов из греч. духовенства, поэтому 17 сент. 1794 г. во епископа Врачанского был хиротонисан болг. свящ. Стойко Владиславов (в монашестве *Софроний*), ставший ревностным просветителем (впосл. канонизирован БПЦ). С 1793 г. край подвергался набегам паши Османа Пазвантоглу, все мон-ри и церкви были разграблены, а еп. Софроний был вынужден неск. раз покинуть город. В 1803 г. он не смог вернуться во Врацу, укрылся в Бухаресте и получил от Патриархии освобождение от кафедры. Вместо него в 1804 г. был поставлен греч. архиерей Анфим. Он часто объезжал епархию для сбора податей, и через год это вызвало недовольство паствы. В 1807 г. он подал прошение об отставке, к-рое было удовлетворено лишь в 1813 г.

На кафедру был назначен еп. Мефодий. В 1821 г. между ним и паствой разгорелся конфликт из-за введения Тырновским митр. *Иларионом Синаитом* нового налога, к-рый зажиточные горожане отказались платить и потребовали поставить епископом проживавшего в Бухаресте архим. Гавриила. Архиереи обвинили их в связях с Россией и подпольных действиях против паши. Из-за этого обвинения в 1827 г. был обезглавлен один из видных врачанских горожан. В 1829 г. еп. Мефодий ушел с рус. войсками, покидавшими Болгарию после заключения Адрианопольского мира в русско-тур. войне. Епархия стала управляться болг. церковно-училищной общиной, а в 1833 г. епископом был избран болгарин Агапий. При нем повысился уровень духовного образования, открылось жен. уч-ще во Враце, но между ним и паствой возник конфликт, разрешившийся только после его смерти 13 окт. 1849 г.

Новый епископ, грек Парфений (1850–1852), предоставил управление В. е. протосинкеллу иером. Дорофеем, к-рый с помощью горожан обвинил архиерея в злоупотреблениях. Парфений был изгнан из Врацы, а Дорофей благодаря подкупу стал епископом. Поначалу он следовал пожеланиям народа, но потом стал больше заботиться о своем благосостоянии, чем о нуждах паствы. Делегация горожан в 1859 г.

в течение 7 месяцев вела переговоры с митр. Тырновским Григорием об отстранении Дорофея, а в марте 1860 г. встретилась с К-польским Патриархом Кириллом VII. Дорофей был переведен на Софийскую кафедру. 14 окт. 1860 г. епископом Врачанским был избран духовник болг. церкви в Стамбуле болгарин Паисий, известный своими интригами. Из-за волнений во Враце он только через полгода принял епархию. 11 мая 1863 г. еп. Паисий распорядился не праздновать память равноапостольных Кирилла и Мефодия и назвал св. братьев католиками, что вызвало резкое недовольство горожан, к-рые вынудили его переселиться в Плевен, а в 1868 г. добились его отставки. При этом Патриархия не решилась назначить нового епископа.

После учреждения Болгарского Экзархата митрополитом Врачанским 24 февр. 1873 г. стал *Аверкий (Петрович)*. Он по настоянию городских старейшин подписал «Временный устав богоспасаемой Врачанской епархии», по к-рому во всем должен был подчиняться церковно-училищной общине епархии, но проигнорировал нек-рые пункты устава и совершил обезд епархии. Недовольные старейшины оклеветали митрополита, и в 1874 г. он был вынужден уехать в Стамбул, где добился оправдания перед Синодом Экзархата, но обратно не вернулся.

В 1874 г. на кафедру был назначен болгарин архим. *Константин (Малинков)*. Во Враце его встретили враждебно, но он не отказался от назначения, поселился в Плевене и оттуда пытался управлять епархией в качестве администратора. Из-за упорного противодействия врачанских старейшин он просил Синод об освобождении, но, несмотря на предложение о переводе в Видин, остался во Враце. Только 22 июля 1884 г. он был канонически избран митрополитом Врачанским, а 11 нояб. хиротонисан. Ему удалось преодолеть сопротивление старейшин и наладить духовную жизнь епархии. После его смерти 4 дек. 1912 г. временное управление В. е. было возложено на митр. Великотырновского Анфима (Кынчева), затем на митр. Софийского Парфения (Попова). В первые десятилетия XX в. число храмов и священнослужителей во В. е. значительно возросло: в 1870 г.

действовало 66 храмов, в 1935 г. — 153 храма и часовни; в 1905 г. на приходах служили 145, в 1930 г. — 199 священников.

9 марта 1914 г. на кафедру был избран еп. Браницкий *Климент (Шивачев, † 3 мая 1930)*. При нем были построены резиденция митрополита, здания епархиального управления и канцелярии митрополита, создан фонд материальной поддержки клира, открыто Пастырско-богословское уч-ще в Черепишском мон-ре. 21 сент. 1930 г. митрополитом Врачанским был канонически утвержден еп. Знепольский *Паисий (Анков, † 16 мая 1974)*. В его более чем 40-летнее служение для архиерейских нужд было построено новое здание, реставрировались церкви и возводились новые храмы, открыты курсы повышения уровня богословского образования священников, стал издаваться епархиальный ежемесячный ж. «Духовное возрождение».

После его смерти на кафедру был избран митр. Каллиник, при к-ром в 1977 г. новым кафедральным собором стал храм во имя св. Апостолов, возведенный в 1898 г., до этого кафедра находилась в митрополичьем храме свт. Николая (построен в 1867, в нем похоронены все митрополиты, начиная с митр. Константина).

В 1992 г. в БПЦ возник раскол и митр. Каллиник отошел от канонического Свящ. Синода. Управление В. е. было возложено на еп. Знепольского *Игнатия (Димова)*, 29 мая 1994 г. он был избран митрополитом Врачанским. После возвращения в лоно Церкви митр. Каллиника и принятия его в сущем сане на Всеправославном Соборе 1 окт. 1998 г. из состава В. е. выделили Плевенский округ и учредили самостоятельную Плевенскую епархию, назначив управляющим митр. Игнатия. В. е. вновь возвратилась под упр. митр. Каллиника.

Монастыри. Ныне действуют *Струпецкий* муж. во имя Илии пророка и *Черепишский* муж. в честь Успения Пресв. Богородицы. Как приходы действуют храмы бывш. мон-рей Бистрецкого во имя св. Иоанна Рильского (см. *Врачанский мон-рь*) и Градешницкого во имя св. Иоанна Предтечи (возобновлен в XIX в. на месте разрушенного турками средневек. мон-ря). Ранее действовали *Долнобешовицкий* во имя арх. Михаила и Мытшишский во имя свт. Николая. От мон-ря во имя



Св. Троицы близ Врацы частично сохранились каменные стены и фундамент XIV в. 1-нефной церкви с притвором (*Михайлов Ст.* Разрушения манстир Св. Троица до Враца // ИАИ. 1950. Кн. 17. С. 305, 306).

Лит.: *Йоцов Д.* Культурно-политическа история на Враца. София, 1937; История на град Враца от древността до Освобождението. София, 1976; *Темелски Х.* Кратък исторически обзор на Врачанска епархия до средата на 70-те г. на XX в. // ДК. 2001. Кн. 6. С. 64–73.

Хр. Темелски

Искусство. На территории В. е. почти не сохранилось средневеков. памятников, кроме развалин большой 3-нефной церкви с фрагментами росписей в с. Лютиброд. Поздне-средневеков. церкви XV–XVII вв. (в селах Миланово, Зимевица, Кремена, Царевец, Ослен-Криводол) 1-нефные, без наружного декора, имеют небольшие размеры; самый большой храм находится во Врачанском мон-ре. Церкви Вознесения (1844) и свт. Николая (т. н. митрополичий храм, 1865–1867) были построены во Враце по плану 3-нефных псевдобазилик.

В ряде храмов В. е. сохранилась монументальная живопись. Наиболее древние росписи, кон. XV–XVI в., находятся в церкви с. Миланова. В 1540 г. созданы фрески с житийными сценами св. Димитрия в пещерной церкви Врачанского мон-ря. XVI в. датируется стенопись ц. прор. Илии Струпецкого мон-ря. Росписи церкви Черепишского мон-ря были созданы афонским изографом Пименом Софийским (1611; после пожара сохранились только в притворе — «Древо Иессеево» на зап. стене, сцены чудес Христа на своде). Предположительно XVII в. датируются сохранившиеся фрагменты росписей церковей Врачанского и Долнобешовицкого мон-рей. К кон. XVII — нач. XVIII в. относятся фрески на вост. стене алтаря церкви с. Царевец; там же находится единственный в Болгарии, полностью сохранившийся каменный иконостас.

Живопись мн. икон скрыта поздними записями. Из врачанской ц. свт. Николая происходит неск. икон XVII в.: «Св. Иоанн Предтеча» (1677), «Пресв. Богородица» (1695), «Христос Вседержитель» (1699). Икона «Деисус» из Врацы (1694) подписана зографом Йованом (очевидно, местным жителем, чей почерк узнается также в иконах из *Се-*

митрестольного мон-ря и церкви с. Крета). Из Врацы происходит икона «Христос Вседержитель» (XVIII в.) в серебряном позолоченном окладе с эмалевыми медальонами (предположительно XII в.). В XVIII в. во В. е. активно работали иконописцы т. н. примитивного стиля: Стойо, свящ. Павел и дидакал Урош писали иконы для Долнобешовицкого мон-ря, церковей сел Царевец, Старо-Село и др. В кон. XVIII–XIX в. во В. е. работали лучшие зографы Болгарии: Христо Димитров, его сыновья Захарий Зограф и Димитр Христов, Станислав Доспевский, уроженец г. Тревна Теодосий Коюв и др.

В XV–XIX вв. Враца являлась и ювелирным центром. В нач. XVII в. здесь работали мастера чипровской ювелирной школы Никола, Константин, Пала, Мавроди и Йован Пановы, в XVIII в. — Цоцо, Тошо, Коста, в XIX в. — Тодор Цоцов, Михо с сыновьями и мн. др. Из их произведений сохранились: напрестольное Евангелие в окладе (мастер Мавроди, 1600, ц. Вознесения во Враце), потир (неизв. мастер, 1628, Врачанский мон-рь), дарохранительница (неизв. мастер, XVII в., вмонтирована в церковную ограду ц. свт. Николая во Враце), мощехранительница (мастера Тошо и Георги, 1792, Черепишский мон-рь) и др. Вероятно, в Бистрецком мон-ре действовала мастерская, где отливали нагрудные иконки и др. предметы: в 1822 г. были созданы 2 гравюры с изображениями мон-ря и его святых покровителей — Иоанна Богослова и Иоанна Рильского.

Произведения деревянной резьбы датируются XVIII–XIX вв. В Долнобешовицком мон-ре и нек-рых сельских церквах иконостасы созданы в XVIII в. неизвестными резчиками в архаичном стиле. В XIX в. иконостасы для церковей В. е. исполнял свящ. Раде с сыном Панайотом, на технику резьбы к-рых повлияли иконостасы мон-ря Иоанна Рильского кон. XVIII — нач. XIX в. Нек-рые иконостасы во В. е. — работа мастеров из Дебара в Македонии (Антон Станишева и резчиков из рода Филиповица).

В XIX в. во В. е., как и в целом в Болгарии, возродилось искусство резьбы по камню. Каменные рельефы украсили фасады врачанских церковей, Градешницкого мон-ря, церкви в с. Горна-Бешовица, ограду

Долнобешовицкого мон-ря, акведук Струпецкого мон-ря, надгробия и вкладные кресты.

Из предметов церковного шитья во Враце сохранилась плащаница (1628) работы монахов Нифонта и Василия. В XIX в. во Враце богослужебные одежды исполнял мастер Николай Павлович Занкин (саккос митр. Агапия, 1836; епитрахиль, 1844; плащаница из Черепишского мон-ря, 1844; омофор, саккос, 1846). Лит.: *Гошев И.* Църковни старини из Врачанска епархия // ГСУ, БФ. 1934. Год 11 (1933/1934); *Георгиева С., Бучински Д.* Старото златарство във Враца. София, 1959; *Савова-Касабова Р.* Икони от Врачанския край. София, 1977; *Ангелов В.* Врачанска църковна везба от Възраждането // Проблеми на изкуството. София, 1985. Кн. 1; *Гергова И.* Врачанската иконопис от XVII в. // Изкуство. София, 1990. Кн. 9/10. С. 9–14; *она же.* Ранният български иконостас: XVI–XVII в. София, 1993.

И. Гергова

ВРАЧАНСКИЙ ВО ИМЯ АПОСТОЛА ИОАННА БОГОСЛОВА МОНАСТЫРЬ

[Бистрецкий, св. Иоанна Пустынника, св. Иоанна Касинца, Касинец], Врачанской епархии Болгарской Православной Церкви; в наст. время действует как приход. Расположен в 6 км от г. Враца. Основан в XVI в. Дважды разрушался и заново отстраивался.

На склоне горы стоит 1-нефная церковь XVI в. (7,5×11,5 м), покрытая каменными плитами, в стенах декоративные ниши. На полуцилиндрическом своде небольшой купол. Сохранились фрески XVI–XVII вв.: «Пиета» и образ архидиак. Стефана в нише жертвенника, «Причащение апостолов» и «Поклонение жертве» в алтарной апсиде, композиция «Страшный Суд» на зап. стене. Резной деревянный иконостас работы тревненского мастера Петра Минёва 1820 г. В. м. был обновлен в 1867 г. при игум. Иоасафе.

Высоко в горах находится каменная постница (3×2 м) с куполом из сплетенных прутьев, скрепленных штукатуркой. В XVIII–XIX вв. стены были покрыты росписями (не сохр.). Согласно местной легенде, в этих местах подвизался св. *Иоанн Рильский*, к-рого называли Иоанном Пустынником.

В пещере у подножия скалы с естественным сводом высотой ок. 30 м сохранились фрагменты фресок: на зап. стене — лики святителей Иоанна Богослова и Иоанна Златоуста, на сев. стене — 3 сцены из жития вмч. Димитрия и 2 — из жития



вмч. Георгия. В одной из 2 оставшихся надписей указан год росписи церкви (1540) и имя изографа или основателя мон-ря – Димитр, сын Дубов. Около входа в пещеру видны основания укреплений, разрушенных, вероятно, при османском завоевании.

Во время османского ига мон-рь играл важную роль в духовной и культурной жизни края. Его представители в 1629 г. посетили Москву. В XVII в. здесь находилась ювелирная мастерская, где был изготовлен напестольный крест 1611 г., хранящийся в наст. время в ц. свт. Николая во Враце. В нач. XIX в. в мон-ре действовала типография.

Лит.: *Василев А.* Църкви и манастири из Зап. България // Разкопки и проучвания. София, 1949. Т. 4. С. 80–82; *Михайлов Ст.* Фресков надпис в ман-ра Св. Иван Касинец // ИАИ. 1952. Т. 28. С. 390–394; *Прашков Л., Бакалова Е., Бояджиев Ст.* Манастирите в България. София, 1992. С. 129–130.

Хр. Темелски

ВРАЧАНСКОЕ ЕВАНГЕЛИЕ (НБКМ. № 19/199), краткий апракос, 1-й пол. (нач.?) XIV в. (в кон.



Евангелие от ап. Иоанна (21. 1–3). Лист из Врачанского Евангелия. 1-я пол. (нач.?) XIV в. (НБКМ. № 19/199. Л. 198)

XIX – 2-й пол. XX в. датировалось XIII в.); памятник болг. книгописания, книжной иллюминации и русско-болг. культурных связей. История В. е. до кон. XIX в. неизвестна. Рукопись поступила в НБКМ от Т. Димитриева из г. Враца, отсюда название памятника. В. е. состоит из 201 листа пергамента (начало кодекса утрачено), размером 180×140 мм, написано некаллиграфическим уставом. В правописании наблюдаются черты, указывающие на происхождение писца из сев.-зап. Болгарии. В то же время сохранились следы

восточнослав. оригинала (прежде всего полногласные формы), свидетельствующие о непосредственном копировании писцом В. е. древнерус. кодекса. Это обстоятельство делает В. е. хрестоматийным образцом «первого восточнославянского влияния» на южнослав. книгописменную традицию (см. ст. *Древнерусские влияния на южнославянские культуры*). Сохранившаяся часть рукописи украшена инициалами, выполненными, вероятно, самим писцом пером и чернилами с подкраской киноварью, в основном простого рисунка; наибольший художественный интерес среди них представляют антропоморфные (Л. 91 об. и 198), являющиеся яркими образцами народной трактовки тератологического стиля.

Изд.: *Цонев Б.* Врачанско евангелие: Среднобългарски паметник от XIII в. // Български старини. София, 1914. Кн. 4.

Лит.: *Соболевский А. И.* Две замечательные рукописи XIII в. // ЧИОНЛ. 1898. Кн. 12. С. 7; *Цонев Б.* Опыт на ръкописите и старопечатните книги на Нар. б-ка в София. София, 1910. Т. 1. С. 20–21; *он же.* Български ръкописи от XIII в. с дири от руского влияние // ГСУ, Филол.Ф. 1913. Т. 7. С. 89–90; *он же.* История на български език. София, 1940². С. 181–182; *Лавров П. А.* Палеогр. обозрение кирилловского письма. Пг., 1914. С. 134–135; *Сперанский М. Н.* К истории взаимоотношений рус. и югослав. литератур: Рус. памятники письменности на Юге славянства // *Он же.* Из истории рус.-слав. лит. связей. М., 1960². С. 50–51; *Стоянов М.* Украса на славянските ръкописи в България. София, 1973. С. 71. № 50; *Джурова А.* 1000 години българска ръкописна книга: Орнамент и миниатюра. София, 1981. С. 36. Табл. 139–142.

А. А. Турилов

ВРАЧЕВАНИЯ ЧИНЫ, церковные священнодействия и чинопоследования, содержанием к-рых являются обращенные к Богу прошения об исцелении больного от физических или душевных заболеваний, а также о прощении его грехов, к-рые могли послужить их причиной.

Церковь, отдавая должное медицинской науке (ср.: 1 Тим 5. 23; Кол 4. 14; в совр. серб. Требнике иеется чин благословения на хирургическую операцию), основным и наиболее действенным всегда признавала благодатное врачевание, происходящее по молитве и помогающее одолеть даже те болезни, к-рые совр. медицина считает неизлечимыми. Чудесные исцеления, совершавшиеся Господом или Его святыми, известны во множестве, но кроме особых случаев таких исцелений Цер-

ковь знает и специальные чины, посвященные молитве об исцелении больных, – В. ч.

В раннем христианстве. По свидетельству евангелистов, Сам Господь еще во время земной жизни посылал апостолов совершать исцеления (Мк 6. 6–13; Мф 9. 35–10. 11; Лк 9. 1–6). Отправленные Им 70 учеников (Лк 10. 1, 9), вернувшись, подтвердили силу Его имени (Лк 17–20; ср.: Мк 9. 38; Деян 19. 13–19; использование имени Христа в более позднее время зафиксировано и вне христ. среды, в греч. магических папирусах). В Мк 6. 13 отмечается употребление для совершения чудесных исцелений елея, к-рый в средиземноморской культуре являлся одним из распространенных медицинских средств (*Cels. De med.* 2. 14. 4; *Seneca. Ep.* 53. 5; *Plin. Sen. Natur. hist.* 15. 4; 23. 39; *Philo. Somn.* 2. 58; *Ios. Flav. Antiq.* 17. 172; *De bell.* 1. 657).

Апостолы продолжили служение после Крестной смерти и Воскресения Иисуса Христа (Деян 5. 16; 8. 7; 9. 34), совершая исцеления во имя Его (Деян 3. 16). Эти исцеления происходили по вере (Деян 3. 1–10; 14. 8–10), через молитву и возложение рук (Деян 28. 7–8). В Деяниях святых Апостолов сообщается, что исцеляли даже тень ап. Петра (Деян 5. 15) и одежды ап. Павла (Деян 19. 12). Ап. Павел говорит и об особых личных дарах исцелений (*χαρίσματα ἰσχύων*) (1 Кор 12. 9, 28, 30; ср.: *Iust. Martyr. Dial.* 39).

Наибольшее внимание врачеванию уделяется в Послании ап. Иакова, к-рый предписывает в случае болезни призывать пресвитеров, чтобы они помазали больного елеем во имя Господне (Иак 5. 14–16). Исключительная роль здесь отводится молитве, произнесенной с верой, и исповеданию грехов. Подчеркивая, что грех ведет к смерти (Иак 1. 13–15; 5. 20), ап. Иаков тем не менее причиной болезни называет человеческие страсти (греч. *ἐπιθυμία*) (Иак 1. 13–14).

Мн. раннехрист. авторы и св. отцы называют Иисуса Христа единственным истинным Врачом «душ и телес» (*Ign. Eph.* 7. 1–2; *Clem. Alex. Paed.* 1. 2. 6; *Quis div. salv.* 29; *Orig. In Lev.* 7. 1; *Contr. Cels.* 2. 67 ff.; *Cyr. Hieros. Catech.* 10. 13; *Ioan. Chrysost. In Gen.* 27. 1; см. подробнее: *Dumeigeu.* 1972). Учительная связь, существующую между болезнью и грехом, к В. ч.





Исцеление расслабленного.
Роспись юго-зап. свода
Спаса-Преображенского собора
Спасского мон-ря в Ярославле.
1563–1564 гг.

в широком смысле слова можно относить все церковные таинства, прежде всего св. Евхаристию, к-рую раннехрист. авторы называют «врачевством бессмертия» (*Ign. Eph.* 20. 2), «лекарством жизни» (*Serap. Thmuit. Euch.* 1) или «лекарством от греха» (*Macar. Aeg. Nom. et ep.* 2. 12. 6). Тем не менее в церковной практике есть и особые чины и молитвословия, предназначенные для исцеления больных.

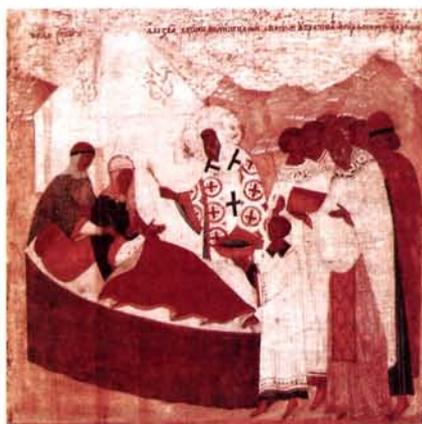
Елеосвящение (соборование) является главным из В. ч. (см.: *Архангельский; Венедикт (Аленгов), иером.*). Молитвы на освящение елея для больных встречаются в источниках начиная с III в. В «Апостольском предании» они фигурируют в конце анафоры (*Trad. Ap.* 5. 2), в Евхологии Серапиона — соединены с освящением воды и хлеба (*Serap. Thmuit. Euch.* 5, 17; ср.: *Const. Ap.* 8. 29). Нек-рые авторы III–V вв. связывают помазание елеем с приемом кающихся в церковное общение (*Orig. In Lev.* 2. 4 // *PG.* 12. Col. 419; *Ioan. Chrysost. De sac.* 3 // *PG.* 48. Col. 644), другие, наоборот, предписывают помазывать не кающихся, а только верных христиан, страдающих от болезней (*Innocent. I, papa. Ep.* 25. 8; *Cyr. Alex. De adoratione in Spiritu* // *PG.* 68. Col. 469–472). В VI в. в связи с изменениями в покаянной дисциплине обе практики (помазания для исцеления и помазания при покаянии) соединились в одну (*Caes. Arel. Serm.* 279 // *PL.* 39. Col. 2238). В Патериках и житиях святых IV–

VI вв. содержится множество историй о чудесных исцелениях, к-рые совершали святые, используя елея (*Rufin. Hist. mon.* // *PL.* 21. Col. 451; *Greg. Turon. Hist. franc.* 1. 46).

На Западе начиная с IX в. Елеосвящение совершали только в случаях тяжелых заболеваний, грозивших смертью, а с XIII в. чин был упрощен и соединен с чином *viaticum*. Поэтому вплоть до реформ *Vaticанского II Собора* таинство Елеосвящения называли Последним помазанием (лат. *Extrema unctio*) или таинством умирающих, в наст. время католич. Церковь вернулась к пониманию Елеосвящения как таинства исцеления, а не смерти.

На Востоке Елеосвящение (неизвестное только в арм. и восточно-сир. практике) никогда не теряло своего смысла как главного из В. ч.

В рукописях визант. Евхология встречаются как отдельные молитвы на освящение елея для больных, так и целые чинопоследования, к-рые, собственно, и называются соборованием, т. е. чином, совершаемым собором пресвитеров (обычно в числе 3 или 7). В древних рукописях они входят в состав суточных служб (вечерни, панихис, утрени) и Божественной литургии (напр., ркп. Paris. BNF. Coislin. 213, Fol. 107 ff. 1027 г.;



Свт. Алексий исцеляет ханшу Тайдулу.
Клеймо иконы «Свт. Алексий
с житием». Дионисий и мастерская.
Коп. XV в. (ок. 1481?)
(ГТГ)

Sinait. gr. 973, Fol. 73v ff. 1153 г.); при этом елея освящается на проскомидии, а помазание им происходит после причащения. Совр. чинопоследование Елеосвящения, совершаемое вне связи с литургией и службами суточного круга и содержащее в основном те же молитвы, что и в древнейших рукописях Евхология,

установилось к XIII–XIV вв. (одна из древнейших рукописей, включающих его в близкой к совр. форме: *Athen. gr.* 662, XIII в.). В его состав входят молитва на освящение елея с вином или водой: *Κύριε ὁ ἐν τῷ ἐλέει καὶ τοῖς οἰκτιρμοῖς (Гдн, млтїю њ ѡедрѡтами); 7 молитв о больном после каждого из 7 апостольских и евангельских чтений: Ἄναρχε, ἀδιάδοχε, ἅγιε ἀγίων (Безначальне, вѣчне, стїе стїхїх); Ὁ Θεὸς ὁ μέγας καὶ ὑψίστος (Бже великїи њ вышнїи); Δέσποτα παντοκράτορ, ἅγιε βασιλεῦ, ὁ παιδεύων καὶ μὴ θανατῶν (Влко вседержителю, стїи црїю, наказдлн њ не омеривлалн); Ἄγαθε καὶ φιάνθρωπε, εὐσπλαγχνε πολυέλεε Κύριε (Бже њ человѣколюбче, блгодѣрбне њ многомнѡстиве гдн); Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ παιδεύων καὶ πάλιν ἰόμενος (Гдн бже нашѡ, наказдлн њ пакн њсцѣлалн); Εὐχαριστοῦμέν σοι, Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἀγαθὸς καὶ φιάνθρωπος (Блгодаримъ тѡ, гдн бже нашѡ, блгїи человѣколюбче); Δέσποτα, Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ἰατρὲ ψυχῶν καὶ σωματῶν (Влко гдн бже нашѡ, врачѡ дшѡ њ тѣлѡсѡ); молитва на каждое из 7 помазаний: Πάτερ ἅγιε, ἰατρὲ ψυχῶν καὶ σωματῶν (Отче стїи, врачѡ дшѡ њ тѣлѡсѡ); молитва на возложение Евангелия на голову больного в конце чина: Βασιλεῦ ἅγιε, εὐσπλαγχνε καὶ πολυέλεε (Црїю стїи, блгодѣрбне њ многомнѡстиве). Таинство Елеосвящения совершается над больными (в т. ч. над умирающими) по их просьбе или по просьбе их близких; существует также практика всеобщего участия в Елеосвящении Великим постом. Подробнее см. в ст. *Елеосвящение*.*

Возложение рук на больных как особое литургическое действие, сопровождаемое молитвой, встречается в Евхологии Серапиона (*Serap. Thmuit. Euch.* 30) и в др. памятниках (напр.: *Possid. Vita Augustini.* 27 // *PL.* 32. Col. 56; *Ambros. Mediol. De raenit.* 1. 8 // *PL.* 16. Col. 477). Оно имеет апостольское происхождение — напр., Ориген цитирует Послание ап. Иакова со вставкой слов: «и возложат на него руки» (*Orig. In Lev.* 2. 4 // *PG.* 12. Col. 419). Со временем это священнодействие исчезло в качестве самостоятельной практики, сохраняясь в наст. время лишь в чине таинства Елеосвящения.

Освящение воды для врачевания известно с III в. (*Acta Thomae.* 52) и основано на библейских аналогиях (4 Цар 5. 9–14; Ин 5. 1–4). Молитвы на освящение воды для больных приводятся в памятниках IV в.



(Serap. Thmuit. Euch. 5, 17; Const. Ap. 8. 29) и в рукописях визант. Евхологии и слав. Требника (молитвы Ὁ Θεὸς [ὁ μέγας] καὶ μεγάλωνυμος (Бже [великий ѿ] великоименитый:) и Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ διὰ τοὺς πολλοὺς πρὸς ἁμαρτωλοὺς (Гди бже нашъ, ѿже многыхъ ради ко грѣшникомъ)). Вода вместе с елеем может входить в состав смеси для помазания в чине Елеосвящения. В совр. печатном Требнике содержится также описание освящения воды во время проскомидии через погружение в нее копия, с чтением тропарей в честь Крестного подвига Спасителя, именуемое чином ἐγδά κρῆτς τωρίτς σίένникъ на страсть недѣга со стѣимъ копѣмъ. Подробнее см. в ст. *Водоосвящение*.

Врачевальные молитвы встречаются уже в апокрифических Деяниях апостолов (Acta Iohannis. 108; Acta Thomae. 10, 143) и в древних литургико-канонических памятниках (Serap. Thmuit. Euch. 22). В рукописных и печатных Евхологиях и Требниках содержится множество самых разнообразных молитв для наиболее распространенных заболеваний — напр., в одном только глаголическом Синайском Евхологии 50 таких молитв (Sinait. Slav. 37, Fol. 24v — 51, X–XI вв.). Врачевальные молитвы могут располагаться как по отдельности, так и тематическими группами. Строгой систематизации они не поддаются, т. к. одна и та же молитва встречается в разных редакциях; неск. молитв могут объединяться в одну и т. д. Нек-рые из этих молитв вошли в состав чинопоследования таинства Елеосвящения (в т. ч. наиболее распространенная молитва о больном: Παῖτερ ἄγιε, ἰατρὲ ψυχῶν καὶ σωματῶν (Оче стѣий, врачъ дѣшъ и тѣлѣсъ)).

Ряд молитв, сохранившихся в рукописях, предназначены для чтения в конкретных случаях: при болезнях головы, глаз, над онемевшим, на исцеление зубов, при кровотечении, при болезнях сердца, при регургитации, при укусе змеи или бешеной собаки, при «огневице» (горячке), от бессонницы и проч. Далеко не все эти молитвы носят подлинно церковный характер; среди них нередко встречаются апокрифические тексты, являющиеся по сути заговорами или заклинаниями, за к-рыми не стоит вера в помощь Божию (Петканова. 1976; она же. 2001). Именно поэтому большая часть этих молитв не входит в печатные

богослужебные книги. Допуская чтение молитв, к-рые не содержат апокрифических элементов, Церковь осуждает употребление тех (часто встречающихся в различных пособиях по «народному целительству» и т. д.), в к-рых христ. имена и понятия используются лишь для прикрытия магической основы.

Кроме чина таинства Елеосвящения в совр. богослужебных книгах приводится особый чин **молебного пения о болящих** («Молебное пѣніе ѿ недѣжныхъ многыхъ, или ѿ единомъ»). Он состоит из обычного начала, Пс 70, Символа веры, мирной ектении с особыми прошениями, тропаря 4-го гласа: **Скорый въ застѣпаеніи** и кондака 2-го гласа: **На одрѣ болѣзни лежащихъ**, чтений (прокимен из Пс 6, Иак 5. 10–16, аллилуарий из Пс 37, Мф 8. 5–13), сугубой ектении с особыми прошениями и молитвы из чина Елеосвящения: **Вѣко вседержителю, стѣий црѣю, наказвай и не оумерщвалай**. Чин пользуется большой популярностью и совершается как церковно, так (с пропуском ектений и, возможно, чтений) и келейно. Если текст чина включается в соответствующие части Божественной литургии, то в этом случае при изъятии частиц на проскомидии прибавляется также особое прошение о болящих (Служебник. [Т. 1]. С. 329). На литургии, соединенной с особым молением о болящих, можно читать указанные в чине чтения или же выбрать в служебном Евангелии одно из 3 чтений «над болящим» (Мф 8. 14–23; Мк 5. 24–34; Ин 4. 46–54) или из 5 «над имущими дух недуга» (Мф 8. 28–34; 17. 14–18; Мк 5. 1–20; 9. 17–31; Лк 9. 37–43).

Помимо этого чина Большой Требник содержит также «Послѣдованіе молебное ѿ немощныхъ, ѿвѣрваемыхъ ѿ дѣхъ нечистыхъ и стѣжаемыхъ», в состав к-рого входят неск. псалмов, канон ко Господу Иисусу Христу, ко Пресв. Богородице, бесплотным, апостолам и всем святым (2-го гласа, 1-й ирмос: **Градѣте, людіе**, 1-й тропарь: **Наше едины вѣдый неможеніе**), помазание елеем «от кандила» с молитвой: **Оче стѣий, врачъ дѣшъ и тѣлѣсъ** и 6 закликательных молитв «к страждущим от демонов и на всякую немощь», надписанных именами святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста (Требник большой. Гл. 74). Особое развернутое последование «за болящего парохиянина [прихожанина.— А. Т.]» при-

водится в Требнике митр. Петра (Могилы) (Ч. 1. С. 513–539).

Лит.: *Архангельский М. Ф., прот.* О тайне св. Елея. СПб., 1895. М., 2001²; *Алмазов А. И.* Врачевальные молитвы: К мат-лам и исслед-ям по истории рукоп. рус. Требника. Од., 1900; *Венедикт (Алеитов), иером.* К истории правосл. богослужения: Ист.-литург. и археол. исслед. о чине таинства Елеосвящения. Серг. П., 1917. К., 2004²; *Dumeige G.* Le Christ médecin dans la littérature chrétienne des premiers siècles // RACr. 1972. Vol. 48. P. 115–141; *Петканова Д.* Фолклорт в апокрифите молитви // Български фолклор. София, 1976. № 2. С. 28–40; *она же.* Апокрифите лечебни молитви // Старобългаристика. София, 2001. № 25/3. С. 61–85; *Cuschieri A. J.* Anointing of the Sick: A Theol. and Canonical Study. Lanham (MD), 1993; *Dudley M., Rowell G.* The Oil of Gladness: Anointing in the Christian Tradition. L.: Collegeville (Minn.), 1993; *Albl M. C.* «Are any among you sick?»: The Health Care System in the Letter of James // JBL. 2002. Vol. 121. N 1. P. 123–143.

А. А. Ткаченко

ВРАЧЕВШНИЦА [серб. Врачевшница], мон-рь — см. *Жичская епархия*, Сербской Православной Церкви.

ВРДНИК, жен. мон-рь в честь Вознесения Господня Сремской епархии Сербской Православной Церкви (СПЦ). Находится на *Фрушка-Горе*. Основан в кон. XV — нач. XVI в. как муж. во имя св. Иоанна Крестителя. Впервые упоминается в султанском фирмане 1569 г., освобождавшем мон-рь от налогов (*Живоиновић*. С. 26). Несмотря на это, кадастр 1578 г. сообщает, что насельники В. не смогли выплатить властям 3 тыс. акче и были вынуждены разойтись (*Дельбелковић*. С. 19). В 1589 г. иером. Георгием здесь была переписана Минея (*Стојановић*. Записи. Т. 1. № 806). В сер. XVII в. мон-рь находился в запустении. В 1697 г. там поселились монахи из мон-ря *Раваница*, к-рые принесли с собой мощи св. кн. *Лазаря*. Благодаря этому В. получил название Раваницы Новой (Сремской) и стал важным духовным центром Сербии, в кон. XVII — 10-х гг. XVIII в., при митр. Бачском *Стефане (Метохийце)*, в мон-ре находилась кафедра Фрушкогорской епархии.

В XVIII в. мон-рю давали богатые пожертвования, в т. ч. из России: известны указы императриц Елизаветы Петровны от 1748 г. и Екатерины II от 1768 г. (*Живоиновић*. С. 36). В сер. XVIII в. был построен большой братский корпус и трапезная, к-рая в 1776 г. была расписана мон.



Амвросием (Янковичем), отразившим в 7 сценах историю мон-ря. В 1858 г. Петр Чортанович поверх этой росписи написал панораму Косовской битвы, эта роспись утрачена в годы второй мировой войны. Братский корпус и трапезная много раз перестраивались и в наст. время представляют собой 3 крыла, соединенные П-образно и замкнутые воротами, над к-рыми возвышается 2-ярусная барочная колокольня.

В 1791–1811 гг. около старой церкви (разобрана в 1813) Корнелий Серб и Коста Змианович возвели каменный 1-нефный храм в честь Вознесения Господня с полукруглой апсидой, небольшим куполом и барочной колокольней. Резной иконостас (1809–1814) работы Марко Вуятовича; своды расписаны в 1851–1853 гг. Димитрием Аврамовичем. В 1811 г. в храме с правой стороны от алтаря были поставлены мощи св. кн. Лазаря. Храм пострадал при землетрясении 1893 г., но в 1898 г. был отреставрирован.

Во В. была богатая б-ка и скрипторий. Согласно описи б-к Фрушкогорских мон-рей 1753 г., известно, что в обители были такие книги, как «Ключ разумения» и «Мессия истинный» Иоанникия (Галытовского), «Камень веры» Стефана (Яворского), «Деяния церковные и гражданские» Цезаря Барония в польск. обработке Петра Скарги (*Павић М. Барок: Историја српске књижевности*. Београд, 1991. С. 26). В 1898 г., при игум. Сергии (Попиче), во В. хранилось 40 рукописей, к концу второй мировой войны не осталось ни одной (*Живоиновић*. С. 55–56). В 1941 г. нек-рые из них вместе с др. ценностями и реликвиями были переданы на хранение в Патриархию СПЦ и находятся в фондах МСПЦ, напр. грамоты (повели) св. кн. Лазаря 1381 г. и кн. Иоанна Шербана 1687 г. До наст. времени в б-ке сохранилось значительное количество старопечатных книг, среди к-рых много западно- и южнорус. (Библия (Острог, 1581), Исповедание православная веры (1696), «Трубы словес проповедных» Лазаря (Барановича) (К., 1696), «Ключ разумения» Иоанникия (Галытовского) (Львов, 1654?)). Из ценных предметов ризницы в МСПЦ находятся кубок кн. Лазаря, сделанный перед Косовской битвой, печати кн. Лазаря и мон-ря Раваница, шитый золотом покров на раку с мощами кн. Ла-

заря, меч деспота Стефана Лазаревича (1414) и др.

Во время второй мировой войны Фрушка-Гора вошла в состав фашистского «Независимого государства Хорватия». Усташи преследовали насельников мон-ря, корпуса были превращены в казармы, церковь — в склад оружия, имущество разграблено. Был утрачен богатый архив документов 1690–1941 гг. В списке экспонатов, принятых на хранение 10 сент. 1941 г. комиссией Загребского музея искусства, значатся 83 предмета церковной утвари, 7 портретов, ценности из ризницы и б-ки. 14 апр. 1942 г. мощи св. кн. Лазаря проф. Богословского фак-та прот. Радослав Груич перенес в кафедральный собор в Белграде. После войны мон-рь был возобновлен.

В 1946 г. после секуляризации церковных земель из 1420 га, принадлежавших мон-рю в 1941 г., было оставлено 15 га пашни и 25 га лесных угодий. В 70–80-х гг. мон-рь реставрировали, в 1978 г. в братском корпусе для богослужений в зимнее время устроена часовня в память о сожжении турками мощей свт. Саввы (в 1987–1994 проведена ее консервация). В 90-х гг. мон-рь был обращен в жен., его игуменией стала мон. Анастасия.

В ночь со 2 на 3 апр. 1999 г. мон-рь пострадал от бомбардировки ВВС НАТО.

Известные имена неск. игуменов В.: XVII в.— Сильвестр, Димитрий; XVIII в.— Филипп, Софроний, Стефан (Зоранович, автор «Хроники монастыря Врдник» (*Живоиновић*. С. 66)), Гавриил, Спиридон; XIX в.— Софроний, Даниил (Петрович), Милутин, Емилиан, Сергей (Попич, автор описания мон-ря); XX в.— Лонгин, Симон, Антоний (Стеванович).

В наст. время проживают ок. 10 насельниц, в мон-ре хранятся частицы мощей св. кн. Лазаря и вмп. Анастасии.

Лит.: *Попић С.* Опис ман-ра Врдник. Сремски Карловци, 1896; *Ружић Д.* Ман-р Раваница-Врдник у Срему. Нови Сад, 1909; *Живоиновић С.* Врдничка хроника. Шабац, 1986; *Дебелковић С.* Ман-ри и цркве Србије: Водич кроз ман-ре, цркве и споменике културе Србије. Београд, 1994. С. 19–20.

Сл. Милеуснич, И. А. Чарота

ВРЕДЕ [нем. Wrede] Вильям (10.05.1859, Бюккен, близ Нинбурга (ныне земля Н. Саксония) — 23.11.1906, Бреслау (ныне Вроцлав,



В. Вреде.

Фотография. Кон. XIX в.

Польша), нем. протестант. библиист либерального направления. Род. в семье лютеран. пастора, богословское образование получил в Лейпцигском (1877–1879) и Гёттингенском (1879–1881) ун-тах, где среди его учителей были А. фон Гарнак и А. Ричль. После защиты докт. диссертации о Клименте, еп. Римском (1891), был профессором НЗ в ун-те г. Бреслау (1892–1906). В. считается одним из основателей т. н. школы истории религии.

В работе о задачах и методе богословия НЗ (1897) В. выступает против доминировавшего в его время литературно-критического подхода и прежде всего за привлечение к анализу первохрист. текстов др. источников по религии, истории Вост. Средиземноморья этого периода. Библейское богословие НЗ, по В., должно стать «историей первохристианской религии и богословия», учитывающей социальный и политический контекст существования первохрист. религии, и не должно быть связано задачей систематического синтеза результатов историко-критического исследования и изложения их по традиц. разделам христ. догматики.

Работа В. «Мессианская тайна в Евангелиях» (1901) подвела черту под целым этапом истории критических реконструкций т. н. жизни исторического Иисуса. До В. среди библистов доминировала т. зр., согласно к-рой самое раннее Евангелие от Марка представляет исторически достоверную картину земного служения Иисуса Христа и постепенного раскрытия Его мессианского самосознания. В. утверждает, что те места, где Иисус повелевает хранить тайну — нечистым духам, к-рые единственные узнают в Иисусе Мессию уже в начале Его служе-

ния, свидетелям чудесных исцелений больных (Мк 1. 25, 34; 3. 12), — а также само объяснение ученикам, не понимающим учения в притчах о Царстве Божиим (Мк 4), являются лишь лит. приемом евангелиста и не имеют отношения к истории. Замысел евангелиста, по В., состоит в том, чтобы показать, что никто, кроме самого близкого круга учеников Иисуса, не узнал о Его мессианстве в течение всей Его жизни и что оно было раскрыто только после Воскресения. Вывод В., т. о., лишил к.-л. исторического фундамента различные критические реконструкции «жизни исторического Иисуса», т. к. и самое раннее Евангелие отражало лишь послепасхальную христологию, к-рая была создана более ранней традицией (Messiasgeheimnis. S. 145) с целью, как полагал В., примирения немессианского сознания Иисуса и веры христ. общины в воскресшего Мессию (Ibid. S. 227).

В последующих исследованиях Евангелия от Марка были отвергнуты или изменены как вывод В. о немессианской жизни Иисуса, так и его допущение домарковского возникновения «мессианской тайны». С помощью метода анализа редакций (нем. Redaktionsgeschichte, см. ст. *Библеистика*) был сделан вывод о том, что основные элементы мотива мессианской тайны и собственно богословская интенция восходят к евангелисту Марку (ср.: *Gnilka J. Das Evangelium nach Markus. Neukirchen-Vluyn, 1994¹. Bd. 1. S. 167–170*).

В работе об ап. Павле (1904) В. пытается показать существенное различие между ап. Павлом и Иисусом Христом. Если Иисус выступает с проповедью на всем понятном языке и предлагает людям этическое учение, то апостол, по В., выражает свое учение об искуплении всего мира в метафизических понятиях и терминах. В ап. Павле В. видит «второго основателя христианства» и первого христ. богослова, при этом учение апостола об оправдании верой — это реакция ап. Павла на конфликт с иудаизмом, а не основная тема его богословия.

Соч.: Untersuchungen z. Ersten Klemensbriefe. Gött., 1891; Über Aufgabe u. Methode d. sogenannten NT Theologie. Gött., 1897; Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Gött., 1901, 1969⁴; Paulus. Halle, 1904 (рус. пер.: Павел. М., 1907); Die Entstehung der Schriften des NT. Tüb., 1907 (рус. пер.: Происхождение книг НЗ: Публ. лекции. М., 1908).

Лит.: *Schweitzer A. Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tüb., 1906, 1984⁹. S. 389–401*; *Morgan R. The Nature of NT Theology: The Contribution of W. Wrede and A. Schlatter. L., 1973*; *Лёзов С. В. История и герменевтика в изучении НЗ. М., 1994*; *Zager W. Liberale Exegese des NT. D. F. Strauss, W. Wrede, A. Schweitzer, R. Bultmann. Neukirchen-Vluyn, 2004*.

К. В. Неклюдов

ВРЕМЕННОЕ ВЫСШЕЕ ЦЕРКОВНОЕ УПРАВЛЕНИЕ ЗА ГРАНИЦЕЙ — см. *Высшее церковное управление за границей*.

ВРЕМЕННОЕ ВЫСШЕЕ ЦЕРКОВНОЕ УПРАВЛЕНИЕ НА ЮГО-ВОСТОКЕ РОССИИ (ВВЦУ ЮВР), было сформировано на Юго-Восточном Русском Церковном Соборе, состоявшемся 19–24 мая 1919 г. в Ставрополе, иерархами, управлявшими епархиями Юга России, территории к-рых были отрезаны от высшего руководства Церкви фронтами гражданской войны, «для разрешения всех вопросов... превышающих компетенцию духовной епархиальной и высшей военно-гражданской власти».

Инициатором и организатором создания ВВЦУ ЮВР стал протопр. Добровольческой Армии Георгий *Шавельский*. По его просьбе 2 марта 1919 г. ген. А. И. Деникин обратил-



Протопр. Георгий Шавельский.
Фотография. 10-е гг. XX в.

с письмом к архиеп. Донскому и Новочеркасскому *Митрофану* (*Симашкевичу*) с предложением созвать совещание епископов и членов советов тех епархий, к-рые находились на территории, контролируемой Добровольческой Армией, Кубанским войском и Всевеликим войском Донским. Приглашение принять участие в подготовке Собора было направлено и митр. Херсон-

скому и Одесскому *Платону* (*Рождественскому*). В процессе консультаций протопр. Г. Шавельского с Деникиным и архиеп. Митрофаном было определено созвать 20 марта 1919 г. в Новочеркасске совещание по подготовке Собора. Однако оно состоялось лишь 26/27 апр. в Екатеринодаре (ныне Краснодар), где находились эвакуировавшиеся митр. Платон, архиепископы Таврический и Симферопольский *Димитрий* (см. *Антоний* (*Абашидзе*)), Екатеринославский и Мариупольский *Азанит* (*Вишневский*), еп. Челябинский и Троицкий *Гавриил* (*Ченур*). В совещании участвовали митр. Платон, архиепископы *Димитрий* и *Агапит*, еп. Кубанский, вик. Ставропольской епархии *Иоанн* (*Левицкий*), протопр. Г. Шавельский, проф. СПбДА прот. А. П. *Рождественский*, миссионер прот. Н. Розанов, священники Г. П. Ломако (председатель Кубанского епархиального совета), В. П. *Свенцицкий* (проповедник армии и флота), Вардя, кн. Е. Н. *Трубецкой*, гр. В. В. *Мусин-Пушкин*, гр. Д. Ф. *Гейден*, тайный советник В. М. *Скворцов* (секретарь совещания), А. И. *Ивановский*, полковник А. В. *Бориславский*, поручик М. Ю. *Родионов*. Было признано необходимым созвать Южно-Русский Поместный Церковный Собор с целью учреждения «органа высшего церковного управления на территории действующей Добровольческой Армии». Совещание наметило примерный состав предполагаемого Собора и Предсоборной комиссии, члены особой делегации испросили благословение архиеп. Кавказского и Ставропольского *Агафодора* (*Преображенского*) на проведение Собора.

Предсоборная комиссия под председательством протопр. Г. Шавельского, состоявшая из прот. А. Рождественского, священников В. Свенцицкого и Г. Ломако, кн. Г. Н. *Трубецкого*, гр. *Мусина-Пушкина*, Н. Н. *Львова*, генерал-майора Д. Ф. *Лёвшина*, генерал-лейтенанта Г. М. *Ванновского*, И. Н. *Терещенко* (члена Кубанского епархиального совета), работала с 3 по 17 мая и провела 6 заседаний. Были разработаны проекты положений о Соборе, о Высшем церковном управлении и др., проекты обращений к Деникину и А. В. Колчаку, к вост. Патриархам, к чадам правосл. Церкви, к казачьим войскам (Донскому, Кубанскому, Терскому), к красноармейцам, к христианам всего мира. Собор наметили провести



в Ставрополе с 19 по 23 мая, пригласив на него всех епископов и членов Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг., находившихся в тот момент на Юге России, на территории, контролируемой Всевеликим войском Донским и Добровольческой Армией, а также представителей местных епархиальных управлений. Особое епископское совещание наделялось правом в течение суток опротестовать любое соборное постановление. В состав епископского совещания (Синода ВВЦУ ЮВР) в посл. вошли архиепископы Донской и Новочеркасский Митрофан (Симашкевич), Таврический и Симферопольский Димитрий (Абашидзе) и Екатеринославский и Мариупольский Агапит (Вишневский), епископы Владикавказский и Моздокский Макарий (Павлов), Челябинский и Троицкий Гавриил (Чепур), Сухумский Сергей (Петров), Приазовский и Таганрогский вик. Екатеринославской епархии Арсений (Смоленец), Кубанский вик. Ставропольской епархии Иоанн (Левицкий), Аксайский вик. Донской и Новочеркасской епархии Ермоген (Максимов), Александровский вик. Ставропольской епархии Михаил (Космодемьянский), протопр. Г. Шавельский, 11 протоиереев, 10 священников, 1 монах, 2 мирянина. По предложению руководителя редакционной комиссии П. В. Верховского Собор усвоил себе наименование «Юго-восточный русский церковный Собор» вместо определенного Предсоборной комиссией «Южно-Русский Поместный Церковный Собор». В заседаниях первого дня принял участие ген. Деникин, а также генералы и офицеры его штаба.

Юго-восточный русский церковный Собор открылся 19 мая 1919 г. торжественным богослужением в архиерейской Андреевской крестовой ц., а завершил работу 24 мая. В нем участвовали 56 делегатов с правом решающего голоса. Почетным председателем был избран архиеп. Кавказский и Ставропольский Агафодор (Преображенский), председателем президиума Собора — архиеп. Донской и Новочеркасский Митрофан (Симашкевич), товарищами председателя — архиеп. Таврический и Симферопольский Димитрий (Абашидзе), протопр. Г. Шавельский и кн. Г. Трубецкой. В состав Собора вошли 11 архиереев (митр. Херсонский и Одесский Платон (Рождественский), архиепископы Кавказский и Ставропольский Агафодор (Преображенский), Донской и Новочеркасский Митрофан (Симашкевич), Таврический и Симферопольский Димитрий (Абашидзе), Екатеринославский и Мариупольский Агапит (Вишневский), епископы Владикавказский и Моздокский Макарий (Павлов), Челябинский и Троицкий

Гавриил (Чепур), Кубанский вик. Ставропольской епархии Иоанн (Левицкий), Приазовский и Таганрогский вик. Екатеринославской епархии Арсений (Смоленец), Аксайский вик. Донской и Новочеркасской епархии Ермоген (Максимов), Александровский вик. Ставропольской епархии Михаил (Космодемьянский), протопр. Г. Шавельский, 11 протоиереев, 10 священников, 1 монах, 2 мирянина. По предложению руководителя редакционной комиссии П. В. Верховского Собор усвоил себе наименование «Юго-восточный русский церковный Собор» вместо определенного Предсоборной комиссией «Южно-Русский Поместный Церковный Собор». В заседаниях первого дня принял участие ген. Деникин, а также генералы и офицеры его штаба.

В ходе работы Собора был рассмотрен и утвержден проект «Положения о ВВЦУ ЮВР», принято решение о преобразовании бывш. Приазовского вик-ства Екатеринославской епархии в Ростовскую и Таганрогскую епархию, Кубанского вик-ства Ставропольской епархии и Сухумского вик-ства Черноморской епархии в самостоятельные епархии, ввиду того что соответствующие викарии давно управляли своими вик-ствами самостоятельно при участии епархиальных советов. Обсуждались также вопросы о приходах (способы оживления и организации церковноприходской жизни), о духовных учебных заведениях, о церковной дисциплине и др. (в частности, Предсоборная комиссия предлагала к рассмотрению вопросы об отношении большевиков к Церкви, о положении священников-беженцев и привлечении их к пастырским трудам и др.).

Собор наделил ВВЦУ ЮВР всей полнотой церковной власти (кроме награждения архиереев) впредь до восстановления связи с Патриархом свт. Тихоном, когда ВВЦУ ЮВР должно было немедленно сложить свои полномочия и самораспуститься. Власть ВВЦУ ЮВР распространялась «на все области России по мере освобождения их Вооруженными Силами Юга России». Председатель имел право опротестовать любое решение ВВЦУ ЮВР, если считал его не отвечающим благу Церкви. В таком случае дело должно было быть отложено до рассмотрения его Патриархом или Помест-

ным Собором. Собор указал, что «местопребывание ВВЦУ ЮВР определяется самим ВВЦУ ЮВР по согласованию с Главнокомандующим».

Председателем ВВЦУ ЮВР был избран архиеп. Донской и Новочеркасский Митрофан (Симашкевич), архиеп. Таврический и Симферопольский Димитрий (Абашидзе) стал товарищем председателя, членами — еп. Ростовский и Таганрогский Арсений (Смоленец), прот. А. Рождественский, протопр. Г. Шавельский, проф. Верховской, гр. Мусин-Пушкин. Утверждая состав ВВЦУ ЮВР из 3 архиереев и 4 представителей от духовенства и мирян (по 2 чел.), Собор ориентировался на *Высшее Временное Церковное Управление Сибири*, об организации к-рого члены Собора знали из газетных публикаций. Кроме того, были избраны кандидатами: епископы Челябинский и Троицкий Гавриил (Чепур), Владикавказский и Моздокский Макарий (Павлов), Александровский вик. Ставропольской епархии Михаил (Космодемьянский), протоиереи В. Лаванов и Г. Ломако, проф. Н. М. Абрамов и гр. П. Н. Апраксин.

Официальное открытие ВВЦУ ЮВР состоялось 5 июня 1919 г. в войсковом соборе Екатеринодара после торжественного богослужения. Первыми распоряжениями новоучрежденного органа стали акты об открытии и о начале деятельности ВВЦУ ЮВР и об установлении молитвенного поминовения адмирала Александра Колчака на великом *входе*, на великой и сугубой *ектениях* и в *многолетиях* (30 мая 1919 Деникин признал адмирала Колчака Верховным Правителем России).

С течением времени состав ВВЦУ ЮВР изменялся. В кон. августа из галицийского плена вернулся митр. Киевский Антоний (Храповицкий), его избрали почетным председателем ВВЦУ. По мере необходимости члены Управления собирались на сессии, длившиеся от 2 до 5 дней, всего состоялось 25 сессий. Первые заседания проходили в Екатеринодаре (5 июня — 6 июля 1919), затем в Новочеркаске (18–20 июля и 23–24 авг.), в Таганроге (7–10 авг.). В кон. декабря (по нек-рым данным, в янв. 1920) Управление переместилось в Новороссийск, а оттуда в Севастополь. Однако в своих епархиях остались председатель Управле-





ния архиеп. Митрофан (Симашкевич), еп. Арсений (Смоленец). Эвакуировавшийся в Крым прот. А. Рождественский из-за болезни участия в работе ВВЦУ ЮВР не принимал. Митр. Антоний и прот. Г. Ломако уехали на Афон.

В нач. апреля 1920 г. главнокомандующий Русской армией ген. П. Н. Врангель предложил архиеп. Таврическому и Симферопольскому Димитрию (Абашидзе) ввиду отъезда неск. членов ВВЦУ ЮВР «озаботиться в ближайшие дни изысканием способов устройства высшей церковной власти». 6 апр. состоялось совещание в составе архиеп. Димитрия, протопр. Г. Шавельского и бывш. Таврического губернатора, члена Поместного Собора РПЦ 1917–1918 гг. гр. Апраксина, к-рые решили пригласить в ВВЦУ ЮВР бывш. духовника царской семьи архиеп. Полтавского и Переяславского *Феофана (Быстрова)*, еп. Севастопольского, вик. Таврической и Симферопольской епархии *Вениамина (Федченкова)*, прот. С. Н. *Булгакова* и А. А. Салова. Т. о., в Крыму ВВЦУ ЮВР существовало в следующем составе: архиеп. Таврический Димитрий (председатель), архиеп. Полтавский Феофан (Быстров), протопр. Г. Шавельский, прот. С. Булгаков, Салов. После ухода Шавельского должность Управляющего военным и морским духовенством (с титулом «епископ армии и флота») принял 31 марта 1920 г. еп. Севастопольский Вениамин (Федченков). Решением ВВЦУ ЮВР еп. Вениамину поручалось также представительство Церкви в правительстве ген. Врангеля. Помощником епископа был назначен прот. Г. Спаский. Митр. Антоний (Храповицкий) по приезде в Крым в кон. сентября стал председателем ВВЦУ ЮВР.

ВВЦУ ЮВР имело печатный орган — ж. «Церковные ведомости», издававшийся П. В. Верховским. С 1 сент. по 15 дек. 1919 г. было выпущено 8 номеров в Таганроге, с 1 окт. 1920 г. издание возобновили в Севастополе, но вышел только 1 номер, содержащий офиц. информацию.

Деятельность ВВЦУ ЮВР материально обеспечивалась за счет отчислений от епархиальных свечных заводов, а также частично за счет светских властей.

Постановления, принятые ВВЦУ ЮВР, касались богослужений, проповедей, учебно-воспитательного

процесса в духовных учебных заведениях, приходской жизни, борьбы с большевиками (напр., проводились беседы о сущности социализма, члены Управления участвовали в составлении листовок и пропагандистских брошюр, обращались к иностранным державам с просьбой о помощи Белому движению).

Для текущей работы было организовано 4 отдела; отдел по устройству прихода возглавил еп. Арсений (Смоленец), отдел учебных заведений — еп. Ермоген (Максимов). Особое значение ВВЦУ ЮВР уделяло проблеме переустройства прихода в соответствии с уставом, утвержденным Поместным Собором Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. 22 июня 1919 г. по этому вопросу было принято постановление, в к-ром еп. Арсению поручалось «предпринять издание популярных брошюр о приходе с извлечением из приходского устава, с практическими указаниями приходской работы, имея в виду разнообразие жизненных условий в различных городах и сельских местностях». Архиереям предписывалось выделить в епархиальных советах дела о приходе в особую часть, в короткий срок создать приходские советы с объединением их в союзы; благочиннические и епархиальные собрания также должны были уделять повышенное внимание приходскому делу. Весной и летом 1920 г. ВВЦУ ЮВР рассмотрело предложения инженера П. М. Виридарского, ген. Заустинского и В. Петрова о создании на базе приходов кооперативов, а в кон. августа был выработан Устав церковноприходских кооперативов с добавлением проекта Устава Всероссийского братства св. Креста Господня. Братство было призвано «содействовать укреплению православной веры в русском народе», «всячески способствовать восстановлению в прежнем благолепии православных святынь», «распространять просвещение в духе христианской веры и исконных русских начал». Братство было решено организовать в пределах Таврической епархии, его отд-ния составляли прихожане одного прихода, войсковой части или учреждения, имевшего свой храм. Создание церковноприходских кооперативов поручили ген. Заустинскому.

ВВЦУ ЮВР уделяло внимание восстановлению преподавания За-

кона Божия. В сент. 1920 г. оно обратилось к главе правительства Юга России А. В. Кривошеину с просьбой открыть церковноприходские школы. Были утверждены штаты епархиальной жен. гимназии, ДС и ДУ, планировалось организовать бесплатные богословские курсы для всех желающих.

При ВВЦУ ЮВР был создан Церковно-общественный комитет, к-рый в сент. 1919 г. возглавил Волынский и Житомирский архиеп. *Евлогий (Георгиевский)*. Комитет занимался проблемами церковно-общественной жизни, в частности большое внимание уделял борьбе с большевизмом, особенно с его разлагающим влиянием на армию, успокоению кубанского казачества. ВВЦУ ЮВР тесно сотрудничало с отделом пропаганды армии ген. Деникина Освагом (Осведомительно-агитационный отдел — информационное подразделение антибольшевистского движения на Юге России), к-рый распространял воззвания к войскам и населению, а члены ВВЦУ ЮВР объезжали войска и станицы, проповедуя идеи укрепления нравственности и борьбы с наступающими большевиками.

В нач. декабря 1919 г. при ВВЦУ ЮВР был создан Комитет помощи беженцам духовного звания, к-рый до отъезда в янв. из Екатеринодара возглавлял еп. Сумской, вик. Харьковской епархии Митрофан (Абрамов), затем дела принял протопр. Г. Шавельский.

ВВЦУ ЮВР в качестве следственной инстанции рассмотрело 4 дела по церковно-правовым нарушениям, допущенным архиереями. На место архиеп. Агапита (Вишневого), запрещенного за учиненный им на Украине раскол, был назначен еп. Аксайский, вик. Донской и Новочеркасской епархии Ермоген. Еп. Кубанского Иоанна (Левицкого) уволили на покой.

ВВЦУ ЮВР объявило 25–27 сент. 1920 г. «днями траура и молитвенной памяти убитых и в смуте погибших», приурочив их к Воздвижению Честного и Животворящего Креста Господня. В Севастополь была привезена находившаяся в Сербии чудотворная *Курская-Коренная икона Божией Матери «Знамение»*.

15 окт. 1920 г. на проходившем в Севастополе заседании ВВЦУ ЮВР архиеп. Евлогий (Георгиевский) был назначен управляющим рус.





приходами в Зап. Европе с правами епархиального архиерея.

В нояб. 1920 г. Крым был занят Красной Армией. Часть членов ВВЦУ ЮВР эмигрировали с войсками ген. Врангеля, архиеп. Димитрий остался в России. 19 нояб. в Стамбуле иерархи — члены ВВЦУ ЮВР провели под председательством митр. Антония (Храповицкого) заседание, на котором постановили продлить за границей полномочия членов ВВЦУ ЮВР для организации духовной жизни рус. эмиграции (см. ст. *Высшее церковное управление за границей*).

Арх.: ГАРФ. Ф. Р-3696. Оп. 1. Д. 1-32; Архив уголовных прекращенных дел УФСБ РФ по Ростовской обл. Д: 52782.

Ист.: Церк. Кубанский вестн. 1919. № 6. 7; Деникин А. И. Очерки рус. смуты. М., 1991^р; Вениамин (Федченко), митр. На рубеже двух эпох. М., 1994; Евлогий (Георгиевский), митр. Путь моей жизни. М., 1994. С. 318-327; Шавельский Г., протопр. Восп. последнего протопресвитера рус. армии и флота. М., 1996^р. Т. 2. С. 329-355.

Лит.: Кандидов Б. П. «Дни покаяния» в Крыму в сент. 1920 г. // Антиралигиозник. М., 1929. № 7. С. 69-75; он же. Религиозная контрреволюция 1918-1920 гг. и интервенция. М., 1930; он же. Церковно-белогвардейский собор в Ставрополе в мае 1919 г. М., 1930; он же. Церковь и контрразведка. М., 1930; он же. Церковь и гражданская война на юге. М., 1931; Росс Н. Врангель в Крыму. [Мюнхен], 1982. Гл. 14: Церковь и религия; Цытин В., прот. Рус. Церковь (1917-1925). М., 1996. С. 115-157; Кашеваров А. Н. Церковь и власть: РПЦ в первые годы Советской власти. СПб., 1999. С. 105-134.

С. В. Римский, Ж. Р. Багдасарова

ВРЕМЕННОЕ ВЫСШЕЕ ЦЕРКОВНОЕ УПРАВЛЕНИЕ СИБИРИ — см. *Высшее временное церковное управление Сибири*.

ВРЕМЕННОЕ ПРАВИТЕЛЬСТВО И ЕГО ВЕРОИСПОВЕДНАЯ ПОЛИТИКА. 27 февр. 1917 г. состоялось последнее перед отречением св. мч. имп. Николая II Александровича заседание Святейшего Синода. Предложение составить воззвание к народу по поводу «событий момента» (начало *Февральской революции 1917 г.*) и в поддержку монархии было отклонено членами Синода во главе с Первоприсутствующим Киевским и Галицким митр. сщмч. *Владимиром (Богоявленским)*.

2 марта власть перешла к Временному правительству, образованному Временным комитетом Государственной думы. Временное правительство осознавало себя как власть принципиально вневероисповедную.

3 марта оно издало «Декларацию Временного правительства о его составе и задачах» (Сб. указов и постановлений Временного правительства. Пг., 1917. Вып. 1. Отд. I. № 5. С. 7-8), в которой провозгласило «полную и немедленную амнистию по всем делам политическим и религиозным» и «отмену всех сословных, вероисповедных и национальных ограничений». Однако порядок гос. управления церковными делами формально остался прежним: в отношении правосл. Церкви он осуществлялся через обер-прокурора Святейшего Синода, в отношении всех остальных вероисповеданий — через Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД.

3 марта Временное правительство назначило обер-прокурором Святейшего Синода В. Н. Львова (принадлежал к партии октябристов, член Государственной думы и председатель думской комиссии по церковным вопросам) и ввело его в свой состав на правах министра. 4 марта на заседании Синода он приказал вынести из зала заседаний царский трон и объявил об освобождении правосл. Церкви от былой зависимости от гос-ва и о ее праве самой определить форму церковного самоуправления. 6 марта Синод выпустил обращение об обнародовании в правосл. храмах актов 2 и 3 марта об отречении царя от престола и об образовании Временного правительства, а также о совершении молебствий «об утишении страстей, с возглашением многолетия Богохранимой державе Российской и Благоверному Временному правительству» (ЦВед. 1917. № 9-15. С. 58). Епархиальному начальству рекомендовано было проводить съезды с принятием резолюций в поддержку новой гос. власти.

7 марта Львов неожиданно уведомил Синод, что Временное правительство считает себя облеченным всеми прерогативами, которыми обладала свергнутая царская власть в церковных делах, а сам он будет «безапелляционным их вершителем». В ответ на это 8 марта 6 членов Синода подписали заявление, что они не могут брать на себя ответственность за навязанные им обер-прокурором или правительством постановления. Львов стремился как можно скорее «освободить» Церковь от «реакционного

епископата». 6-7 марта были уволены на покой как «ставленники Распутина» Петроградский митр. *Питирим (Окнов)* и Тобольский и Сибирский архиеп. *Варнава (Накропин)*. Вынужден был под давлением уйти «на покой» Московский митр. свт. *Макарий (Невский)*. За этим последовала волна увольнений архиереев др. епархий. Противоречия в отношении обер-прокурора с церковными иерархами объяснялись не только его личными качествами, но и тем обстоятельством, что «прежде фигура обер-прокурора... была личным органом царской власти, самой же Церковью миропознанной и призванной к церковным делам». Теперь же «обер-прокурор, назначающий и изгоняющий епископов, и самый Св. Синод, в качестве органа светского, внеконфессионального правительства — это *pompens* и каноническая обида для Церкви» (*Карташев*. Временное правительство и Рус. Церковь. С. 15).

Временное правительство не решилось на немедленное упразднение обер-прокуратуры и отмену ее полномочий. Оно, действуя в духе прежней имп. власти, присвоило себе право утверждать решения Синода, назначать и увольнять его членов, а также издавать постановления и декреты, изменявшие статус РПЦ в гос-ве, определять права и обязанности населения разных вероисповеданий. Синод был вынужден смириться с данной ситуацией. 9 марта последовало новое обращение Синода ко всем чадам Православной Российской Церкви: «Свершилась воля Божия... Доверьтесь Временному правительству; все вместе и каждый в отдельности приложите усилия, чтобы трудами и подвигами, молитвою и повиновением облегчить ему великое дело водворения новых начал государственной жизни... Св. Синод усердно молит Всемогущего Господа, да благословит Он труды и начинания Временного Российского правительства, да даст ему силу, крепость и мудрость...» (ЦВед. 1917. № 9-15. С. 57).

В условиях нового гос. устройства и военного времени (первая мировая война) одним из первых правовых актов правительства стало постановление от 7 марта с новым текстом воинской присяги (Сб. указов и постановлений Временного правительства. Пг., 1917. Вып. 1. Отд. III. № 7. С. 269-270). Наряду с вариан-





тами текста, предусмотренными для последователей различных вероисповеданий, был также принят вариант, приемлемый и для неверующих.

В марте по инициативе депутатов Государственной думы от духовенства совместно с представителями др. фракций в думе и видными общественными деятелями был образован Совет по делам православной Церкви. Он просуществовал недолго, но успел подготовить ряд епархиальных съездов. Большинство съездов духовенства и мирян, особенно на уездном уровне, собирались стихийно. Они объявляли о своем подчинении Временному правительству и о поддержке его политики. На этих съездах были выдвинуты радикальные требования реформирования всех церковных структур.

Революция была восторженно встречена «гонимыми» и «терпимыми» исповеданиями, приветствия новой власти посылали старообрядцы, армяне, католики, протестанты, иудеи, мусульмане. Все они выражали надежду на изменение своего положения в гос-ве. Наиболее активно действовали католики. В мае митр. Андрей *Шептицкий* с разрешения Временного правительства созвал Собор рус. католиков, на котором был создан Экзархат для католиков вост. обряда России. Экзархом стал Леонид *Фёдоров*.

20 марта Временное правительство издало один из наиболее важных правовых документов — постановление «Об отмене вероисповедных и национальных ограничений» (Там же. Отд. II. № 32. С. 46–49). В постановлении объявлялось о равенстве всех религий перед законом. Отменялись все действовавшие ранее ограничения в правах в зависимости от вероисповедания и национальности (права жительства и передвижения, собственности, рода занятий, поступления на гос. службу, в учебные заведения и др.). Одновременно в ряд разделов российского законодательства были внесены изменения. В частности, отменялись наказания за вступление в брак лиц христ. исповеданий с иудеями, мусульманами, язычниками, устранялись запреты на усыновление лиц христ. исповедания нехристианами, снимались ограничения на строительство синагог, мечетей и др.

В Департаменте духовных дел иностранных исповеданий МВД, во главе которого стоял С. А. Котляревский,

шла работа по реформированию всего религиозно-гражданского законодательства. В апр. в системе МВД для изучения поступавших от представителей конфессий предложений и подготовки вероисповедных законопроектов было создано Особое совещание по общим вероисповедным вопросам. В необходимых случаях проблемы деятельности конфессий выносились на рассмотрение Юридического совещания при Временном правительстве. Департамент обеспечивал участие в разработке законопроектов представителей религ. орг-ций, научных учреждений, общественности. Была создана Комиссия по делам Римско-католической Церкви для пересмотра действующих законов. МВД пошло навстречу мусульманам, желавшим иметь выборное высшее духовенство, утвердив в должности муфтиев, избранных мусульм. съездами. В то же время правительство в условиях военного времени отказало представителям различных религ. групп (духоборцам, толстовцам и др.) в возможности не проходить воинскую службу по религ. мотивам.

25 марта было обнародовано постановление «Об отмене ограничений в правах белого духовенства и монашествующих, добровольно, с разрешения духовной власти, слагающих с себя духовный сан, а также лишенных сана по суду духовному» (Там же. № 41. С. 69). Священнослужители и монашествующие в таких случаях сохраняли все права, состояния, ученые степени и гос. чины.

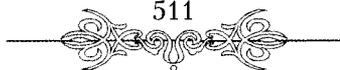
22 марта Львов передал офиц. орган Синода «*Всероссийский церковно-общественный вестник*» в редакционную коллегию Петроградской ДА, что вызвало протест членов Синода. Во-первых, журнал попал в руки церковных модернистов во главе с проф. Петроградской ДА Б. В. *Титлиновым*, к-рый впосл. присоединился к обновленческому расколу. Во-вторых, решение о передаче было юридически неправомерно, т. к. обсуждалось при неполном составе Синода и было подписано всего 2 его членами.

В ответ на этот протест в апр. по инициативе обер-прокурора Львова была произведена смена состава Синода. 14 апр. Временное правительство выпустило указ об освобождении от присутствия в Синоде Киевского митр. Владимира (пер-

венствующий член Синода), архиепископов Новгородского *Арсения (Стадницкого)*, Литовского свт. *Тихона (Белавина)*, Гродненского *Михаила (Ермакова)*, Нижегородского сщмч. *Иоакима (Левицкого)*, Черниговского сщмч. *Василия (Богоявленского)*, протопресвитеров Александра *Дернова* и Георгия *Шавельского* с оставлением на летнюю сессию Синода Финляндского архиеп. *Сергия (Страгородского)* и вызовом для присутствия в Синоде экзарха Грузии архиеп. *Платона (Рождественского)*, Ярославского архиеп. сщмч. *Агафангела (Преображенского)*, Уфимского еп. *Андрея (Ухтомского)*, Самарского еп. *Михаила (Богданова)*, протопр. Успенского собора Московского Кремля *Николая Любимова*, прот. Александра *Рождественского*, членов Государственной думы прот. Александра *Смирнова* и прот. *Феодора Филоненко* (ЦВед. 1917. № 16–17. С. 83). Уволенные члены Синода направили Временному правительству протест против этого акта, в к-ром признали такой способ формирования Синода не соответствующим каноническим требованиям. От их имени Киевский митр. Владимир обратился с письмом к Председателю Временного правительства кн. Г. Е. Львову с просьбой прекратить произвольные увольнения и назначения членов Синода. Однако правительство не отреагировало на это заявление, и 26 апр. члены нового состава Синода собрались на 1-е заседание.

Вместе с тем Временное правительство официально заявляло о своем невмешательстве в церковную жизнь. Так, 16 мая Львов указывал губ. комиссарам, что церковная жизнь определяется лишь церковными законами, часто практикуемое вмешательство в нее местных властей является недопустимым и противозаконным. Правительство также пыталось приостановить натиск на церковно-монашескую собственность со стороны Советов рабочих и солдатских депутатов и др. светских орг-ций.

Вопрос о возможном отделении Церкви от гос-ва в России активно обсуждался в обществе. Весной и в начале лета он поднимался на нек-рых съездах духовенства и мирян в Воронежской, Тверской, Орловской и др. губерниях. Большая часть духовенства придерживалась





следующей позиции: «Православная Церковь не может быть отделена от государства, но должна быть свободна от всякого влияния на нее гражданского управления и управляться только церковными законами. Государство обязано признать православную веру как первую между равными... обеспечить православного духовенства жалованьем и пенсией, содержать на государственные средства учебные заведения, подготавливающие пастырей Церкви, и установить во всех учебных заведениях преподавание Закона Божия на одинаковых с другими предметами правилах, оплачивая труд законоучителей» (Вестн. Временного правительства. 1917. № 49). Этот вопрос поднимался и на проходившем 1–12 июня 1917 г. в Москве *Всероссийском съезде демократического духовенства и мирян*, на котором рассматривались проблемы преобразований в РПЦ, вопросы об отношении Церкви к революции и о проблемах взаимоотношения гос-ва и Церкви. Выступивший от имени Временного правительства В. Львов заявил, что целью власти является отделение Церкви от гос-ва, но необходима долговременная подготовка к этому акту через дарование Церкви свободы и разграничение гос. и церковных полномочий. Делегаты съезда отказались принять данную позицию, рассчитывая на сохранение привилегий правосл. Церкви (при гарантированной свободе вероисповедания).

Актуальным оставался вопрос относительно судьбы церковноприходских школ, сохранить ли их в ведении РПЦ при одновременном продолжении гос. финансирования, или передать в ведение Мин-ва народного просвещения. Этот вопрос активно дебатировался в церковных и политических кругах, среди преподавателей. В церковной среде большинство высказывалось за сохранение церковноприходских школ в ведении РПЦ. 20 июня Временное правительство приняло постановление об объединении учебных заведений разных ведомств (в т. ч. церковноприходских школ, к-рых насчитывалось тогда 37 тыс.) в ведомстве Мин-ва народного просвещения (Там же. № 89). Постановление наносило РПЦ тяжелый удар, т. к. она утрачивала влияние на народное образование и теряла значительное имущество. Это вызвало

протест со стороны Синода, к-рый предлагал отложить окончательное решение вопроса до Учредительного собрания.

Дебатировался и вопрос о преподавании Закона Божия в гос. школе. Гос. комитет по народному образованию подготовил законопроект о преподавании Закона Божия в учебных заведениях Мин-ва народного просвещения. Согласно проекту, во всех заведениях, кроме высших, обеспечивалась возможность обучаться Закону Божию, но обучение этому предмету не являлось обязательным. Частным же лицам и об-вам предоставлялось право открывать учебные заведения без преподавания данного предмета. Синод в обращении к Временному правительству от 28 июня 1917 г. предлагал вопрос о коренных изменениях в положении преподавания религии в школах вынести на обсуждение Учредительного собрания.

Важное место в деятельности РПЦ при Временном правительстве занимали подготовка и созыв *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* Еще 29 апр. Синод обратился с «Посланием к архиереям, пастырям и всем верным чадам Российской Православной Церкви» (ЦВед. 1917. № 18–19), к-рое, в частности, возвещало о предстоящем созыве Поместного Собора. Вскоре была образована подготовительная комиссия, получившая наименование Предсоборного совета, к-рый должен был определить порядок выборов членов Собора и программу его деятельности. *Предсоборный совет 1917 г.* открылся 12 июня. За основу подготавливаемых проектов решено было взять материалы *Предсоборного присутствия РПЦ 1906 г.* и *Предсоборного совещания РПЦ 1912 г.* На базе выработанных предложений Предсоборного совета было составлено положение «О созыве Поместного Собора Православной Всероссийской Церкви», изданное 5 июля (Там же. № 29). 13 июля Предсоборный совет принял проект статей о правовом положении РПЦ, в к-ром заявлялось, что Православие должно занимать первое среди др. конфессий и наиболее привилегированное положение в гос-ве. Будучи независимой от гражданской власти, Церковь должна получать гос. субсидии и пользоваться различными преимуществами. Так,

глава гос-ва и министр исповеданий должны быть православными, особо чтимые Церковью праздничные дни должны стать неприсутственными и т. д.

Однако Временное правительство продолжало вести курс на построение внеконфессионального гос-ва. 14 июля принято постановление «О свободе совести» (Вестн. Временного правительства. 1917. № 109), вышедшее из стен Департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД. Постановление закрепило и конкретизировало принципы, заложенные в законодательных актах Временного правительства в отношении вероисповеданий. Оно провозглашало свободу совести, определение принадлежности к вероисповеданию малолетних (до 9 лет) родителями или опекунами, свободу религ. самоопределения для каждого гражданина, достигшего 14-летнего возраста, отмену правовых ограничений по конфессиональному признаку, свободу перехода из одной конфессии в другую (кроме «изуверных учений») и признания себя не принадлежащим ни к какой вере. В последнем случае акты гражданского состояния велись органами местного самоуправления.

25 июля под давлением Церкви В. Львов был уволен с поста обер-прокурора Синода, на его место был назначен проф. А. В. *Карташёв* (состоял в партии кадетов). На своем посту он занялся вопросом учреждения поста министра исповеданий. К разработке законопроекта были привлечены С. Г. *Рункевич*, П. В. *Гурьев* и юристы В. Д. Набоков и барон Б. Э. Нольде. После обсуждения текста законопроекта в Юридическом совещании правительства 5 авг. утвердило его (Там же. № 127). Был отменен пост обер-прокурора и учреждено Мин-во исповеданий в составе Временного правительства. Во главе мин-ва был поставлен тот же Карташёв, при нем назначались 2 товарища. В Мин-во исповеданий передавались дела ведомства обер-прокурора Синода и Департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД. Это положение было объявлено временным вплоть до выработки Поместным Собором РПЦ новых основ церковного управления. Задачей мин-ва стало практическое осуществление постановления «О свободе совести», при этом министр и его товарищи по долж-



ности принадлежали к правосл. исповеданию, руководство ведомства (Карташёв, Котляревский) развивало идею покровительственного отношения гос-ва к правосл. Церкви и «культурного сотрудничества».

Представители отдельных конфессий и левых партий восприняли создание мин-ва как отступление от принципов светского внеконфессионального гос-ва, возвращение к временам существования «особых» отношений гос-ва и правосл. Церкви и выразили свой протест. Однако Временное правительство, в котором с июля главную роль играли социалисты, не собиралось предоставлять Православию привилегированный статус среди вероисповеданий, речь шла о постепенном отделении РПЦ от гос-ва. Правительство не отказывалось от принципа светскости и от тех законодательных актов по вопросам свободы совести, которые были приняты ранее. Продолжая расширять права инославных исповеданий, Временное правительство 25 авг. утвердило положение «Об изменении действующих узаконений по делам Римско-католической церкви в России» (Там же. № 144), выработанное Комиссией по делам Римско-католической Церкви. Католики получили право учреждать епархии, устраивать братства, монашеские ордены, строить костелы и т. д., лишь информируя об этом гражданские власти. Сохранялось гос. содержание католич. духовенства. Действие этого положения распространялось и на униатов. Временное правительство предоставило ламаистам право именоваться в офиц. документах буддистами (Там же. № 152). На совещании по делам старообрядцев обсуждался вопрос о предоставлении им широких прав, но выработать единый законопроект оказалось невозможным из-за разделённости старообрядчества на различные толки.

Главным событием в жизни правосл. Церкви при Временном правительстве стал Поместный Собор, открывшийся в Москве 15 авг., в день Успения Пресв. Богородицы. Временное правительство рассматривало его как учредительное собрание по делам РПЦ. Согласно постановлению правительства от 11 авг. (Там же. № 143), выработанные Собором решения надлежало представлять на утверждение светской власти.

С падением Временного правительства 25 окт. 1917 г. было упразднено и Мин-во исповеданий. В целом, несмотря на некую противоречивость своего курса, Временное правительство готовило почву для отделения Церкви от гос-ва и создания внеконфессиональной системы. С этой целью РПЦ постепенно освобождалась от опеки гос. власти и одновременно лишалась своих привилегий, но этот процесс не был доведен до конца. Как и в др. своих начинаниях, Временное правительство рассчитывало на окончательное решение конфессионального вопроса после Учредительного собрания.

Правосл. Церковь при Временном правительстве переживала нелегкие времена. В прессе публиковалось множество статей с нападками на РПЦ. Во время волны увольнений архиереев лишились своих кафедр мн. достойные деятели Церкви. Резко ухудшилось материальное положение духовенства сельских приходов: им устанавливали мизерные таксы за требы, и священник не мог прокормить свою, обычно большую, семью. Летом и осенью 1917 г., когда Временное правительство стало терять контроль над политической ситуацией, страну охватила стихия анархии. Начались захваты наряду с помещичьими землями и церковных земель, и имущества, сопровождаемые актами насилия над церковнослужителями. На заседаниях Поместного Собора приводились факты физической расправы над приходскими священниками. Все это происходило еще до прихода к власти большевиков и в известной мере явилось прологом для последующих жестоких гонений на Церковь. Однако при Временном правительстве подобные действия отнюдь не были санкционированы властью, вероисповедная политика Временного правительства принципиально отличалась от политики советского гос-ва.

При Временном правительстве в РПЦ складывалось обновленческое движение и развивались центробежные течения на национальных окраинах. Уже 12 марта 1917 г. на Соборе в Мцхете часть епископов груз. Экзархата и представители клириков и мирян в одностороннем порядке объявили о восстановлении автокефалии Грузинской Церкви. 27 марта Временное правительство

постановило признать автокефалию, но в качестве «национально-грузинской» Церкви, к-рой не должны были подчиняться негруз. приходы. Окончательное установление правового положения Грузинской Церкви представлялось Учредительному собранию (Сб. указов и постановлений Временного правительства. Пг., 1917. Вып. 1. Отд. IV. № 2. С. 305–306). Поместный Собор РПЦ не признал автокефалии Грузинской Церкви. В рамках груз. автокефалии возникло абх. национальное религ. движение. Весной 1917 г. начало активно развиваться сепаратистское движение на Украине, ставившее своей целью автокефалию Украинской Церкви. Национально-религ. движения возникли в Бессарабии, Латвии, Эстонии, Финляндии.

Ист.: Определения Святейшего Синода за 6 марта – 4 окт. 1917 г. // ЦВед. 1917. № 9–42; Сб. указов и постановлений Временного правительства. Пг., 1917. 2 вып.; Собор, 1918. Деяния. Т. 1; Жевахов Н. Д. Восп. тов. обер-прокурора Св. Синода. М., 1993. 2 т.; Любимов Н., *протопр.* Дневник о заседаниях вновь сформированного Синода (12 апр. – 12 июня 1917 г.) // Рос. Церковь в годы революции (1917–1918). М., 1995. С. 15–120. (Мат-лы по истории Церкви; Кн. 8); Февральская революция: Сб. док-тов. М., 1996; Грюнберг П. Н. О положении епископата РПЦ при Временном правительстве: (По новооткрытым источникам) // Из истории рос. иерархии: Ст. и док-ты. М., 2002. С. 69–163.

Лит.: Титлинов Б. В. Церковь во время революции. Пг., 1924; Карташёв А. В. Временное правительство и Рус. Церковь // Из истории христ. Церкви на родине и за рубежом в XX ст.: Сб. М., 1995. С. 9–27. (Мат-лы по истории Церкви; Кн. 5); Фруменкова Т. Г. Высшее правосл. духовенство России в 1917 г. // Из глубины времен. СПб., 1995. № 5. С. 74–94; она же. Синод и Февральская революция // Февральская революция: Сб. науч. ст. СПб., 1995; она же. Деятельность В. Н. Львова на посту обер-прокурора Св. Синода // Рос. интеллигенция на ист. переломе: 1-я треть XX в.: Сб. СПб., 1996; Бовкало А. А. Февральская революция и проблемы взаимоотношений Церкви и гос-ва // Церковь и гос-во в рус. правосл. и зап. лаг. традициях: Мат-лы конф. 22–23 марта 1996 г. СПб., 1996; Смолч. История РПЦ. Кн. 8. Ч. 2. С. 720–743; Редькина О. Ю. Политика Временного правительства (февр.–окт. 1917 г.) в отношении инославных и иноверных исповеданий // Гос-во, религия, Церковь в России и за рубежом: Информ.-аналит. бюл. 1998. № 5. С. 64–85; Одицов М. И. На пути к Поместному Собору (февр.–авг. 1917 г.) // Религиоведение. 2001. № 2. С. 9–30; Соколов А. В. Св. Синод и Временное правительство: Февр.–апр. 1917 г. // Вестн. молодых ученых: Ист. науки. 2001. № 2; Гайда Ф. А. Рус. Церковь и полит. ситуация после Февральской революции 1917 г.: (К постановке вопроса) // Из истории рос. иерархии: Ст. и док-ты. М., 2002. С. 60–68; Бабкин М. А. Духовенство РПЦ и Февральская революция

1917 г. М., 2002; *Фирсов С. Л.* Рус. Церковь накануне перемен: (Кон. 1890–1918 гг.). М., 2002. С. 485–565.

В. А. Фёдоров

ВРЕМЕННЫЙ ВЫСШИЙ ЦЕРКОВНЫЙ СОВЕТ (ВВЦС), коллегияльный орган *григорианского раскола* (по имени архиеп. Екатеринбургского *Григория (Яцковского)*). Возникновение ВВЦС представляло собой попытку захвата высшей церковной власти, учреждение и работа его осуществлялись при активной поддержке ОГПУ.

После ареста 10 дек. 1925 г. Патриаршего Местоблюстителя митр. сщмч. *Петра (Полянского)* временное исполнение обязанностей Местоблюстителя (согласно завещанию митр. Петра) возложил на себя Нижегородский митр. *Сергий (Страгородский)*, вполн. Патриарх Московский и всея Руси). К этому моменту ОГПУ подготовило самочинную группу епископов во главе с Екатеринбургским архиеп. Григорием и Можайским еп., вик. Московской епархии *Борисом (Рукиным)*, ведшим переговоры с ОГПУ еще до ареста митр. Петра. Они взяли на себя инициативу по созыву собрания епископов и, обратившись с этой просьбой к власти, получили на это разрешение. По приглашениям в Москву прибыло только 10 архиереев; остальные либо отказались, либо не были поставлены в известность.

22 дек. 1925 г. в Москве, в Донском мон-ре, состоялось совещание, на к-ром группа архиереев, основываясь на неправильно понятом принципе соборности, решила узурпировать высшую церковную власть, сосредоточив ее в руках группы епископов. Создание ВВЦС было прямым нарушением церковных канонов, а при наличии законных преемников Патриарха Тихона — захватом высшей власти в РПЦ.

Первоначально в состав ВВЦС, также именовавшегося Малым собором епископов, вошли 7 архиереев из числа присутствовавших на совещании: Екатеринбургский архиеп. Григорий — председатель, бывш. Могилёвский архиеп. *Константин (Бульчёр)*, Можайский еп. Борис (Рукин), Симбирский еп. *Виссарион (Зорнин)*, Переяславский еп. сщмч. *Дамиан (Воскресенский)*, Каменский еп. *Иннокентий (Бусыгин)*, Усть-Медведицкий еп. *Тихон (Русинов)*. Остальные епископы — сщмч. *Вассиан (Пятницкий)*, бывш. Егорь-

евский, *Митрофан (Русинов)*, Уразовский, и *Иоанникий (Соколовский)*, бывш. Омский, — признали и подчинялись ВВЦС. В кон. 1925 — нач. 1926 г. к ВВЦС присоединились еще 5 архиереев: Донской митр. *Митрофан (Симашкевич)*, Минский еп. *Мелхиседек (Паевский)*, Екатеринбургский архиеп. *Владимир (Соколовский-Автономов)*, Чебоксарский еп. *Симеон (Михайлов)*, Елабужский еп. *Иринея (Шульмин)*.

Согласно «Наказу», выработанному на совещании 22 дек. 1925 г., ВВЦС «является временным органом церковного управления Российской Православной Церкви и находится в каноническом и молитвенном общении с Патриаршим Местоблюстителем», «ведает всеми церковными делами православных приходов по всей территории СССР с согласия Правительства оно», «ведает делами вероучения, богослужения, церковного просвещения, управления и дисциплины, согласно Слову Божию и церковным канонам», «ближайшей своей задачей имеет подготовку канонически-православного Собора... в ближайшие месяцы (не позднее лета 1926 г.) в составе епископов, клириков и мирян», «имеет попечение о своевременном замещении архиерейских... кафедр и о пребывании архиереев в пределах их епархий», «обращается ко всей Российской Православной Церкви с учительными посланиями и пастырскими воззваниями и заботится об установлении общения с Православными Восточными Патриархами», возбуждает ходатайства по делам Церкви перед гос. властью. «Отчетом о своей деятельности обязан Собору», «занимается текущими делами впредь до избрания Собором нового церковного управления», «может кооптировать в нужных случаях в свой состав представителей духовенства и мирян». Совещание обратилось с посланием ко всем чадам Российской Православной Церкви, в к-ром говорилось об «ошибках» Святейшего Патриарха Тихона (избрание себе преемников) и митр. Петра (единоличное управление Церковью) и о том, что эти «ошибки» «исправляет» ВВЦС. В послании было заявлено о полной лояльности ВВЦС к Правительству СССР и о резко отрицательном отношении к обновленчеству.

2 янв. 1926 г. ВВЦС получил разрешение на деятельность от ОГПУ.

7 янв. появилась информация о ВВЦС в «Известиях». 14 янв. Заместитель Патриаршего Местоблюстителя митр. Сергей направил архиеп. Григорию письмо с требованием разъяснить создавшееся положение. В ответном письме архиеп. Григорий пригласил митр. Сергия принять участие в работе ВВЦС, но митр. Сергей отказался признать ВВЦС «канонически законным органом управления Церкви» и запретил в священнослужении архиеп. Григория и его сторонников.

Хотя ВВЦС не признал законности изданного митр. Сергием запрещения, оно поставило под удар все решения ВВЦС. Если раньше ВВЦС игнорировал распоряжения Патриаршего Местоблюстителя митр. Петра, то теперь раскольники решились обратиться к нему за утверждением своих полномочий.

29 янв. был составлен доклад на имя митр. Петра, в к-ром григорьевцы сообщали о создании ВВЦС и просили это начинание «благословить и утвердить». 1 февр. 1926 г. члены ВВЦС при посредничестве ОГПУ встретились в тюрьме с митр. Петром. Архиеп. Григорий уверял митр. Петра, что только ВВЦС сможет нормализовать отношения с гос. властью. О запрещениях, наложенных митр. Сергием на членов ВВЦС, раскольники умолчали, о деятельности митр. Сергия отозвались как о вносящей «путаницу в церковные дела и смущение в души верных», заявили, что возносят имя Патриаршего Местоблюстителя митр. Петра за богослужением и отмежевываются от обновленчества. Введенный в заблуждение, митр. Петр согласился передать полномочия митр. Сергия коллегии в составе 3 архиереев для временного управления Церковью: Владимирского архиеп. сщмч. *Николая (Добронравова)*, Томского архиеп. *Димитрия (Беликова)* и Екатеринбургского архиеп. Григория. При этом от Патриаршего Местоблюстителя было скрыто, что архиепископы Николай и Димитрий не могут прибыть в Москву: первый находился под арестом, второй не имел разрешения на въезд в столицу. Т. о., одобренная Местоблюстителем «коллегия» не могла быть создана, а полученная резолюция использовалась организаторами ВВЦС как «каноническое» обоснование своей деятельности. Архиеп. Григорий известил митр. Сергия телеграммой о

том, что его полномочия прекращены. Митр. Сергей понял, что Патриарший Местоблюститель был введен в заблуждение, и отказался сложить с себя полномочия Заместителя Патриаршего Местоблюстителя. Свое отрицательное отношение к григорианскому расколу также выразили ряд правосл. архиереев, к-рые одобрили действия митр. Сергия. Нек-рые архиереи, присоединившиеся к ВВЦС, принесли покаяние митр. Сергию. Добившись возможности приехать в Москву (под надзором), митр. Сергей 18 марта 1926 г. письмом уведомил митр. Петра о совр. церковной жизни и действиях григорианских раскольников. В тексте резолюции на это письмо, подписанном митр. Петром в апр. 1926 г., Патриарший Местоблюститель упразднил ВВЦС и подтвердил законность всех действий Заместителя Патриаршего Местоблюстителя и его полномочия.

18 апр. 1926 г., после встречи с Е. А. Тучковым, находившийся в ссылке в Перми Ярославский митр. сщмч. Агафангел (*Преображенский*), введенный в заблуждение относительно состояния церковных дел, обратился с посланием к всероссийской пастве и объявил, что он, согласно завещанию Патриарха свт. Тихона, вступает в права Патриаршего Местоблюстителя. В нач. июня 1926 г. открылся съезд, призванный выработать позицию ВВЦС в сложившейся ситуации. ВВЦС считал себя коллегиальным органом при Патриаршем Местоблюстителе, но митр. Агафангел ради церковного мира отказался от своих полномочий. 9 июня 1926 г. митр. Петр из заключения издал резолюцию о роспуске коллегии из 3 архиереев и подтвердил наложенные митр. Сергием запрещения на архиеп. Григория и единомысленных с ним архиереев. После этого ВВЦС утратил даже видимость каноничности существования, что привело к уменьшению его сторонников. Еще в мае 1926 г. митр. Сергию принесли покаяние епископы Симеон (Михайлов) и Ириней (Шульмин), в июне — архиеп. Владимир (Соколовский-Автономов), епископы Мелхиседек (Паевский), Тихон (Русинов), сщмч. Вассиан (Пятницкий) и Виссарион (Зорнин). В составе ВВЦС остались 7 иерархов. Было собрано экстренное совещание, на к-ром приняли решение склонить на свою сторону

митр. Агафангела, однако он отказался поддержать григорьевцев.

Весной 1927 г. митр. Сергей (арестованный в нояб. 1926) был освобожден из заключения, он и начал вести переговоры с властями о легализации возглавляемой им Церкви и об учреждении при нем *Временного Священного Синода*. Эта деятельность встревожила григорьевцев. 11–13 мая 1927 г. в Москве, в Донском мон-ре, совещание григорьевских епископов составило Послание и Объяснительную записку, в к-рых отмечалось, что церковное управление, установленное ВВЦС, имеет соборное начало, как и было заповедано с апостольских времен; что единоличного управления в Церкви не может быть; РПЦ с момента восстановления в ней Патриаршества управлялась соборно, но соборность была нарушена единоличным управлением Патриаршего Местоблюстителя митр. Петра, а ВВЦС восстановил соборное управление в Церкви и теперь является единственной законной властью, имеющей легальное положение в гос-ве. Далее утверждалось, что митр. Сергей управляет Церковью незаконно и подлежит церковному суду. Никакого сближения ни с митр. Сергием, ни с обновленцами быть не может. Все нестроения, возникшие в Церкви, предлагалось разрешить на предстоящем Соборе. Послание с Объяснительной запиской было отпечатано тиражом 3 тыс. экз. и разослано по епархиям и приходам, но поддержки не имело, поскольку ВВЦС не пользовался авторитетом у народа.

Архиеп. Григорий, пытаясь поднять престиж ВВЦС, хотел привлечь на свою сторону одного из авторитетнейших иерархов РПЦ — Вере́йского архиеп. сщмч. *Илариона (Троицкого)*, находившегося в заточении на Соловках. Летом 1927 г. ОГПУ доставило архиеп. Илариона в Москву на встречу с архиеп. Григорием, к-рый просил его возглавить ВВЦС, но получил полный и решительный отказ.

15–19 нояб. 1927 г. в Москве, в Донском мон-ре, заседал т. н. предсоборный съезд епископов и мирян, созванный по инициативе ВВЦС. Это был последний григорианский съезд, где обсуждались церковно-адм. вопросы, гл. обр. о взаимоотношениях ВВЦС с др. церковными течениями и гос-вом. Съезд постано-

вил вести борьбу с митр. Сергием как со скрытым обновленцем и с узурпатором церковной власти. Подобные постановления если и доходили до сведения правосл. верующих и духовенства, то не имели положительного отклика.

Авторитет ВВЦС падал. Григорьевский епископат увеличивался теперь в основном за счет собственных хиротоний. На григорианском съезде в нояб. 1927 г. архиеп. Григорий был возведен в сан «митрополита Свердловского и Уральского», но в 1928 г. он удалился от руководства ВВЦС, сосредоточившись на делах Свердловской епархии. На посту председателя ВВЦС его сменил еп. Виссарион (Зорнин), добившийся титула «митрополита Воронежского». Виссарион возглавлял ВВЦС до 1933 г. В 1934 г. нек-рое время обязанности председателя исполнял Свердловский архиеп. *Петр (Холмогорцев)*. Видную роль среди григорьевцев играл Борис (Рукин), также получивший титул «митрополита».

В 30-х гг. раскольники лишились поддержки советских властей и подверглись репрессиям. В целом по стране раскол существовал до сер. 40-х гг., к этому времени немногочисленные григорьевские общины присоединились к РПЦ. В 1943 и в последующие годы покаяние принесли 4 григорьевских «епископа». Мон. *Фотий (Тоширо)*, архимандриты Гермоген (Кузьмин) и Иосиф (Вырыпаев), иером. Феодосий (Григорович) были приняты в общение с Церковью в том сане, в каком пребывали до отпадения в раскол, после этого Фотий (Тоширо) был канонически правильно хиротонисан во епископа.

Арх.: ГААОСО. Ф. 1. Оп. 2. Д. 20106, 21438; ГАНИПО. Ф. 2. Оп. 4. Д. 9; ГА Свердловской обл. Ф. Р.–102. Оп. 1. Д. 123; ГА Челябинской обл. Ф. Р.–519. Оп. 1. Д. 16; Архив ЦНЦ. Ф. 3. Оп. 2. Д. 2.

Ист.: Акты свт. Тихона; Док-ты, относящиеся к образованию Высш. Временного Церк. Совета в Москве / Сост. архиеп. Григорий (Яновский). М., 1926; *Борис (Рукин)*, еп. О совр. положении Рус. Правосл. Патриаршей Церкви. М., 1927; Послание епископов-староцерковников, признающих Временный Высш. Церк. Совет, собравшихся в Донском мон-ре г. Москвы 11–13 мая 1927 г., ко всем верным чадам Св. Правосл. Церкви. М., 1927; Правда о Временном Высш. Церк. Совете и о Нижегородском митр. Сергии. Новочеркасск, 1927.

Лит.: *Польский; Стратонов И. А.* Рус. церковная смута (1921–1931) // Из истории Христ. Церкви на Родине и за рубежом в XX ст. М., 1995. С. 29–172. (Мат-лы по истории Церкви;

Кн. 5); *Иоани (Стичев)*. Церк. расколы; *Цыпин*. История РПЦ; *Эбедеря В.* Архиеп. Григорий // Доверие. Екатеринбург. 1994. № 17/18, 19/20; *Боже В. С.* Мат-лы к истории церк.-религ. жизни Челябинска (1917–1937 гг.) // Челябинск неизвестный: Краевед. сб. Челябинск, 1998. Вып. 2. С. 107–198; *он же*. Челябинское правосл. духовенство в 1917–1937 гг. // Там же. Вып. 3. С. 359–402; *Булавиш М. В.* Взаимоотношения гос. власти и Правосл. Церкви в России в 1917–1927 гг.: (На мат-лах Урала): Канд. дис. Екатеринбург, 2000; *Лавринов В., прот.* Екатеринбургская епархия: События. Люди. Храмы. Екатеринбург, 2001.

Прот. Петр Мангилёв

ВРЕМЕННЫЙ СВЯЩЕННЫЙ СИНОД, учрежден в 1923 г. св. Тихоном, Патриархом Московским и всея России, вскоре после освобождения из-под ареста. В отличие от Священного Синода РПЦ, учрежденного на Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. и прекратившего существование после ареста Патриарха в 1922 г., В. С. получил полномочия не от Собора, а лично от Патриарха. В состав Синода вошли архиепископы Тверской *Серафим (Александров)*, Уральский *Тихон (Оболенский)*, Крутицкий сщмч. *Петр (Полянский)* (все в 1924 были возведены во митрополитов) и еп. (впосл. архиепископ) Верецкий сщмч. *Иларион (Троицкий)*, арестованный в кон. 1923 г. В посланиях и указах свт. Тихона этот орган именовался по-разному: Малый собор епископов, Высшее церковное управление, Священный Синод. 1 марта 1924 г. Патриарх Тихон «впредь до особого распоряжения» прекратил работу В. С. из-за отсутствия гражданской регистрации. 28 февр. 1925 г. Святейший Патриарх обратился в НКВД с просьбой зарегистрировать Свящ. Синод «как исполнительный орган» в составе: Патриарх Тихон — председатель, Нижегородский митр. *Сергий (Страгородский)*, Уральский митр. Тихон (Оболенский), Тверской митр. Серафим (Александров), Крутицкий митр. Петр (Полянский), Херсонский еп. сщмч. *Проконий (Титов)*, временно управлявший Самарской епархией Мелитопольский еп. *Сергий (Зверев)*. Разрешение не было получено.

Патриарший Местоблюститель сщмч. Петр (Полянский) за время управления Русской Церковью (7 апр. — 10 дек. 1925) Синод не учреждал. По нек-рым данным, в марте 1927 г. начальник 6-го отдела НКВД Е. А. Тучков предложил Угличскому архиеп.



Св. Тихон, Патриарх Московский и всея России. Фотография. Нач. 20-х гг. XX в. (ГИМ)

сщмч. *Серафиму (Самойловичу)*, возглавлявшему в то время РПЦ, провести переговоры о легализации высшего церковного управления, в т. ч., по-видимому, о создании Синода. Архиеп. Серафим от предложения отказался.

Временный Патриарший Священный Синод был учрежден 18 мая 1927 г. Заместителем Местоблюстителя Патриаршего Престола митр. Нижегородским Сергием (Страгородским), опиравшимся на прецедент существования Синода при Патриархе св. Тихоне. В этот день митр. Сергий провел совещание с архиереями, выбранными им для оказания помощи в осуществлении высшего церковного управления: митр. Тверским Серафимом (Александровым), архиепископами Костромским *Севастианом (Вести)*, Вологодским *Сильвестром (Братановским)*, Звенигородским *Филиппом (Гумилевским)*, Хутыньским *Алексием (Симанским)*, еп. Сумским *Константином (Дьяковым)*. Из участников совещания митр. Сергий образовал Временный Патриарший Священный Синод, полномочия которого по аналогии с В. С., образованным Патриархом св. Тихоном в 1923 г., проистекали из полномочий учредителя. В состав Синода Заместитель Местоблюстителя включил также митр. Новгородского *Арсения (Стадницкого)*, пребывавшего уже много лет в ссылке в Туркестане и лишеного права выезда оттуда, а также только что выпущенных тогда на свободу архиепископов Самарского сщмч. *Анатолия (Грисюка)* и Вятского *Павла (Борисовского)*. 20 мая 1927 г. НКВД выдал справку о временной регистрации Синода.

В акте митр. Сергия об открытии Синода говорилось: «Проектируемый при мне Синод ни в какой степени не полномочен заменить единоличное возглавление Российской Церкви, но имеет значение лишь вспомогательного органа, лично при мне, как Заместителе первого епископа нашей Церкви. Полномочия Синода проистекают из моих и вместе с ними падают» (ЦВ. 1927. № 3. С. 3). В соответствии с этим разъяснением как сами участники Синода, так и их число определялись не избранием, а волей Заместителя Местоблюстителя совместно с членами Синода. В 1935 г. митр. Сергий писал: «Учреждая восемь лет назад при себе Временный Патриарший Священный Синод... я отнюдь не считал такой формы управления ни окончательной, ни наилучшей для нашей патриаршей Русской Церкви. Мое желание было: на первых своих шагах иметь около себя известных мне преосвященных архипастырей, чтобы с помощью их организовать и надлежащим образом направить работу нашего центрального церковного управления».

Статус Временного Патриаршего Священного Синода стал одной из тем полемики митр. Сергия с оппозицией «непоминающих». Прот. Василий *Верюжский* так формулировал в обращении к Заместителю Местоблюстителя одно из главных требований оппозиции: «Поставить Временный Патриарший Синод на то место, которое было определено ему при самом его учреждении в смысле совещательного органа, и чтобы распоряжения исходили только от имени Заместителя», а также «удалить из состава Синода пререкаемых лиц» (Акты свт. Тихона. С. 539). Еп. Гдовский *Димитрий (Любимов)* в письме, обращенном к группе духовенства Ленинградской епархии, в качестве одной из причин своего отделения от митр. Сергия называл «закрепление временного Синода, который в сущности... простая канцелярия... в качестве соуправляющего Заместителю органа. Искажен сам патриарший образ управления Церковью» (Там же. С. 541). Против создания такого Синода также резко выступил митр. сщмч. *Кирилл (Смирнов)*, сформулировавший свою позицию в 1929 г. в письме еп. *Афанасию (Малинину)*. Митр. Кирилл считал, что этот коллегиальный орган коренным обра-

зом изменил систему церковного управления (Патриаршее возглавление), и сравнивал его с самочинным григорианским *Временным высшим церковным советом* (ВВЦС) (Там же. С. 638).

18 сент. митр. Сергей направил письмо митр. Кириллу, в котором, отстаивая законность учреждения Временного Патриаршего Синода, разъяснял, что ВВЦС был образован «взамен единоличного заместительства... а Синод утвержден как совещательный орган при Первоиерархе» (Там же. С. 646). На практике Синод, имея ограниченные полномочия, не мог быть «простой канцелярией», но являлся органом соуправляющим, поскольку ряд актов высшего церковного управления, по меньшей мере поставления епископов, неизбежным образом должны были носить соборный характер.

В 1931 г. во Временный Патриарший Священный Синод были включены митр. Ташкентский *Никандр* (*Феноменов*) и архиеп. Иваново-Вознесенский *Павел* (*Гальковский*), в 1932 г. – Управляющий Московской епархией архиеп. Дмитровский *Питирим* (*Крылов*). В 30-х гг., для того чтобы приблизить статус и состав Синода к Положению о Свящ. Синоде, выработанному Поместным Собором 1917–1918 гг., в состав Синода стали вызываться в качестве его временных членов на одну полугодовую сессию в порядке очереди по старшинству хиротонии по 5 архиереев РПЦ. Для этого все епархии были распределены на 5 групп по географическому принципу, и от каждой группы приглашался 1 епископ. Остальные архиереи, входившие в состав Синода, имели статусы его постоянных членов. 21 окт. 1932 г. в ознаменование 5-й годовщины существования Временного Патриаршего Священного Синода указом митр. Сергея 4 старейших постоянных члена Синода были возведены во митрополитов. Этому титулу удостоились архиепископы Хутынский Алексей (*Симанский*), ставший митр. Старорусским, Одесский Анатолий (*Грисюк*), Ярославский Павел (*Борисовский*) и Харьковский Константин (*Дьяков*), сохранившие свои кафедры.

В последней зимней сессии Синода за 1934/35 г. в качестве его постоянных членов приняли участие митрополиты Ташкентский Арсений

(*Стадницкий*), Ленинградский Алексей (*Симанский*), Одесский Анатолий (*Грисюк*), Казанский Серафим (*Александров*), Ярославский Павел (*Борисовский*), Киевский Константин (*Дьяков*), архиепископы Ивановский Павел (*Гальковский*) и Дмитровский Питирим (*Крылов*), в качестве временных членов – архиепископы Вятский Киприан (*Комаровский*), Архангельский Никон (*Пурлевский*), Курский епископ. Онуфрий (*Гагалюк*), епископы Боровичский Никита (*Стягов*) и Пятигорский Мефодий (*Абрамкин*).

Все важнейшие акты церковной власти в 1927–1935 гг. принимались Заместителем Местоблюстителя вместе с Временным Патриаршим Священным Синодом. Помимо постановлений, касавшихся открытия новых епархий, замещения вакантных епископских кафедр, награждения архиереев, иных адм. и судебных решений, постановлений по вопросам богослужебным, церковного брака, исповеди и иным Синод издал ряд актов, которыми определялся весь строй церковного управления, позиция РПЦ в отношениях с гос. властью, с Поместными Православными Церквями, с инославным миром, с церковной диаспорой, а также отношение РПЦ к внутренним расколам.

Особого упоминания заслуживают «Декларация» 29 июля 1927 г., изданная сразу после образования Синода, неск. постановлений по делу митр. *Евлогия* (*Георгиевского*) (18 марта, 10 июня, 24 дек. 1930, 30 апр. 1931), постановление «О Карловацкой группе» (22 июня 1934). В соответствии с Положением об областных преосвященных от 12 марта 1934 г. во исполнение постановления Поместного Собора 1917–1918 гг. о митрополичьих округах были созданы церковные области в составе неск. епархий, но при этом областные епископы не приобретали сан митрополита, что предусматривалось определением Поместного Собора. Статусы главных городов церковных областей получили в Московской обл. Москва, в Ленинградской обл. Ленинград, в Белорусской ССР Минск, в Западной обл. Смоленск, в Центральночернозёмной обл. Воронеж, в Азово-Черноморском крае Ростов-на-Дону, в Северо-Кавказском крае Пятигорск, в Северной обл. Архангельск, в Ивановской обл. Иваново, в Горьков-

ском крае Горький, в Татарской АССР Казань, в Средневолжском крае Самара, в Саратовской обл. Саратов, в Сталинградской обл. Сталинград, в Свердловской обл. Свердловск, в Челябинской обл. Челябинск, в Западно-Сибирском крае Новосибирск, в Восточно-Сибирском крае Иркутск, в Дальневосточном крае Хабаровск, на Украине в Киевской обл. Киев, в Харьковской обл. Харьков и в Одесской обл. Одесса. Самостоятельными оставались епархии: Олонецкая, Чувашско-Чебоксарская, Ижевская, Марийская, Саранская, Крымско-Симферопольская, Уфимская, Тобольская, Бакинская, Ташкентская, Алма-Атинская, Семипалатинская, Уральская, Петропавловская, Кустанайская, Забайкальско-Читинская, Якутская (в РСФСР), Винницкая, Днепропетровская, Черниговская и Мариупольская (на Украине).

На последнем заседании Синода 18 мая 1935 г. митр. Сергей доложил, что «из-за невозможности держать синодальных архиереев безвыездно в центре и, таким образом, отрывать от вверенных им епархий» приходится отказаться от «непрерывности синодальных занятий». Указом митр. Сергея от того же числа Временный Патриарший Священный Синод был упразднен; для церковных дел, требовавших соборного рассмотрения, предписывалось созывать Собор архиереев, Управление делами Синода было реорганизовано в Управление делами МП. Арх.: Архив ЦНЦ, Ф. 3. Оп. 2. Д. 11.

Ист.: Акты свт. Тихона; РПЦ в советское время; ЖМП, 1931–1935.

Лит.: *Постеловский Д. В.* Русская Правосл. Церковь в XX в. М., 1995; *Цытин*. История РЦ.

Прот. Владислав Цытин

ВРЕМЯ, обозначает течение, длительность и последовательность событий. Оно есть условие существования конечных вещей и существ тварного мира. Согласно христ. учению, В. как творение Божие подчинено домостроительству спасения и своими границами имеет начало и конец мира; в этом конечном временном интервале осуществляется земная история человечества. В. в его отношении к *вечности* составляет одну из тайн мироздания и остается для человеческого ума неразрешимой загадкой.

Связь В. с бытием позволяет выделить самостоятельные аспекты В., обусловленные типологией родов



бытия, формами восприятия В., его изучения и понимания. С этой т. зр. можно говорить о религ., философском, психологическом, историческом, художественном и естественно-научном понимании В.

Религиозное понятие В. Представление о В. в древних, небиблейских традициях. В древнейших космогонических текстах мн. народов отражено т. н. мифическое В. («пра-время»), предшествующее историческому В. Мифическое В., как правило, охватывает *теогонию*, теомахию, создание *демиургами* нынешнего состояния мира и человека. Боги вместе с космосом включены в один процесс становления, не будучи вполне свободны от В. Так, в греч. космогонических представлениях само В. (греч. *χρόνος*), «сей нестарейший, нетленномудрый Хронос родил Эфир и бездну великую, громадную...» (DFV. 1. В. 66).

Религиозно-историческая жизнь древних обществ во многом определялась повторяющимися природными и биологическими циклами, к-рые наделялись священным характером и были тесно связаны с культом и религ. праздниками, закрепленными в *календаре*. В. измерялось циклическим движением небесных светил, понимание к-рого носило сакральный характер. События земной истории, согласно представлениям древних, являются отображениями событий мифического В., к-рые можно наблюдать на небе по движениям планет (см.: *Сенека*. III 29. 1).

По мере развития мифологий архаические предания о «начальных временах» переходят в представления об особой начальной эпохе в рамках циклического В. («золотой век», «первобытный хаос» и др.). «Мифическая модель времени как дихотомия «начальное время / эмпирическое время» имеет линейный характер, но... постепенно дополняется другой, перерастает в... циклическую модель времени» (*Мелетинский*. С. 253). Циклическая смена мировых эпох известна в мифологиях мн. народов: инд. *юги*; греч. «века» («эоны») у Гесиода; месопотамский «великий год»; «эпохи» у ацтеков и майя (Центр. Америка), каждая из к-рых заканчивается мировой катастрофой, и др. При этом в смене инд. юг и греч. «веков» (от «золотого» к «железному») происходит постепенное ухудшение всех

вещей и отношений в мире с перспективой возвращения к лучшему, «золотому» веку.

В индуистском, так же как и в буддистском, мировоззрении представление о цикличности В. связано с учением о *перевоспещении* (см. также *сансара*, *карма*); о многократном переселении человеческих душ «через определенные периоды времени» в различные тела говорится также в греч. орфических текстах (DFV. 1. В. 224). Кит. традиц. мировоззрение основывается на принципе бесконечного обращения и взаимоперехода 2 начал мироздания *ян* и *инь*. В древнеегип. космогонии В. обращалось в суточном, годовом и «сотическом» циклах, но было линейно в истории личности и мироздания.

В зороастризме развито представление о 3 эпохах в истории вселенной, имеющих эсхатологическую направленность. Согласно текстам сасанидского времени (поздняя «Авеста», «Бундахишн»), каждая из эпох длится 3 тыс. лет; последний цикл завершится победой добра над злом, воскресением мертвых и загробным судом: праведники получают вечное блаженство, грешники — вечные муки в преисподней. Т. о., В. имеет линейное протяжение от творения к окончательному суду. В учении зерванизма, к-рое возникло, вероятно, под влиянием греч. и вавилонской культур как позднее ответвление зороастризма, бог В. и судьбы *Зерван*, родоначальник космоса и богов, почитался как верховный бог, предопределяющий все события мировой истории.

Понятие В. в Свящ. Писании.

1. В ВЗ нет термина, обозначающего общее, абстрактное понятие В. Древнеевр. слово *בַּי* ('*et*') обозначает конкретный момент В., напр. вечер (Быт 8. 11; Дан 9. 21), или сроки: «Время рожаться и время умирать... время войне и время миру» (Еккл 3. 1–8), «время благоприятное» (Ис 49. 8), «в свое время» (Пс 103. 27; 144. 15 и др.), «от времени до времени» (1 Пар 9. 25; Иез 4. 10) и т. д. Слово *מָוֶד* (*mō'ed*) также обозначает определенный временной срок (Быт 17. 21; Числ 28. 2), особенно срок священнодействий (Исх 13. 10; Лев 23. 4). Слово *יוֹם* (*yōm*) употребляется для обозначения дня, напр. дня творения: «...в то время (евр. *בַּי*, греч. *ἡ ἡμέρα* — в тот день), когда Господь Бог создал землю и небо, и всякий полевой кустар-

ник...» (Быт 2. 4–5, сл.), и вообще *Дня Господня*, исполненного деяниями Бога. Во мн. ч. (*דְּמִי* — дни) это слово обозначает период В. (Нав 24. 31), в частности правление царя (Ис 23. 15), длительность человеческой жизни (Ис 38. 5; 65. 20; Иов 32. 6 и др.). Вслед различий между историческими, пророческими, учительными книгами в ВЗ нет единообразного понимания и опыта В., хотя, как и в др. древних культурах, существует представление о В. как о последовательности событий. В *Септуагинте* словом *χρόνος* переведены различные евр. речевые обороты, передающие временные понятия.

В Библии нет описания «пра-времен», сопоставимого с мифическим В. др. религий. Творение мира, В., события естественной и общественной истории (см. ст. *История библейская*) присутствуют в Свящ. Писании постольку, поскольку соотносятся с его главной целью — рассказать об отношениях человека и Бога.

Начало творения мира, о к-ром повествует 1-й стих Свящ. Писания ВЗ: «В начале сотворил Бог небо и землю» (Быт 1. 1), — есть и начало В. как творения Божия. Сам Бог Творец существует в вечности, к-рая вне В.: перед Ним «тысяча лет, как день вчерашний» (Пс 89. 5), Он не зависит от В., не нуждается в нем, но Сам «изменяет времена и лета» (Дан 2. 21). От Творца «не сокрыты времена», т. е. будущее мира, как скрыто оно от человека, но тварь, знающая своего Творца, «не видит дней Его» (Иов 24. 1; ср.: Иер 29. 11). Бог установил В. как течение, продолжительность событий. Преходящий характер В. противопоставляется в Свящ. Писании вечности Бога. «Дни мои, — восклицает псалмопевец, — как уклоняющаяся тень... Ты же, Господи, вовек пребываешь...» (Пс 101. 12–13). Всеобщей мерой течения В. Господь положил ритм движения небесных светил, сотворенных в 4-й день: «И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной... для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов» (Быт 1. 14; ср.: Пс 103. 19; 135. 7–9; 148. 3, 5–6; Сир 43. 1–11). «Во все дни земли сеяние и жатва, холод и зной, лето и зима, день и ночь не прекратятся» (Быт 8. 22), день и ночь приходят «в свое время» — это не человеческое установ-



ление (Иер 33. 20); «Твой день и Твоя ночь,— обращается к Богу псалмопевец,— Ты уготовал светила и солнце... лето и зиму Ты учредил» (Пс 73. 16–17). Творение мира происходит за 6 дней (Быт 1). Установление Творцом 7-го дня, субботы как дня покоя (Быт 2. 2–3), определяет временной цикл седмиц (7-дневных недель). Священность богоустановленных космических циклов отражается в праздновании древними израильтянами суббот (Исх 20. 8–11), новолуний (1 Цар 20. 5; Ис 1. 13–14; Ам 8. 5), дней годового сельскохозяйственного круга (Исх 23. 16, 19; 34. 22; Лев 23. 9–14; Втор 16. 13 и др.), 3-летнего (Втор 14. 28), 7-летнего (Лев 25. 1–4; Втор 15. 1), 49-летнего «юбилейного» (Лев 25. 8–13) циклов. Циклическая периодизация В. подробно представлена в апокрифической «Книге Еноха» и «Книге Юбилеев».

Однако представление о В. в ВЗ не ограничивается природно-космическими ритмами: уже в библейской космогонии можно усмотреть линейную направленность В. События человеческой истории есть развертывание во В. Божественного Промысла о мире и человеке. Ибо Сам Бог после грехопадения первых людей дал обетование о пришествии в мир Спасителя, рожденного от жены (Быт 3. 15). Божье обетование зададо единственные смысл и цель человеческой истории, следов. ее линейную направленность. Понятие В. в ВЗ раскрывается через исторический опыт древних израильтян, к-рый был опытом веры. В ветхозаветном повествовании наряду с трансцендентностью Бога особо подчеркивается Его действие в человеческой истории. Так, прошлое израильского народа, все, что является его историей, сотворено Господом, Бог ведет Свой народ: «Боже, мы слышали ушами своими, отцы наши рассказывали нам о деле, какое Ты соделал во дни их, во дни древние» (Пс 43. 2; ср.: Пс 73. 2). Поэтому само В. в ВЗ исторично. Прошлое можно вспоминать, размышлять о нем, будучи ему причастным (Пс 142. 5), будущее же сокрыто от человека, но пророческие обетования и предостережения приоткрывают картину будущего. Основные прошедшие и буд. события, «дни» (יָמִים) истории израильского народа, ведущие к исполнению Божия обетования о пришествии Спа-

сителя, уникальны, неповторимы, приурочены к определенному В. и в этом смысле священны: родословие патриархов сопровождается точной хронологией, в особое В. происходит Всемирный потоп и спасение Ноя, заключается завет Бога с Авраамом, совершается исход из Египта при Моисее и через него дается Закон на горе Синай. Праздникам, связанным с природно-космическими циклами, также придается промыслительное содержание (Исх 12. 17; 23. 15; Нав 5. 10–12 и др.). О праздничных и памятных днях в истории Израила и необходимости помнить и чтить их неоднократно говорят Сам Господь и пророки (Исх 12. 25–27; Числ 9. 15; 11. 32; Втор 4. 10, 32; 9. 24; 32. 7; Нав 10. 12; Суд 19. 30; 1 Цар 8. 8; 2 Цар 7. 6; Пс 77. 42; Ис 11. 16; Иер 7. 22; 11. 4, 7; 31. 32; 34. 13; Иез 16. 4; Ос 2. 16; Агг 2. 15–23; Зах 4. 10; 8. 9–11 и др.). Отмена «праздничных времен» приравнивается к отмене Закона, восстановлению на Бога (Дан 7. 25).

С понятием Дня Господня связана ветхозаветная *эсхатология* (Ис 2. 12; Ам 5. 18). Пророки говорят о нем как о последнем дне (Ис 2. 2; Дан 11. 40; 12. 4), дне окончательного суда над людьми (Дан 12. 1; Иоиль 3. 1–16), после чего настанут новые отношения человека с Богом (Ис 11. 1–9; Ос 2. 18–23; Иоиль 3. 17–21). Бог, т. о., направляет к одной цели и космическое В., и человеческую историю (историческое В.). Представление о продолжительности Дня Господня в тысячу лет (Пс 89. 5) лежит в основании иудейского и христ. *хилиазма*.

Скорее как исключение для ВЗ в кн. Екклесиаст заостряется внимание на циклическом временном порядке («что было, то и будет» — Еккл 1. 9), его бесцельности («все суета!» — Еккл 1. 2) и случайности («не у разумных — богатство, и не искусным — благорасположение, но время и случай для всех...» — Еккл 9. 11).

II. Тексты НЗ также не предоставляют к.-л. отвлеченных теоретических рассуждений о В. В разных контекстах греч. слова *χρόνος*, *καιρός* обозначают гл. обр. промежуток В. (Мк 2. 19; Лк 18. 4; Деян 1. 21; Рим 7. 1; 1 Кор 7. 39 и мн. др.) или срок (Мф 2. 7; 21. 34, 41; 26. 18; Мк 1. 15; Лк 4. 13; Деян 1. 7 и др.), употребляются в риторическом смысле (Евр 11. 32).

В НЗ находят подтверждение и развитие положения о том, что: 1) В. есть творение Божие, Бог Творец трансцендентен по отношению ко В. Если для человеческого восприятия Божии обетования разворачиваются во В.: «по долгом времени» (Мф 25. 19) или через «малое время» (Откр 6. 11), то для Бога нет течения В., у Него «один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день» (2 Петр 3. 8). Промысел Божий не зависит от В. и свершается неукоснительно: «...грядущий придет и не умедлит» (Евр. 10. 37; ср.: Авв 2. 3);

2) В. целенаправленно и является неотъемлемой составляющей Божия Промысла о спасении человека. В *Воплощении* предвечный трансцендентный Бог непостижимо, но реально входит в человеческую историю. Богочеловек полностью участвует в человеческом опыте В.: Иисус Христос родился «во дни царя Ирода» (Мф 2. 1; ср.: Лк 1. 5), во время переписи при «правлении Квириния Сирией» (Лк 2. 2), повествование о рождении Христа сопровождается Его генеалогией (Мф 1. 1–17; Лк 3. 23–38), Христос был распят при прокураторе Иудеи *Пилате* (Мф 27. 2, 11–26, 57–58; Мк 15. 1–15, 43–45 и др.). Воплощение, Рождество, Распятие, Воскресение Христа совершаются единожды и вместе с тем навеки, они уникальны: Христос «однажды пострадал за грехи» людей, чтобы привести всех к Богу (1 Петр 3. 18; ср.: Рим 6. 10; Евр 9. 28, 12), «в определенное время умер за нечестивых» (Рим 5. 6). Др. новозаветные события также разворачиваются на историческом фоне, их изложение следует определенной хронологии: проповедь *Иоанна Крестителя* начинается «в пятнадцатый год правления Тиверия кесаря, когда Понтий Пилат начальствовал в Иудее, Ирод был четверовластником в Галилее, Филипп, брат его, четверовластником в Итурее и Трахонитской области, а Лисаний четверовластником в Авилинее, при первосвященниках Анне и Каиафе» (Лк 3. 1–2), ап. *Павел* содержится под стражей в г. *Кесария Филиппова* в годы правления прокураторов Иудеи *Феликса* и *Порция Феста*, при иудейском царе *Агриппе II Ироде* (Деян 24. 24–25. 15) и т. д.

Рождение Христа исполнило ветхозаветное обетование о пришествии в мир Спасителя. Истинность

этого исполнения возглашается Самим Христом: «...исполнилось время и приблизилось Царствие Божие» (Мк 1. 15; ср.: Лк 4. 21). Апостолы подчеркивают, что Боговоплощение совершилось «в последние времена» (1 Петр 1. 20), «когда пришла полнота времени» (Гал 4. 4; ср.: Еф 1. 10), т. е. само В., ход истории с Боговоплощением достигают смысловой полноты, исполнения. Вместе с тем проповедь покаяния ради достижения Царства Божия, *обожения* (Мф 3. 2; Мк 1. 4 и др.) и обетование о *Втором пришествии* Христа и Суде (Мф 25. 31–46; Евр 9. 28 и др.) ставят новую цель перед человеком, удостоверяя тем самым целесообразность истории и продлевая историческое В. Это «время благоприятное» для спасения (2 Кор 6. 2), В. Церкви, в к-рой действует Св. Дух (Ин 16. 5–15; Рим 8. 14–17). Единство и целенаправленность течения исторического В. выражена в словах ап. Павла, обращающегося с проповедью Евангелия к евреям. Он напоминает адресованный им в свое время призыв псалмопевца *Давида*, желавшего, чтобы израильский народ не отвернулся от Бога, как во времена прор. Моисея (Числ 14. 20–23), а покаялся и вошел в покой Господень (Пс 94. 11): «О, если бы вы ныне послушали гласа» Господа (Пс 94. 7). Теперь ап. Павел, как ранее пророки Моисей и Давид, уверяет евреев о даровании Богом новой возможности обращения к Нему: «...те, которым прежде возвещено, не вошли в него (покой Господа.— *Авт.*) за непокорность, то (Господь.— *Авт.*) еще определяет некоторый день, «ныне», говоря через Давида, после столь долгого времени...» (Евр 4. 6–7).

Апостолы говорят и о совр. им Боговоплощении, и о буд. *Втором пришествии* Христа как о последнем В., по духовному смыслу сближая эти события, отстоящие друг от друга в человеческой истории (Иак 5. 3; 1 Петр 1. 5, 20; 2 Петр 3. 3; 1 Ин 2. 18; Иуд 18; 1 Тим 4. 1; 2 Тим 3. 1; Евр 1. 2). Вообще восприятие В. в НЗ эсхатологично, т. е. проникнуто ожиданием конца истории, ибо человечество мучится, ожидая искупления, усыновления в Боге (Рим 8. 22–23), «нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славой, которая откроется...» (Рим 8. 18), и это «время близко» (Лк 21. 8; Откр 1. 3). Но не

дело людей «знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти» (Деян 1. 7; ср.: Мк 13. 32–33; 1 Фес 5. 1–2), исполнение Божих обетований может происходить внезапно для человека. История закончится, «когда... настанет совершенное», а относительные человеческие знания упразднятся (1 Кор 13. 8–10); тогда упразднится и сотворенное Богом В., «времени уже не будет» (Откр 10. 6).

III. Для мн. пророческих текстов Библии характерна размытость границ понятий В. и вечности: прошлое, настоящее и будущее соотносятся не в строгой последовательности, они теряют длительность, в физическом смысле нарушается непрерывность В. Для пророка все происходит как бы в настоящем. Так, творение мира не могло иметь свидетелей, однако кн. Бытие как бы предполагает наблюдателя: реальность становления мира, как пророчество, обращенное из прошлого, явлена прор. Моисею в его настоящем, картина творения вводит тайнозрителя в положение современника далекой древности. Прор. Иезекииль обращается с обличением к царю Тира, но, согласно толкованию блж. *Иеронима Стридонского* (*Hieron. In Ezech. // PL. 25. Col. 270*), тропологически говорит о сатане и его падении: «Ты был на святой горе Божией... Ты совершен был в путях твоих со дня сотворения твоего, доколе не нашлось в тебе беззакония» (Иез 28. 14–15). Ап. Иоанн Богослов видит будущее, в к-ром происходят: последняя битва воинств небесных с диаволом (Откр 19. 11 – 20. 10), последний суд (Откр 20. 11–15), схождение «нового Иерусалима», когда «прежнее небо и прежняя земля миновали» (Откр 21. 1). Будущее здесь влияет на прошлое и настоящее, и эта обратная связь выражает нелинейность В. в пророчествах.

Понимание В. в трудах отцов и учителей Церкви формулируется в контексте прежде всего библейской космологии, а также сотериологии и эсхатологии. Отцы и учителя Церкви, начиная с *апологетов раннехристианских*, отвергали различные формы *дуализма*: платонический (вечное бытие умопостигаемого мира и подвижное становление низшего материального мира), гностический, манихейский. Мир, и умопостигаемый и материальный, сотворен

Богом из ничего (2 Макк 7. 28), из не-сущего. Вечным, неизменным, бессмертным в собственном смысле этих слов может быть назван только Бог. Значит, мир создан не от вечности, а имел начало (*Athenag. Legat. pro christian. 16; Cyr. Alex. In Ioan. I 6*).

Комментируя первый стих кн. Бытие, свт. *Василий Великий* учит, что выражение «в начале» означает начало временное, тварное, а не безначальное Начало Самого Творца (*Basil. Magn. Hom. in Hex. 1. 2–5; ср.: Aug. De Gen. imperf. 6*). Опираясь, вероятно, на *Филона Александрийского* (*Levie J. L'Hexaéméron de S. Basile et le «De mundi opificio» de Philon d'Alexandrie. Louvain, 1912*), святитель говорит, что это начало представляет собой мгновенный Божественный творческий акт, к-рый не подлежит еще В., ибо В. предполагает нек-рую длительность, является характеристикой подвижной изменчивости вещей. «В начале» означает временную неделимость, ибо начало не подлежит делению на новое начало, середину и конец; «в начале» — это еще не длительность, не В., «даже и не сама малейшая часть времени» (*Basil. Magn. Hom. in Hex. 1. 5–6; ср.: Greg. Nyss. Apol. in Hex. // PG. 44. Col. 72; Aug. Confess. XI 15; Philo. De opif. 26*). Нельзя сказать, в какой момент В. было совершено творение, вневременной творческий акт полагает одновременно начало мира и начало В.: Бог в одно «краткое и незаметное мгновение», еще прежде В. (*ante tempus*) сотворил мир, так что ни желание не предшествовало действию, ни действие не предшествовало желанию (*Ambros. Mediol. Exam. I 16*). «Начало» — это грань между вечностью и В., точка соприкосновения Божественной воли с тем, что отныне возникает и длится (*Лосский В. С. 232*). Моментальность творения, перехода из небытия к бытию присутствует в истории первого человека, Адама, у к-рого нет родословия, к-рый не претерпевал биологического становления, не был ребенком (Быт 1. 26–28; 2. 7–8); моментальность перехода из временного состояния в вечное — в истории прор. Илии, к-рый не умирал, но живым был взят на небо (4 Цар 2. 11). В судьбах этих людей имеют место временно разрывы, к-рые таинственно свидетельствуют о начале и конце мира, когда отсут-

стует деление В. на прошлое и будущее — прошлое и будущее оказываются свернутыми, — а также о том, что творцом и держателем В. является всемогущий Бог.

За мгновенным вневременным началом последовал «необходимый некий ряд» творения, уже разворачивающийся вместе со В., «не по самослучайному какому-либо столкновению и не вследствие беспорядочного и никуда не направленного движения», а как «необходимый порядок естества», к-рый «требует последовательности в том, что приводится в бытие...» (*Greg. Nyss. Apol. in Hex. // PG. 44. Col. 72; ср.: Philo. De opif. 28*). Все сотворенное заключается в природе текущего В. (*Basil. Magn. Hom. in Hex. 1. 5; ср.: Maximus Conf. Cap. theol. I 5*), «протекает вместе со временем» (*Basil. Magn. Hom. in Hex. 9. 2*). В., согласно блж. Августину, не имеет субстанционального существования и немислимо вне тварного мира: «Времен не было бы, если бы не было творения... Бог... есть Творец и Устроитель времени» (*Aug. De civ. Dei. XI 6; ср.: idem. Confess. XI 13–14*).

Поскольку до «начала» не было В., то нелепо говорить, что было тогда, ибо не было и самого «тогда» (*Ibid. XI 12–13*). Прежде «начала» не было ничего доступного постижению (*Basil. Magn. Hom. 16. // PG. 31. Col. 473*), поэтому и 1-й день творения назван в Свящ. Писании не «первым», но «днем одним» (Быт 1. 5), единым, не имеющим предшествующих дней, пребывающим вне длительности, замыкающимся сам на себя. Он символически вмещает все творение, является прообразом нескончаемого, вечного, «восьмого дня» (ср.: Лев 23. 36), т. е. вечности. «...Назовешь его днем, или веком (греч. αἰών — эоном), выразишь одно и то же понятие» (*Basil. Magn. Hom. in Hex. 2. 8; ср.: Hom. 8. // PG. 31. Col. 324; Philo. De opif. 15. 35*). Согласно прп. Максиму Исповеднику, дни творения мира прообразуют его будущее: «Шестой день... доводит до конца [творение] сущих... седьмой — ограничивает движение, свойственное времени; восьмой — обнаруживает способ устройства того, что выше природы и времени» (*Maximus Conf. Cap. theol. I 51*). В первый и в «восьмой день» В. сопрягается с вечностью. После Второго пришествия Христа тварь приобщится к вечности. Но

сама тварность мира предполагает бесконечный, вневременной процесс совершенствования и восхождения к Богу: вечность мира, разумных существ сотворена так же, как и В. (*Ibid. I 48*). Так, Крещение человека знаменует начало новой, единственной и неповторимой жизни, направляющее «стрелу» В. за границу земного бытия, к горней жизни (*Greg. Nazianz. Or. 40. 2*); опытом приобщения к вечности служат церковные таинства, молитва. В. земной жизни, т. о., дается человеку Богом как приготовление для перехода в вечность. Дни сотворения вселенной «скорее иерархические, чем хронологические», «они определяют концентрические круги бытия, в центре которых стоит человек...» (*Лосский В. С. 235*).

Свт. Василий Великий говорит также о некоем состоянии ранее бытия мира, «превысшем времени, вечном, присно продолжающемся», в к-ром были сотворены ангелы. Он отличает этот век (эон) ангелов, сопоставимый с В., от предвечности Бога (*Basil. Magn. Hom. in Hex. 1. 5; ср.: Maximus Conf. Cap. theol. I 6; idem. Schol. in DN. V 4*), «существовавшего прежде вечности и времени» (Агеор. DN. V 4; X 2, 3). Божественное всеприсутствие связывает В. с вечностью: Бог «при всяком движении остается неизменным и неподвижным, вечно двигаясь, пребывает в Себе и является Причиной и вечности, и времени, и дней» (*Ibid. X 2*). (О соотношении тварной и Божественной вечности см. в ст. *Вечность*). Отражение эона в полноте и связности жизненного круга может содержать оценку течению В. Напр., земное существование прп. Антония Великого вдвое дольше, чем у свт. Василия Великого, однако каждый из подвижников достиг полноты земного странствия, каждый прожил свой век.

В понимании природы В. свт. Василий Великий близок к учению Аристомеля (*Pruche V. Introd. // Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit. P. 1968. (SC; 17 bis). P. 178; ср.: Arist. Phys. IV 11. 219b–220a*). Полемизируя с арианским богословом Евномием, говорившим, что В. есть некое качественное движение звезд, святитель рассматривает В. не как качество, свойство движения, а как количество, величину (ποσότη — *Basil. Magn. Adv. Eunom. I 21; ср.: Philo. De opif. 27*). В. измеряется всякое дви-

жение: звезд, животных или чего бы то ни было движущегося. При этом дни, часы, месяцы и годы суть меры В., а не его части (*Basil. Magn. Adv. Eunom. I 21*). Движения светил не есть В. (*Aug. Confess. XI 23*), они задают лишь одну из систем координат для его измерения. В подтверждение этой мысли свт. Василий и блж. Августин приводят примеры из Свящ. Писания. Небесные светила были сотворены только в 4-й день (Быт 1. 14–19), но нельзя думать, что до этого В. не существовало; в битве израильтян с аморреями по молитве Иисуса Навина солнце и луна остановились для победоносного завершения сражения израильтянами (Нав 10. 12–13): солнце стояло, но битва продолжалась, значит, и В. шло (*Basil. Magn. Adv. Eunom. I 21; Aug. Confess. XI 23*).

Само существование В. неустойчиво и сомнительно. «Прошедшее миновало, будущее еще не наступило, настоящее же ускользает от чувства прежде, нежели познано», — говорит свт. Василий Великий (*Hom. in Hex. 1. 5*); бытие В. заключается в том, что оно постоянно стремится к небытию (*Aug. Confess. XI 14*). Человек тем не менее воспринимает вечно текущее и мгновенно исчезающее В. как некую протяженность (διάστημα), соразмерную сотворению мира (*Basil. Magn. Adv. Eunom. I 21; ср.: Aug. Confess. XI 23*).

Особенность святоотеческого понимания природы В. состоит именно в том, что В. рассматривается как зависящее от человеческой души, к-рая задает ему меру (*Aug. Confess. XI 23; Basil. Magn. Adv. Eunom. I 21; ср.: Arist. Phys. IV 14; Sesboüé V. Introd. // Basile de Césarée. Contre Eunome. P. 1982. (SC; 299). P. 87–88*). «В тебе, душа моя, измеряю я время», — говорит блж. Августин (*Aug. Confess. XI 27*). Поскольку ни прошлого, ни будущего нет, правильнее, по мысли Гиппонского епископа, говорить, что есть лишь «настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего», к-рые удерживаются только в человеческой душе: настоящее прошедшего — это память о В., настоящее настоящего — его непосредственное созерцание, настоящее будущего — его ожидание (*Ibid. 30*). Онтологически значимая реальность, т. о., заключена не только в уме (как в античной философии), но и в человеческой душе, неразрывно связанной с телом, и В. становится

предметом рассмотрения как форма бытия души, как единство воспоминания, восприятия и ожидания. Наряду с этой субъективной концепцией В. у блж. Августина присутствует понимание В. как порядка отношений и взаимоотношений между вещами (De Gen. V 5).

В. как часть творения упразднится в конце мира, «или, вернее... оно, тварное, преобразится в вечной новизне эпектаза» (Лосский В. С. 232). Полнота и совершенство устройства мира созидаются в Церкви, к-рая в видениях ап. Ерма представлена башней: «Когда башня будет окончена и построена, тогда и будет конец» (Herma. Pastor. I. 3. 8). Согласно свт. Григорию, еп. Нисскому, конечность и направленность В. определяются Замыслом, к-рый «предусмотрел и соразмерное устройению человеков время, чтобы появлению определенного числа душ соответствовало и продолжение времени»; конец В. настанет тогда, когда прекратится размножение человеческого рода настоящим способом, к-рый не может считаться вполне приличным для человека (Greg. Nyss. De hom. orif. 22). В «будущем веке» В., измеряемого солнцем, не будет, но — вечная жизнь, «превосходящая временное счисление» (Andr. Caes. Aros. 28).

Лит.: Cullmann O. Christ and Time: The Primitive Christian Conception of Time and History. Phil., 1964²; Мелетинский Е. М. Время мифическое // Мифы народов мира. М., 1980. Т. 1. С. 252–253; Hindu World. New Delhi, 1983. Т. 2; Morris R. Time's Arrows: Scientific Attitudes towards Time. N. Y., 1984; Лысенко В. Г. Философия пространства и времени в Индии: школа вайшешика // Рационалистическая традиция и современность: Индия. М., 1988. С. 75–102; Preuss H. D. Theologie des AT: In 2 Bd. Stuttg.; B.; Köln, 1991. Bd. 1. S. 251–258; Сенек Л. А. О природе // Философские трактаты. СПб., 2000. С. 180–367.

Диак. Сергей Соколов, А. И. М.

Литургическое В. Бог, воплотившись, осуществил спасение человечества во В. Во Христе небесное и земное, вечное и временное оказались неразрывно, но при этом и неслиянно соединены. Воскресший Господь как Глава Церкви и Первосвященник всегда присутствует среди Своих учеников, во главе общины верующих. Наивысшим выражением присутствия Христа в Церкви является регулярное совершение таинства таинств — св. Евхаристии, в к-рой верующие истинно соединяются с Господом через вкушение Его

Тела и Крови. Согласно учению Церкви, в повторяющейся раз за разом Евхаристии христиане таинственным образом становятся причастными неповторимому событию истории — Голгофской Жертве Спасителя — и участвуют в той самой Тайной вечере, на к-рой Господь установил это таинство, преломив Хлеб и подав Вино ученикам. Окончательное же осуществление полноты присутствия, когда Бог будет «все во всем» (1 Кор 15. 28), произойдет только после Второго пришествия Христа, с ожиданием к-рого христ. богослужение также тесно связано (ср. раннехрист. молитвенный призыв «Маранафа!», к-рый может переводиться с араб. и как «Наш Господь пришел», и как «Гряди, наш Господь»).

Вместе с тем, согласно Свящ. Писанию, христ. богослужение не ограничивается рамками церковного молитвенного собрания: вся жизнь христианина является служением Богу (ср.: Рим 12. 1), т. е. во Христе разрыв между профанным В. (повседневностью) и сакральным В. оказывается преодоленным.

Церковь призвана освящать всю жизнь человека — от рождения до смерти. Хотя мн. церковные обряды и таинства соотносятся с принятой в научной антропологии категорией «обрядов перехода», т. е. ритуалов, освящающих отдельные этапы жизни человека (напр., существуют определенные молитвы, читаемые при рождении ребенка или при его первом внесении в храм; при вступлении в брак совершается чинопоследование обручения и венчания; в случае смерти совершается чин отпевания и т. п.), однако говорить об их тождественности не корректно, т. к. во Христе произошло обновление всего творения. Поэтому в Церкви человек обретает возможность, приняв таинство Крещения, родиться заново и обрести вечную жизнь (см.: Ин 3. 1–21).

Хотя в НЗ всем верующим заповедана непрестанная молитва (1 Фес 5. 17; ср.: Еф 6. 18; Лк 18. 1), в церковной практике в течение неск. веков была выработана сложная система «богослужения времени», позволяющая наиболее эффективным способом приобщить каждого человека к жизни Церкви, научить его основным догматам веры и Свящ. Писанию и наилучшим образом устроить его духовную жизнь. Эта си-

стема строится из сочетания служб суточного, недельного (седмичного) и годового подвижного и неподвижного циклов. Изначальным фоном для ее формирования служили как ветхозаветные традиции, так и особенности социальной жизни в Римской империи I–III вв. В частности, истоки суточного круга богослужения усматривают в ветхозаветной практике регулярного совершенного молитвословия в течение дня, а упорядочивание ночной молитвы — с принятым в империи делением ночного времени на стражи, т. е. периоды смены караула. Во II–III вв. отдельным службам стали придавать значение воспоминания тех или иных событий Свящ. истории. В каждой литургической традиции сформировалась своя система служб суточного круга. Однако общим для всех является идея освящения повседневной жизни верующего, к-рая есть жизнь во Христе, с благодарением Которому он просыпается, вкушает трапезу, проводит день в трудах и засыпает. В ночных же молитвах и бдениях выражается (особенно свойственное первым христианам) напряженное ожидание Парусии (Второго пришествия).

Центром седмичного круга выступает торжественное празднование воскресного дня, вершиной к-рого является обязательное совершение Евхаристии. Празднование *воскресенья* уходит своими корнями в апостольские времена. Не менее древним обычаем является *пост* в среду и пятницу. Посвящение каждого дня недели почитанию того или иного святого, ангелов или Пресв. Богородицы представляет более позднюю традицию, возникшую уже в визант. эпоху.

Формирование годового цикла началось с празднования *Пасхи* как регулярного воспоминания Страстей и Воскресения Христа (четко засвидетельствовано начиная со II в.). Она образует центр подвижного годового цикла. К III в. появляются др. празднества — дни памяти христ. мучеников. Однако основу неподвижного цикла составили господские и богородичные праздники, появившиеся в основном в IV–V вв. Среди них особенно выделяются Рождество Христово и Богоявление. В послеиконоборческую эпоху в визант. традиции сформировалась система *дванадцатых праздников*,

охватывающих ряд основных событий земной жизни Иисуса Христа и Матери Божией. Эти события рассматриваются не с т. зр. их хронологической последовательности, а как таинства домостроительства спасения. По этой причине их нельзя считать лишь воспоминанием о прошлом (ср. песнопение *Х҃г҃осъ раждаѣтса*), поскольку они в первую очередь выражают истины правосл. веры. Помимо цикла праздников в Церкви исторически сложилась система постов различной продолжительности — от 1 до 40 дней, цель к-рых — духовно подготовить верующих к тому или иному празднику.

Для церковных таинств, к-рые как приобщающие вневременной реальности могут совершаться в любое время, в богослужбных кругах обычно отводится особое место (напр., в правосл. Церкви литургия обычно совершается после службы 6-го часа).

А. А. Ткаченко

Философское понимание В. Проблема В. была предметом рассмотрения еще у *досократиков*. Первая формулировка парадоксов В. принадлежит *Зенону Элейскому*: «...летящая стрела стоит неподвижно» (ар. *Arist. Phys. VI 9*), что как бы показывает логическую несостоятельность движения, поскольку бесконечное количество точек-позиций надо пройти за конечное В. В античности присутствуют и первые попытки философского решения проблемы В. Характер рассмотрения В., способ включения его в систему др. категорий мышления, так же как и основные интуиции В., определяют самосознание различных культурно-исторических периодов. В классической античности В. рассматривалось в связи с жизнью космоса, а потому нередко отождествлялось с движением небосвода.

Платон анализировал понятие В. в контексте деления всего сущего на бытие и становление. Первое существует вечно, второе возникает и исчезает во В. В. есть подвижный образ вечности, подобие вечности (*αἰών*) в эмпирическом мире становления (*Plat. Tim. 37c-d*). Платон мыслил В. как категорию космическую: оно творится демиургом вместе с космосом с целью «еще больше уподобить творение образу» (*Ibid. 37c*), явлено в движении небесных тел и подчиняется закону числа («бежит по кругу согласно закону

числа» — *Ibid. 38a*). «Время возникло вместе с небом, дабы, одновременно рожденные, они и распались бы одновременно, если наступит для них распад» (*Ibid. 38b*). Платон различал 3 момента: то, что существует вечно, не рождено и не создано; то, что существует всегда (сотворено, но не подвержено гибели); и то, что существует временно (возникает и погибает). 1-е — это Единое, вечный образец, подражая к-рому демиург сотворил космос; 2-е — сам космос; 3-е — изменчивые и преходящие эмпирические явления.

Аристотель, отчасти следуя Платону, отчасти отталкиваясь от него, дал в «Физике» развернутый анализ понятия В. (*Arist. Phys. IV 10–14*). Считая космос вечным, он не мог принять тезис о сотворении В. и поэтому не соотносил В. с вечностью как его образец. Вместо понятия *αἰών* (вечно) он употреблял понятие *ἀεί* (всегда), когда речь идет о вневременном бытии, напр. о логических или математических истинах. Однако, как и Платон, Аристотель связывал В. с числом и с жизнью космоса, с физическим движением вообще, а меру В. — с движением небосвода. В. всегда представляется каким-то движением и изменением, но в действительности оно является движением лишь постольку, поскольку движение имеет число; В. — это «число движения по отношению к предыдущему и последующему» (*Ibid. IV 11*). Поскольку движение непрерывно, непрерывно и В., поэтому в отличие от числа (к-рое греки отличали от величины как дискретное от непрерывного) ему скорее подходит определение величины. По отношению ко всякой величине встает задача измерения: при этом, по Аристотелю, движение измеряется В., а В. — движением. Определение В. как числа движения, по-видимому, выражает сущность В., тогда как определение его как меры движения — его функцию. Главной мерой движения является В. обращения небесной сферы, ибо «равномерное круговое движение является мерой по преимуществу, так как число его является самым известным. Ни качественное изменение, ни рост, ни возникновение не равномерны, а только перемещение. Оттого время и кажется движением сферы, что этим движением измеряются прочие движения и время измеряется им же» (*Ibid. IV 14*). Оп-

ределяя В. как число движения, Аристотель соотносил его как непрерывную величину с тем, что может ее определить, ограничить (разграничить «части» времени). «[Мы распознаем В.], когда разграничиваем движение, определяя предыдущее и последующее... Мы разграничиваем их тем, что воспринимаем один раз одно, другой раз другое, а между ними нечто отличное от них: ибо когда мы мыслим крайние точки отличными от середины и душа отмечает два «теперь», тогда это именно мы называем временем» (*Ibid. IV 11*). Само «теперь», пояснял Аристотель, не есть В., оно не является частью («минимальным отрезком») В., ибо тогда оно все еще было бы непрерывной величиной; «теперь» — это граница В., аналогично тому, как точка есть не часть линии, а ее граница. Сама граница вневременна, поэтому с ее помощью и возможно определение В. Момент «теперь» в отличие от точки не только разделяет, но и соединяет части В. «Ведь «теперь» разделяет потенциально. И поскольку оно таково, оно всегда иное, поскольку же связывает, всегда тождественно, как точка в математических линиях» (*Ibid. IV 13*). Хотя В. мыслилось Аристотелем космически и связывалось в первую очередь с движением, тем не менее оно невозможно без души, «ибо по природе ничто не способно считать, кроме души и разума души» (*Ibid. IV 14*). Душа не создает само В. (В. всегда есть там, где налицо движение), однако акт измерения составляет неотъемлемый момент понятия В.

Плотин, напротив, подчеркивал, что индивидуальная душа в качестве измеряющей инстанции не важна для конституирования В., «ибо оно будет по величине таким, как оно есть, даже если его никто не измеряет» (*Plot. Enn. III 7*). Вслед за Платоном Плотин считал необходимым определение В. через вечность: «Только если познано то, что является образцом, можно уяснить и сущность образа» (*Ibid. 7. 1*). Вечность — это умопостигаемое бытие, неизменное, неподвижное, самотождественное; о ней нельзя сказать, что она «была» или «будет», но только — «есть»; она «покоится в Едином» (*Ibid. 7. 5*). Плотин так описывал возникновение В.: в вечном бытии «была некоторая природа, беспокойно-деятельная и стремящаяся

господствовать над самой собой и принадлежать самой себе. Она хотела обрести больше, чем у нее было; так она пришла в движение, а вместе с ней в движение пришло время, и мы стали двигаться к всегда-будущему и позднему, то есть всегда к иному, а не к тождественному...» (Ibid. 7. 11). Беспokoйно-суетная природа — это душа; отпав от Единого, она в подражание ему создала чувственный мир, а в подражание вечности — ее подвижный образ, В. «Время есть жизнь души в некотором движении, а именно в переходе из одного состояния в другое» (Ibidem). Движение же неба лишь возвещает В., но не порождает его (Ibid. 7. 13). Движение — во В., а В. — в душе; Плотин имел в виду мировую душу и В. понимал как длительность мировой души. В. у Плотина, т. о., еще не теряет своего космического характера, хотя его подход и открывает возможность психологического и трансценденталистского истолкования В.

У отцов Церкви В. все больше отделялось от космической стихии и анализировалось сквозь призму жизни человеческой души. Т. о., возникают религ. и историческая трактовки В. Библейское мировосприятие отличается от древнегреч. именно своим переживанием В.; для него мир — не «космос», а «олам» (первоначальное значение «век»), т. е. свершение событий, история. Блж. Августин, объединивший обе эти традиции, развивал платиновское понимание В. как «жизни души», но души индивидуальной: во «внутреннем человеке» течет и измеряется В. Психологизм и историзм как способы анализа В. оказываются включенными в рамки христ. учения о Боге и мире; поэтому психология имеет онтологический фундамент, а историческое В. соотносено с Божественной вечностью.

Средневек. схоластике менее свойствен психологический анализ В. и чувство историчности, но более — логико-онтологическое его рассмотрение. В. предстает в качестве акциденции, к-рая нуждается в субстанции как своем носителе (Thom. Aquin. Sum. contr. gent. II 33). Бог, не подверженный никаким изменениям, полнота бытия, есть вечность. Субстанция тварных материальных вещей изменчива, нематериальных (разумных бессмертных душ людей и ангелов) — неизменна.

Материальные субстанции не могут сразу обладать полнотой своего бытия, к-рой они всегда устремлены, но достигают ее последовательно: теряя одну часть, обретают др. Поэтому длительность их существования рассыпается на неопределенное множество последовательных моментов. Эта последовательность и есть В. Нематериальные субстанции, не будучи подвержены изменениям, сразу и полностью обладают своим бытием; однако, будучи тварными, они не тождественны своему бытию, т. е. сущность в них отличается от их бытия. Присущую им форму длительности, отличную как от В., так и от вечности, Фома Аквинский назвал *aevum* или *sempiternitas*. В отличие от В. (*tempus*) эта длительность бесконечна, в отличие от вечности (*aeternitas*) она не является неделимой, единой, но длится всегда. Вслед за Аристотелем Фома определял В. как число или меру движения в отношении предыдущего и последующего. Под движением он имел в виду любой вид последовательности, подчеркивая, что существует столько же мер, сколько движений. Стремясь сохранить и всеобщую меру движения, задаваемую вращением небесной сферы, Фома различал «внутреннее» и «внешнее» В. «Внутреннее» В. — это любая последовательность, поскольку в ней налицо порядок «раньше» и «позже»; «внутренних» В. может быть сколь угодно много. Но для всех телесных движений Фома, как и Аристотель, допускал «внешнее» В. и одну общую меру — вращение небосвода. Выделение внутреннего В., связанного со спецификой изменения той или иной сущности, основано на ослаблении значения общекосмического В., единство к-рого, особенно у Платона и неоплатоников, обеспечивала мировая душа. Способ рассмотрения В. у Фомы связан не столько с общей жизнью космоса, как у Плотина, и не столько с жизнью человеческой души, как у блж. Августина, сколько с иерархией ступеней бытия; поэтому в персоналистской метафизике Фомы — множество В.; наряду с непрерывным В. он признавал и дискретное, состоящее из бесконечно мн. неделимых моментов, — В. жизни ангелов.

Ф. Суарес, развивая идею «внутреннего» В. (внутренней длитель-

ности), пришел к парадоксальным выводам. Он утверждал, что если одно из одновременно сотворенных разумных существ живет год, а др. — 100 лет, то это различие во «внешнем» В. не коснется В. «внутреннего»: последнее будет для обоих одинаковым (*Disputationes metaphysicae*. 50. Sect. 5). Более того, если уничтоженное существо будет сотворено вновь, то, согласно Суаресу, его длительность не увеличится. Суарес так тесно связывал В. с жизнью сущего, что считал возможным возвращение индивидуального В.: В. возвращается всякий раз, как повторяется одно и то же движение; напр., день, к-рый близится к закату, может начаться вновь сколь угодно много раз. Как и у Фомы, индивидуальное В. у Суареса отделено от общего течения «внешнего» В., не оказывающего воздействия на жизнь пребывающих в нем вещей. В отличие от Фомы и Суареса Бонавентура считал, что все тварное подвержено непрерывному изменению во В.; даже существа, сотворенные бессмертными, сущность к-рых неизменна, испытывают изменения в своем существовании, поскольку последнее непрерывно сохраняется Богом, т. е. каждое мгновение творится вновь. В. связано с непрерывным Божественным творением мира и потому образует единый непрерывный ряд.

В позднем средневековье, в номинализме XIV в., подчеркивалась относительность В., к-рое трактовалось как продукт человеческой субъективности. Эта т. зр. получила дальнейшее развитие в Новое время, прежде всего в англ. эмпиризме. Однако в рационализме XVII в. В. как категория относительная имеет и объективную, не зависящую от субъекта основу — длительность (*duratio*). Согласно Р. Декарту, длительность совпадает с существованием вещи и есть атрибут субстанции, а В. «есть лишь известный способ, каким мы эту длительность мыслим» (Декарт Р. Начала философии // Избр. произв. М., 1950. С. 451). В. — это число движения: чтобы иметь общую меру для определения длительности вещи, люди пользуются длительностью равномерных движений, т. е. движений небесных тел. Как субъективный способ измерения длительности В. не отличается от др. универсалий, к-рые, по Декарту, не существуют

вне человеческого ума. Подобной номиналистической концепции времени придерживался и Т. Гоббс. Он выводил идею В. из образа движущегося тела, к-рый остается в воспринимаящем сознании, но не касается сущности самого тела. «Время существует не в самих вещах, а только в мышлении...» (Гоббс Т. Основ философии часть первая: О теле // Избр. произв.: В 2 т. М., 1965. Т. 1. С. 128). В отличие от Декарта, считавшего В. субъективным способом мыслить объективно присущую вещам длительность, Гоббс этого различения не вводил. Б. Спиноза, как и схоласты, различает 2 вида сущего: вечное и длящееся. «Вечность — атрибут, под которым мы постигаем бесконечное существование Бога, напротив, длительность — атрибут, под которым мы постигаем существование сотворенных вещей...» (Спиноза Б. Избр. произв. М., 1957. Т. 1. С. 278). Длительность не тождественна В., она есть атрибут вещи, а В., как и у Декарта, «не состояние вещей, но только модус мышления, то есть мысленное бытие» (Там же). В. называется соотносительность длительности вещи с длительностью равномерно движущихся вещей.

Мыслители XVII—XVIII вв. связывали длительность с Божественным замыслом о тварном мире. Ее помещали между вечностью как атрибутом Бога и В. как субъективным способом измерения объективной длительности и то сближали с вечностью, то отождествляли со В. Согласно учению И. Ньютона об абсолютном и относительном В., «абсолютное, истинное математическое время само по себе и по самой своей сущности, без всякого отношения к чему-либо внешнему протекает равномерно и иначе называется длительностью. Относительное, кажущееся или обыденное время есть или точная, или изменчивая, постигаемая чувствами, внешняя, совершаемая при посредстве какого-либо движения мера продолжительности, употребляемая в обыденной жизни вместо истинного математического времени, как-то: час, день, месяц, год» (Ньютон И. Математические начала натуральной философии / Пер. с лат. и коммент. А. Н. Крылова. М., 1989. С. 30). Последователь Ньютона С. Кларк пояснял, что Ньютон мыслил абсолютное В., т. е. длительность, как нечто неизменное и вечное, и потому счи-

тал, что длительность не существует вне Бога (Полемика Г. Лейбница и С. Кларка. Л., 1960. С. 62). Ньютон трактовал Бога пантеистически, сближая Его с мировой душой неоплатоников. В критике Ньютона Г. В. Лейбниц возвращался к номиналистическому пониманию В. как идеального, т. е. мысленного образования: В. «содержит не что иное, как некий порядок, в котором дух постигает применение отношений» (Там же. С. 79). Он не признавал ни абсолютных В. и пространства, ни абсолютного движения, считая пространство и В. «чем-то чисто относительным, пространство — порядком сосуществования, а время — порядком последовательностей» (Там же. С. 47). Части В., так же как и пространства, «определяются и различаются только с помощью имеющихся в нем вещей» (Там же. С. 85); без вещей В. вообще не есть нечто действительное, а представляет собой лишь идеальную возможность. Однако в более ранних работах Лейбниц признавал и понятие длительности, считая ее атрибутом самих вещей, в отличие от В., к-рое есть лишь субъективный способ измерения длительности (*Leibniz G. W. Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Lpz., 1904. Bd. 1. S. 341*).

В XVIII в. метафизическая трактовка В. сменилась психологической (Дж. Локк, Д. Юм) и трансцендентальной (И. Кант). Локк усматривал происхождение этого понятия из идеи последовательности, получаемой в чувственном опыте, причем не столько внешнем — созерцании движения и изменения вещей, — сколько внутреннем — наблюдении последовательности идей, сменяющих друг друга в душе (*Локк Дж. Опыт о человеческом разуме // Избр. произв.: В 2 т. М., 1960. Т. 1. С. 211*). Главным источником идеи В. становится жизнь души, как и у блж. Августина, однако в отличие от последнего, рассматривавшего жизнь души в богословском контексте, Локк изучал ее как психолог. Вечность для него не более чем длительность, в к-рой он видит лишь сумму моментов В. В., т. о., оказывается частью длительности; различие между В. и длительностью лишь количественное, и длительность утрачивает свой метафизический характер.

Трансцендентальное учение о В. Канта формировалось под влиянием, с одной стороны, психологи-

ческого эмпиризма, а с др. — стремления отстоять необходимость и всеобщность естественно-научного знания. «Время, — писал Кант, следуя Локку, — есть не что иное, как форма внутреннего чувства, то есть процесса наглядного представления нас самих и нашего внутреннего состояния» (*Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 56*). Однако у Канта В. является априорной формой внутреннего чувства, т. е. принадлежит не индивидуальному, а трансцендентальному субъекту. Оно наряду с пространством становится априорным формальным условием всех явлений вообще, теряя при этом метафизическое значение атрибута субстанции, каким наделяли длительность рационалисты XVII в. Ньютон считал абсолютное В. продолжительностью Божественного бытия, Кант интерпретирует В. в связи с трансцендентальным Я: «Само по себе, вне субъекта, время есть ничто» (Там же. С. 57). Однако и для Канта, и для Ньютона В. и пространство суть те абсолютные константы, без к-рых невозможны необходимые и общезначимые суждения математического естествознания. Но с т. зр. Ньютона, механика дает знание о вещах самих по себе, с т. зр. Канта — только о мире явлений, к-рый конструируется деятельностью трансцендентального субъекта. В. не имеет трансцендентальной (или абсолютной) реальности, но оно имеет реальность эмпирическую, ибо составляет условие возможности всех явлений, как внутренних, так и внешних. Кант отвергал не только метафизическое, но и номиналистическое толкование В. как понятия чисто относительного. В. у Канта есть условие возможности механически конструируемой природы и мыслится по аналогии с пространством: «...[мы] представляем временную последовательность с помощью бесконечно продолжающейся линии, в которой многообразие составляет ряд, имеющий лишь одно измерение, и умозаключаем от свойств этой линии ко всем свойствам времени, за исключением того, что части линии существуют все вместе, тогда как части времени существуют друг после друга» (Там же. С. 56–57). Однако В. в качестве внутреннего созерцания имеет приоритет перед пространством, оно играет роль связующего звена между чувственностью и рассудком.

У И. Г. Фихте носителем длительности является, как и у Канта, субъект — Я. Но в отличие от Канта Фихте, устраняя понятие *вещи в себе*, выводил из Я не только форму, но и содержание всего сущего. «Кант доказывает идеальность объектов, отправляясь от предполагаемой идеальности времени; мы же, наоборот, будем доказывать идеальность времени и пространства из доказанной идеальности объектов» (Фихте И. Г. *Основа общего наукоучения* // Соч.: В 2 т. СПб., 1993. Т. 1. С. 178). Устраняя последний реликт субстанции как самосущего — вещь в себе, Фихте до конца растворяет бытие в отношениях. «...Отношение должно быть абсолютным, а абсолютное должно быть не чем иным, как некоторым отношением» (Там же. С. 191). Но отношения традиционно предполагали субстанцию как их носителя. По Фихте, «никакого длительно сохраняющегося субстрата, никакого носителя акциденций не нужно предполагать» (Там же. С. 197). На место субстанции ставится Я, к-рое мыслится как отношение. Сущностью (теоретического) Я, по Фихте, является взаимосмена, т. е. отношение противоположностей, деятельного и страдательного состояний в Я. Эту взаимосмену Я, в к-рой оно одновременно полагает себя конечным и бесконечным, осуществляет способность воображения, или В. «Это парение силы воображения между двумя несоединимостями, это борение ее с самой собою и есть то, что... растягивает состояние Я в нем самом в некоторый момент времени» (Там же. С. 210). В., т. о., мыслится как «растяжение души», а воображение составляет основу всего теоретического знания; на место основного закона логики и онтологии, закона тождества, Фихте ставит закон борьбы противоположностей, составляющий ядро его диалектики. Отношение ставится на место субстанции, и, т. о., В. оказывается самой сущностью души. Концепция В. у Фихте обусловлена его пониманием Я как бесконечного отношения противоположностей: человеческого и Божественного. Фихте описывает процесс борьбы этих противоположностей внутри Я как историю становления Абсолюта. Пантеистически понятый Абсолют выступает не как бытие, а как становление, как бесконечное стремление В. стать вечностью.

Ф. В. Й. Шеллинг и Г. В. Ф. Гегель вслед за Фихте отвергли онтологичность субстанции и тем самым сняли грань между нетварным (вечным) и тварным (временным); место абсолютного бытия заняло абсолютное развитие, или история, как процесс становления Бога. «История в целом есть продолжающееся себя откровение абсолюта» (Шеллинг Ф. В. Й. *Система трансцендентального идеализма* // Соч.: В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 465). История как саморазвитие Абсолюта представляет собой тождество противоположностей — бытия и становления, надвременной идеи и ее исторической временного воплощения.

В мышлении XIX в. эволюция стала ключевым понятием. В эволюционизме Ч. Дарвина, О. Конта, Г. Спенсера идея развития была истолкована позитивистски, как развитие объекта-природы. Стремление объяснить все организмы через происхождение от простейшей первоначальной формы (Ж. Б. Ламарк) реализовал Дарвин с помощью механической модели развития — принципа естественного отбора. Человеческая история представляется завершающей фазой естественно-исторического процесса. В., понятное как форма развития живого, соотносится не с вечностью, а с непрерывным порождением нового, т. е. с будущим. Именно будущее, а не настоящее составляет в эту эпоху смысловой и организующий центр потока В. В кон. XIX–XX в., по мере того как становление получало приоритет по отношению к бытию, вечное, неизменное ассоциировалось с косным, безжизненным, мертвым. В тех философских направлениях, где ведущим стало понятие жизни (неогегельянство, витализм, философия жизни, различные варианты эволюционизма), была устранена надвременная основа жизни и принцип временности получил полную автономию. В. не только не рассматривается по аналогии с пространством (как в античной и особенно средневековой философии), оно противопоставляется пространству, его главной характеристикой становится необратимость.

А. Л. Бергсон развивал психологически-натурфилософскую концепцию В. Согласно Бергсону, В., или длительность, есть сущность жизни, атрибутами к-рой являются недели-

мость и непрерывность, творческое развитие, становление нового. Интеллект не в состоянии постигнуть жизнь, ему недоступна ее целостность и текучесть, и лишь родственная чувству интуиция как самозерцание жизни может адекватно воспринять ее неуловимую стихию — длительность, «в которой безостановочно идущее прошлое беспрерывно увеличивается абсолютно новым настоящим» (Бергсон А. *Творческая эволюция*. М.; СПб., 1914. С. 179). Подобно Плотину и блж. Августину, Бергсон рассматривал В. как жизнь души; душа (она же длительность, творческий порыв, жизнь) есть высший род бытия, и ей принадлежит функция единства (у Плотина и блж. Августина — уму). Длительность не является однородной; однородно лишь пространство, и потому вещи в пространстве образуют множественность, тогда как состояния души никакой отдельной множественности не образуют. Бергсон противопоставлял реальное В. — длительность — В. условному, к-рое конструируется обыденным сознанием и наукой в практических целях, в целях измерения. В сущности Бергсон дал психологический анализ В.; его учение о переживании В. и особенно о памяти оказало сильное влияние на философию XX в. Однако при этом он в духе философии жизни отрицал существование идеальной сверхвременной сферы мира и видел в мире только поток изменений.

В. Дильтей, исходя из предпосылок философии жизни, предложил историцистский вариант интерпретации В. В., или временность, по Дильтею, есть первое определение жизни. «Общими для жизни и выступающих в ней предметов являются отношения одновременности, последовательности, временного интервала, длительности, изменения» (Dilthey W. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* // Ges. Schriften. 1927. Bd. 3. S. 193). Как и Бергсон, Дильтей отличал подлинное В. от «абстрактного», с к-рым имеет дело естествознание: абстрактное В. имеет только количественные, а исторически-живое — качественные характеристики. Подлинное В. представляет собой «неуловимое движение настоящего, в котором настоящее становится прошлым, а будущее — настоящим. Настоящее есть наполнение времен-

ного момента реальностью, оно есть переживание в противоположность воспоминанию или представлениям о будущем, выступающим как желание, ожидание, надежда, страх, волнение. Эта наполненность реальностью, или настоящим, постоянно существует, в то время как содержание переживания постоянно изменяется... Таким образом, части наполненного времени не только качественно отличаются друг от друга... но и каждая часть потока времени, независимо от того, что его наполняет, имеет различный характер» (Ibidem). Различая, подобно блж. Августину, настоящее, прошедшее и будущее как направленности души — переживание, воспоминание и ожидание, — Дильтей в отличие от Бергсона считал, что постижение В. невозможно с помощью интроспекции, ибо В. — реальность не просто психическая, а скорее историческая, и ее должны исследовать науки о духе. В. есть как бы квазисубстанция культурно-исторической реальности, где живут и целесообразно действуют сознающие, любящие и стремящиеся существа.

Во 2-й пол. XIX в. противники трансцендентального идеализма, опираясь на Аристотеля и Лейбница, возродили реалистическую метафизику (И. Ф. Герbart, Б. Больцано, Р. Г. Лотце, Ф. Brentano). В различии субъективного В. и умопостигаемого, не зависящего от познающего субъекта В., у Гербарта еще видны следы кантианского влияния, Лотце рассматривал В. безотносительно к субъекту: вещи временны сами по себе. При этом реальностью обладает лишь настоящее, именно «теперь» тождественно самому бытию вещи, а прошлое и будущее суть лишь данные в представлении модусы В. Больцано в соответствии со своим учением об объективном бытии «значений» и «истин» считал, что В., подобно «истинам», не есть эмпирическая действительность, а существует «в себе». Рассматривая парадоксальную природу В. (прошлое и будущее не существуют, а настоящее — бесконечно малая точка «теперь» и в качестве таковой уже не есть В.), он пришел к выводу, что не только прошлое и будущее, но и настоящее не имеет эмпирически-наличного существования. В. существует в идеальном измерении, где 3 его модуса составляют бесконечный континуум. Как и все

вечные истины, В., согласно Больцано, неизменно и является масштабом для измерения всего изменчивого. Brentano анализировал проблему В. в онтологическом и психологическом аспектах. В онтологии он исходил из реальности единичных суших (*entia realia*), к-рые всегда пребывают в настоящем, в «теперь», но не «протяжены» во В., ибо «теперь» не «отрезок» длительности, а граница между прошлым и будущим. Быть временным — значит иметь бытие, и все сущее есть лишь нек-рая граница. Даже Бог, считал Brentano, есть существо временное, т. е. существует «теперь», а не стоит над В., как в христ. мировоззрении, ибо иначе невозможно, по Brentano, объяснить, как вневременное сущее порождает временное (*Brentano Fr. Vom Dasein Gottes. Hamburg, 1968. S. 457 ff.*). С психологической т. зр. Brentano исследовал сознание, или переживание В., к-рое позволяет понять сущность человеческого опыта и способы постижения вещей. Понятие переживаемого В. возникает из опыта созерцания, к-рое Brentano называл «протерэстезой»: таковы слушание мелодии или наблюдение движущегося тела. Протерэстеза служит источником представления о «раньше» и «позже», а также понятия временного континуума, бесконечно простирающегося в прошлое и будущее. Но существовать, согласно Brentano, — значит принадлежать настоящему; отсюда важное различие между восприятием настоящего и только-что-прошедшего: настоящее дано с очевидностью в восприятии, или, что то же самое, в *modo recto* (прямом модусе), а прошлое и будущее (в т. ч. только-что-прошедшее) — в суждении, или в *modo obliquo* (косвенном модусе). В косвенном модусе человек мыслит вещи, данные лишь в отношении к мыслимым в прямом модусе, или непосредственно (*Brentano Fr. Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit und Kontinuum. Hamburg, 1976. S. 124–137*). Это значит, что прошедшее существует только в силу отнесения к настоящему. 3 модуса протерэстезы (прошлое, настоящее и будущее) составляют, по Brentano, континуум — неразрывную целостность.

Онтология XX в. по преимуществу является онтологией «временности»; определяющим модусом В.

стало не настоящее, а будущее — то, чего нет.

Э. Гуссерль отверг Brentановское различие онтологической и психологической интерпретации В., тем самым вернувшись к трансцендентализму. Согласно Гуссерлю, В. должно быть понято из анализа сознания, физическое или космическое В. не есть изначальный феномен, оно производно от феноменологического В. как «единой формы переживаний в одном потоке переживаний» (*Husserl E. Ideen. I. Ges. Schriften, 1992. Bd. 5. S. 161*). Гуссерль выделял 2 уровня трансцендентальной субъективности: интенциональное сознание, конституирующее предмет, и неинтенциональный поток сознания. Соответственно различается В. конституированной предметности и В. чистого потока сознания. Сознание конституирует имманентный предмет с помощью единства временных фаз; акт восприятия — это не «ментальное теперь», но временной континуум, исходной клеточкой к-рого является единство «точки-теперь» (первичного впечатления), ретенции — непосредственной модификации (удержания) «теперь» и протенции — непосредственного предвосхищения «теперь». Эта клеточка превращает «неделимое мгновение-теперь» в минимальный континуум, к-рый затем «растягивается», образуя непрерывность длени временного предмета. Эта непрерывность есть В. конституированной предметности, составляющей онтологическую предпосылку трансцендентного, т. е. природно-космического В., измеряемого с помощью движения небесных светил и физических приборов-часов. Однако В. конституированной предметности — это не самый последний, глубинный слой сознания, не «истинное абсолютное» (Ibid. S. 163). Истинно абсолютное — «прасознание» — лежит глубже интенциональности и представляет собой самоконституирующееся имманентное В. — непрерывную очевидность в самом широком смысле (*Husserl E. Formale und transzendentale Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Halle, 1929. S. 107*). Подсознание конституирует саму интенциональную жизнь сознания, а потому можно сказать, что бытие — это В. (абсолютная длительность), к-рое осуществляет функцию высшего единства всех переживаний сознания. Абсолютная

длительность в феноменологии Гуссерля выполняет ту же роль, какая в трансцендентальном идеализме отводилась абсолютному Я. Как и поздний Фихте, Гуссерль именует эту последнюю реальность абсолютной жизнью.

М. Хайдеггер предложил развернутую концепцию В., в к-рой интерпретировал гуссерлевский анализ этого понятия в духе философии жизни. «В правильно понятом и правильно эксплицированном феномене времени,— писал он,— коренится центральная проблематика всей онтологии» (*Heidegger M. Sein und Zeit. Tüb., 1960. S. 18*). Как и Гуссерль, Хайдеггер был убежден, что бытие есть В. «Вульгарному» В. как «бесконечной, преходящей, необратимой последовательности моментов «теперь»» (*Ibid. S. 419*) он противопоставлял подлинную изначальную временность — «экстатическую временность тут-бытия» (*Ibid. S. 363*). Она не есть последовательность моментов, а есть целостность 3 измерений (экстазов): прошлого, настоящего и будущего. «Временение (*Zeitigung*) не означает «последовательность» экстазов. Будущее не позднее прошедшего, а прошедшее не раньше настоящего. Временность временит как бывшее-настоящее будущее» (*Ibid. S. 350*). Но в отличие от Гуссерля Хайдеггер не трактовал временность как «бесконечный континуум длений». Понимание В. как бесконечного, так же как и понятие вечности в смысле «остановившегося теперь» (*πισπστανς*), почерпнуто, согласно Хайдеггеру, из «вульгарного» понимания В. Не отказавшись от интеллектуалистской трактовки трансцендентального субъекта (Я), Гуссерль, согласно Хайдеггеру, не преодолел традиц. понимания В. как «горизонта, бесконечного в обе стороны». Главная характеристика подлинной временности — ее конечность. Открытое по отношению к своей конечности, человеческое существование тем самым открыто бытию: благодаря направленности к смерти оно выходит за свои пределы, экзистировует, чем и определяется необратимость В.: подлинное В. «временит» из будущего в отличие от «вульгарного», физического, исходный модус к-рого — «теперь». Временность, т. е. конечность человеческого существования, есть основа его историчности, в к-рой имеет свой базис фактическая, эмпирическая история.

Х. Г. Гадамер прибег к хайдеггеровской трактовке временности и историчности как отправной точке философской герменевтики, в центре внимания к-рой — проблема истории как смылосозидающей и смыслополагающей реальности. «Когда Хайдеггер вывел из абсолютной временности бытие, истину и историю,— писал Гадамер,— это уже не было тождественно тому, что сделал Гуссерль. Ибо эта временность уже не была временностью «сознания» или трансцендентального Пра-Я. Хайдеггер... хотел преодолеть онтологическую беспочвенность трансцендентальной субъективности, ставя вопрос о бытии. Структура временности выступила, таким образом, как онтологическое определение субъективности. Но она была и больше, чем это. Тезис Хайдеггера гласил: само бытие есть время» (*Gadamer H. G. Wahrheit und Methode. Tüb., 1960. S. 243*).

Лит.: Бергсон А. Время и свобода воли: Пер. с франц. М., 1910; Volkelt J. Phänomenologie und Metaphysik der Zeit. Münch., 1925; Janet P. L'Évolution de la mémoire et de la notion du temps. P., 1928; Lavelle L. Du temps et de l'éternité. P., 1945; Conrad-Martius H. Die Zeit. Münch., 1954; Brand G. Welt, Ich und Zeit. Den Haag, 1955; Kümmel F. Über den Begriff der Zeit. Tüb., 1962; Das Zeitproblem im 20. Jh. Bern; Münch., 1964; The Nature of Time / Ed. T. Gold. Ithaca (N. Y.), 1967; Грюнбаум А. Философские проблемы пространства и времени: Пер. с англ. М., 1969; Гуревич А. Я. Время как проблема истории культуры // ВФ. 1969. № 3. С. 105—116; Janich P. Die Protophysik der Zeit: konstruktive Begründung und Geschichte der Zeitmessung. Fr./M., 1980; Ferber R. Zenons Paradoxien der Bewegung und die Struktur von Raum und Zeit. Münch., 1981; Молчанов В. И. Понятие рефлексии в контексте феноменологического учения о времени // Критика феноменологического направления в совр. буржуазной философии. Рига, 1981. С. 120—140; Трубишков Н. Н. Время человеческого бытия. М., 1987; Platzeck R. Zum Problem der Zeit und Zeitbestimmtheit in mus. Tempo. Amst., 1990; Ниццали Д. В. Пространство и время в метафизике XVII в. Новосиб., 1993; Levinas E. Gott, der Tod und die Zeit. W., 1996; Zeit: Zeitverständnis in Wissenschaft und Lebenswelt / Hrsg. P. Rusterholz, R. Moser. Bern etc., 1997.

II. П. Гайденко

Естественно-научные представления о В. Классическая физика основывается на 3 законах механики и законе всемирного тяготения, выведенных Ньютоном на основе открытий Г. Галилея и удовлетворяющих небесной механике Н. Коперника. Ньютон пользовался представлением об абсолютных пространстве и В. Первое означает, что пространство однородно и бесконечно, в нем можно однозначно задать положение

тела, второе — что В. по своей природе также однородно, оно равномерно течет независимо от чего-либо (в т. ч. от пространства): временной интервал между двумя событиями можно однозначно измерить, и результат будет одинаков независимо от того, кто производит измерения. Ньютон ввел в свою теорию абсолютное В. как математическую величину, имплицитно входившую уже в формулы Галилея. Абсолютное В. обратимо, т. е. может входить в уравнения динамики как с положительным, так и с отрицательным знаком. Отсюда вытекает, что теоретически В. бесконечно в прошлом; но от абсолютного, математического В. Ньютон отличает т. н. относительное, обыденное В.

В механике Ньютона скорости перемещения тел относительно, т. е. зависят от системы отсчета; при переходе от одной инерциальной системы к др. скорости можно складывать. Отсюда следовало, что состояния абсолютного покоя, постулировавшегося Аристотелем, не существует. Это поколебало представление о наличии абсолютного положения тела в пространстве (абсолютного пространства). Однако Ньютон, несмотря на теоретические выводы из сформулированных им законов, отказался принять отсутствие абсолютного пространства, поскольку это, с его т. зр., противоречило идее абсолютного Бога. За такое «иррациональное» упорство Ньютона многие критиковали, в т. ч. Дж. Беркли, отрицавший абсолютное пространство, категорию В. и саму материю. Ньютоновская теория тяготения делает также невозможным представление о статической вселенной, существовавшей всегда в неизменном состоянии или сотворенной такой, какова она сейчас.

Законы Ньютона оказались неприменимы к большим скоростям, близким к скорости света. Экспериментально было установлено, что скорость света всегда одинакова и не зависит от того, с какой скоростью движутся наблюдатели или источник света, т. е. не зависит от системы отсчета. Для объяснения этого факта А. Эйнштейн, один из создателей т. н. специальной теории относительности (СТО), предложил отказаться от понятия абсолютного В. По теории Ньютона, скорость светового импульса, измеренная в разных системах отсчета, может оказаться

разной. По СТО, все наблюдатели должны быть согласны в том, с какой скоростью распространяется свет (скорость света везде постоянна). Отсюда следует, что абсолютного В. не существует (у каждого наблюдателя должен быть свой масштаб В., измеряемого с помощью имеющихся у него часов) и что показания одинаковых часов, находящихся у разных наблюдателей, не обязательно согласуются. Эйнштейн пересмотрел традиц. понятие одновременности, доказывая относительность одновременности.

Согласно СТО, В. не отделено от пространства, но вместе с ним образует единый объект, называемый пространством-временем. Любое событие можно характеризовать 4 координатами (3 пространственных и 1 временная), к-рые определяют его положение в четырехмерном пространстве-времени.

В общей теории относительности (ОТО), призванной согласовать СТО с ньютоновской теорией гравитации, Эйнштейн высказал гипотезу, что гравитация является следствием искривления пространства-времени массой вещества. Напр., масса Солнца так искривляет четырехмерное пространство-время, что, хотя Земля движется в нем по прямой, мы в трехмерном пространстве наблюдаем ее движение по эллиптической орбите. До создания ОТО пространство и В. воспринимались в физике как некое вместилище событий, абсолютное и бесконечное. В ОТО пространство и В. — динамические величины: движение тела или действие силы изменяет кривизну пространства и В., а структура пространства-времени в свою очередь влияет на то, как движутся тела и действуют силы.

Эйнштейн пытался обосновать статическую модель вселенной. Но ок. 1922 г. российский физик и математик А. А. Фридман нашел решение уравнений ОТО, из к-рого следовало, что вселенная изменяется. Экспериментально расчет Фридмана был подтвержден спустя 7 лет открытием амер. астронома Э. Хаббла: видимые звезды и галактики удаляются в разные стороны, т. е. вселенная расширяется. Это означает, что в прошлом (согласно совр. представлениям, ок. 13–20 млрд лет назад) расстояние между соседними галактиками должно было равняться нулю. Г. Гамов предложил модель

Большого взрыва (2-я пол. 40-х гг. XX в.), согласно к-рой вселенная расширяется из особого точечного состояния (сингулярности). В сингулярности плотность и кривизна пространства-времени должны быть бесконечны, а законы физики не выполняются. Даже если бы перед Большим взрывом происходили к.-л. события, по ним нельзя было бы спрогнозировать будущее, т. к. в точке сингулярности возможности предсказания свелись бы к нулю. События до Большого взрыва не могут иметь никаких последствий и не могут фигурировать в научной модели вселенной. Ни механика Ньютона, ни теория относительности в принципе не делают различия между направлением «вперед» и «назад» во В. (симметричность В.). Но поскольку ни одна из этих теорий не выполняется в сингулярности, теория Большого взрыва задает однозначное направление В. в будущее. Момент Большого взрыва считается началом отсчета В. Космическое В., т. о., имело начало, и началось оно как бы из ничего. Попытки построить модель вселенной без Большого взрыва не имели успеха. Открытие реликтового излучения (А. Пензиас и Р. Уилсон, 1964), по мнению большинства космологов, свидетельствует в пользу модели Большого взрыва. Математическая теория сингулярности была разработана английскими учеными Р. Пенроузом и С. Хокингом.

В. теряет абсолютное значение и в др. совр. физической теории, квантовой механике, изучающей микромир элементарных частиц. В классической механике предполагается, что все параметры объектов и процессов можно измерять одновременно с любой точностью. Квантовая механика коренным образом изменила представления о природе научного исследования. Согласно принципу неопределенностей В. Гейзенберга, при одновременном измерении параметров частицы чем определеннее установлено значение ее пространственных координат, тем неопределеннее значение ее импульса, и наоборот. При уменьшении точности квантовые законы принимают форму классической механики.

ОТО и квантовая механика несовместны, не могут быть одновременно правильными. Одним из главных направлений исследований в совр. физике является поиск на их осно-

ве полной и согласованной теории — квантовой теории гравитации. Первые предсказания, основывающиеся на ОТО и квантовой механике, дает разработка теории т. н. черных дыр. Эти визуально не наблюдаемые, но оказывающие гравитационное воздействие объекты могут образовываться в результате сжатия звезд при гравитационном коллапсе. В черной дыре возникает некая область пространства-времени, из к-рой не может выйти наружу никакое излучение. Граница этой области называется «горизонтом событий». Для внешнего наблюдателя в гравитационном поле сжимающейся звезды происходит замедление В., а между двумя событиями, происшедшими до и при наступлении «горизонта событий», интервал В. окажется бесконечным. Т. е. для внешнего наблюдателя падение объекта в ней будет бесконечным; для объекта же внутри черной дыры падение в ее центр происходит за очень короткий интервал В. Согласно ОТО, в черной дыре должна быть сингулярность, где плотность и кривизна пространства-времени бесконечны. Эта ситуация похожа на Большой взрыв с той разницей, что это означало бы конец В. для коллапсирующего тела; внешнего же наблюдателя события в черной дыре никак не коснутся.

Вывод из теории Большого взрыва о начале В. из ничего может навредить на мысль о подтверждении наукой XX в. библейской картины творения мира. Римский папа *Пий XII* в послании Папской Академии наук (1951) указывал на научные теории о возникновении вселенной как на свидетельство того, что творение имело место. Однако в кон. XX в. наряду с теорией Большого взрыва в космологии появились др. модели, в к-рых возникновение В. требует иной религ. интерпретации. Выводы физических теорий не следует, т. о., рассматривать в качестве доказательств положений религ. веры.

В частности, Хокинг для построения полной теории описания вселенной вводит гипотезу т. н. мнимого В. Согласно этой гипотезе, замкнутое пространство-время может не иметь границ, соответствующих состоянию сингулярности. Т. о., вселенная не имеет ни начала, ни конца во В. (Хокинг. С. 188–199).

В разных областях науки существуют процессы, отвергающие



симметричность В., позволяющие однозначно определять его направление. Можно говорить по крайней мере о 3 различных «стрелах времени», к-рые отличают будущее от прошлого: космологической «стреле» — направлении, в к-ром вселенная расширяется, а не сжимается; термодинамической «стреле» — направлении возрастания энтропии, характеристики «беспорядка» во вселенной, от хорошо структурированной системы к хаосу (согласно второму закону термодинамики); психологической «стреле» — направлении, в к-ром человек ощущает ход В., помнит прошлое, но не будущее. Учение о биоритмах, описывающее жизнедеятельность организмов в дневном, месячном, годовом циклах, согласовывает биологическую систему с вращением Земли вокруг Солнца, фазами Луны и др. механизмами астрономического В., что позволяет говорить также об особом биологическом В.

Измерение В. В истории человечества существовали разные способы измерения В. Считается, что приблизительно за 3500 лет до Р. Х. вавилоняне первыми изобрели солнечные часы. В Китае, затем в Вавилоне и Египте были созданы водяные часы, названные в Греции «клепсидра». Точная дата изобретения песочных часов неизвестна, они имели особенно большое значение для мореплавания в пасмурную погоду, когда по небесным светилам В. определить нельзя. Выдающимся изобретением европ. культуры было создание механических часов. По нек-рым сведениям, впервые такой механизм сконструировал мон. Герберт Аурилакский, буд. Римский папа *Сильвестр II* (999–1003), имевший возможность ознакомиться с принципами построения различных араб. астрономических приборов и водяных часов. Маятниковые механические часы были созданы в 1657 г. голл. ученым Х. Гюйгенсом.

Абсолютно надежного механизма для измерения В. не существует; вопрос, какое В. считать стандартным, остается открытым. В древности в качестве главных единиц В. выступали астрономические циклы: период обращения Земли вокруг оси (день), Луны вокруг Земли (месяц) и Земли вокруг Солнца (год). Поскольку эти величины не сводятся друг к другу в целых числах, точное измерение В. представляет

сложную математическую задачу, решения к-рой реализуются в различных календарях (лунных, солнечных, лунно-солнечных). Более дробные единицы В. (части дня) являются условными и отличаются большим разнообразием. Привычные нам значения (1 сутки = 24 ч. по 60 мин., в каждой из к-рых 60 сек.) восходят к вавилонской астрономической традиции. В Византии было распространено деление дня на 60 частей (лепт); в евр. традиции час делится на 1080 хелеков.

В совр. практике существует неск. способов измерения В. Атомные часы основаны на электронном осцилляторе, регулируемом с помощью высоких частот, излучаемых при квантовых переходах внутри атома порядка 10^{10} Гц; в атомных часах учитываются релятивистские поправки, связанные с изменением скорости движения Земли и ее расстояния до Солнца. Международное атомное В. имеет высокий стандарт, дающий расхождение часовых устройств за 1000 лет не более чем на 0,003 сек. для измерений на уровне моря. Но при всей точности атомных часов их шкала зависит от периодического ускорения или замедления этого механизма. Астрономические часы основаны на измерении суточного движения звезд и Солнца по небесной сфере; наблюдения за движением Меркурия и Луны вошли в расчетные уравнения для временного стандарта. Астрономическими часами для точнейших измерений В. служат пульсары — быстро вращающиеся нейтронные звезды, имеющие острую эмиссию атомных частиц и радиации, вызванную несовпадением магнитной оси с осью вращения. В. по пульсару рассчитывается с учетом ускорения и замедления его вращения, вызванных короткими периодами радиации и излучения материальных частиц. Расхождение временной шкалы по пульсару с др. часами позволяет провести важный анализ для сравнения разных измерителей В.

Лит.: *Рейхенбах Г.* Направление времени: Пер. с англ. М., 1962; *Шредингер Э.* Что такое жизнь?: С точки зрения физики. М., 1972; *Whitrow G. J.* The Natural Philosophy of Time. Oxf.; N. Y., 1980² (рус. пер.: *Утроу Дж.* Естественная философия времени. М., 1964); *The Voices of Time* / Ed. J. T. Fraser. Amherst, 1981²; *Слик Дж.* Большой взрыв. М., 1982; *Davies P.* God and the New Physics. N. Y., 1982; *Владимиров Ю. С.* Пространство-время: Явные и скрытые размерности. М., 1988; *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из

хаоса: Новый диалог человека с природой. М., 1990; *Козырев Н. А.* Избр. тр. Л., 1991; *Stenger V. J.* Can One Worship a Hypothesis? // *Free Inquiry*. 1992. № 12; *Яку С. Л.* Бог и космологи. Долгопрудный, 1993; *Encyclopedia of Time* / Ed. S. Z. Macey. N. Y., 1994; *Hawking S., Penrose R.* The Nature of Space and Time. Princetone, 1996; *Василий (Родзянко), еп.* Теория распада Вселенной и вера отцов. М., 1996; *Хокинг С.* Краткая история времени: От большого взрыва до черных дыр. СПб., 2000; *Сотворение: Альм. М., 2002.*

Диак. Сергей Соколов, А. И. М.

ВРИЕНА [Вриенна; греч. Βρούαινα, Βρούαινη] († 318), прп. Нисибинская (пам. суббота сырная, пам. греч. 29 и 30 авг.), игуменья мон-ря в г. Сиваполе (Нисибине) в Месопотамии. Сведения о ней содержатся в Житии прмц. *Февронии*, племянницы и воспитанницы В. При В. в обители подвизались 50 инокинь, монастырский устав отличался строгими постами и продолжительными бдениями. Согласно уставу первой игум. диаконисы Платониды, по пятницам все сестры оставляли свои послушания, собирались в церкви и с утра до вечера молились и читали Свящ. Писание. Когда в Сиваполь прибыли военачальники имп. Диоклетиана Селин и Лисимах, монахини бежали из города и скрылись в горах. В мон-ре остались только В., Фомаида и Феврония. В. укрепляла Февронию на мученический подвиг и после смерти святой погребла в своей обители ее мощи, от к-рых стали происходить чудотворения. В мон-рь стало стекаться множество паломников, но, когда свт. *Иаков*, еп. Нисибинский, захотел перенести мощи Февронии в кафедральный собор, святая через чудесные знамения показала, что хочет остаться в мон-ре, и только по молитве В. епископ смог взять частичку ее мощей. В. скончалась через 14 лет после мученической смерти своей ученицы.

Память В. включена в греч. и слав. стишные синаксари под 29 и 30 авг. (напр., Paris. Coisl. 223, 1301 г.; ГИМ. Хлуд. № 188, 1370 г.).

Ист.: ВНГ, N 659; ActaSS. Iun. T. 5. P. 17–35; SynCP. Col. 933; ЖСв. Июнь. С. 536–563.

Лит.: *Филарет (Гумилевский).* Жития подвижниц. С. 129–139; *Сергий (Спасский).* Месясцеслов. Т. 2. С. 264; Т. 3. С. 535; ОНЕ. Т. 3. Σ. 1049; *Σαφρόνιος (Εὐδοκῆαδῆς).* Ἀγιολόγιον. Σ. 84; *Japundžić M.* Briene // *BiblSS.* Vol. 3. Col. 414.

ВРИНДАВАН [санскр. vṛndāvana], священная местность и город в Индии, религ. центр; одно из мест паломничества для индуистов, особен-





но для вишнуитов, у к-рых В. — метафора вечного мира, божественного рая, где пребывает освобожденная душа после долгих скитаний и перенесенных тягот.

В. расположен на зап. берегу р. Джамны (старое название — Ямуна), в 15 км от Матхуры (шт. Уттар-Прадеш), в историко-культурной обл. Брадж. В инд. религ. лит-ре (напр., в «Бхагавата-Пуране») В. описывается как прекрасная лесная местность, где провел детские и юношеские годы бог-пастух *Кришна*. Родившийся в царской семье в Матхуре, он был тайно передан отцом в сел. Гокула из-за грозившей ему гибели от руки дяди, демона Кансы. После новых покушений Кансы приемные родители Кришны переселились во В. Здесь юный бог пас скот вместе с др. пастухами, проказничал, на берегу реки забавлялся с девушками-пастушками (гопи) — все это описано в художественной лит-ре, легло в основу драматических представлений, танцевальных пантомим, изображаемых в скульптурах, миниатюрах и др. видах живописи Индии. История любовных отношений Кришны с пастушкой *Радхой* как символ вечного стремления человеческой души к Богу и трудностей, встречающихся на этом пути, стала объектом размышлений и интерпретаций в философии, различных формах религ. культуры и искусства.

Совр. город В. был построен на берегу реки, где, по преданию, и проходили ночные встречи Кришны с гопи. Пик культурного развития пришелся на XVI в., когда эта местность была идентифицирована с мифами о Кришне; во многом этому способствовала деятельность учеников *Чайтаньи*, бенг. мистика и проповедника *бхакти*, создавших течение гаудия вайшнава. Религ. группа Шести Госваминов, среди к-рых были Рупа и Санатана Госвамины, при поддержке раджей Раджастхана систематизировала религ. практику и верования кришнаитов и заложила основы храмового строительства, вишнуитского религ. и философского образования. В развитии культуры В. участвовали также последователи Радхаваллабхи, *Валлабхи* и *Нимбарки*, в той или иной мере здесь представлены все вишнуитские направления.

В. называют городом 5 тыс. храмов; один из старейших, Мадан Мо-

хан (1580), связанный с личностью Чайтаньи, был построен под покровительством Капура Рам Даса из Мултана. *Мурти* (образ) Кришны, Мадан Гопал, был перенесен сюда из Караули (Раджастхан) и т. о. спасен в эпоху гонений Аурангзеба. Храм Говинд Дева построен в форме греч. креста Ман Сингхом в 1590 г., он объединяет черты инд. и мусульм. архитектуры. Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. здесь были воздвигнуты храмы Рангаджи (1851, в дравидийском стиле), Банки Бихари (1864, направление Нимбарки), Радха Валлабха, Шахджи (1876), Джайпурский (1917). Паломниками почитается Сева Кундж — место, где, по преданию, Кришна устраивал *лиды* (игры с пастушками), место *самадхи* (освобождения от тела) поэта и св. Свами Харидаса.

Особенно большое число паломников бывает во В. в период сезона дождей. По преданию, в это время все окрестные паломнические места «сходятся», чтобы почтить В. Люди верят, что природа В. преобразовалась под влиянием божественного присутствия: особо почитаются изогнутые деревья на берегу реки, к-рые, как считается, приняли форму фигур пастушек, танцующих под звуки флейты Кришны. В сезон дождей здесь ставятся танцевально-драматические представления — кришнаили (раслилы) с участием профессиональных актеров, танцоров и верующих.

Лит.: *Growse F. S.* Mathura: A District Memoir. Allahabad, 1883; *Archer W. G.* The Loves of Krishna in Indian Painting and Poetry. N. Y., 1957; *Hein N.* The Miracle Plays of Mathura. New Haven, 1972; *Vaudeville C.* Braj: Lost and Found // Indo-Iranian Journal. 1979. № 18. P. 195–213; *Hawley J. S.* At Play with Krishna: Pilgrimage Dramas from Brindavan. Princeton, 1981.

С. И. Рыжакова

ВРЙТРА [древнеинд. *vṛtra*, букв. — препятствие, преграда, сопротивление], в древнеинд. мифологии змей, уничтоженный богом-воином *Иन्द्रой*. Победа Индры над В. — центральный сюжет ведийской мифологии, ядро древнейшего индоевроп. змее- или драконоборческого мифа. В., изначальный враг Индры, — один из данавов, сыновей Дану, матери демонов-асуров. Змеиная природа В. подчеркивается в Ригведе эпитетами «бесплечий», «безрукий», «безногий», упоминанием 99 и 9 его колец (РВ V 29, 6). «Разрастающийся, злобный» (РВ III 30, 8), «раскинув-

шийся, ненасытный» (РВ IV 19, 3), «кутающийся в туман» (РВ II 30, 3), В. лежит на горе, плавающей в первозданном океане (иногда гора мыслится внутри его), и преграждает путь живительным водам, реке или рекам. Индра освобождает воды (а также свет, солнце, коров и т. д.), дубиной-ваджрой раскалывая гору и сокрушая спину, голову, пасть, челюсти В., расчлняя его тело на куски. В. обладает хитростью и колдовскими чарами, поэтому в битве с ним Индра использует также хитрость и колдовскую силу. Символический смысл образа В. объясняется по-разному. В нем видят отражение природных феноменов (зимний холод, сковывающий реки, запруды из-за обвалов и селей), воплощение чуждого этноса: его называют Дасой (РВ V 30, 9), ненавистником молитвы (РВ III 30, 17), т. е. ведийской обрядности. В рамках космогонической интерпретации подвига Индры В. предстает как олицетворение инертности хаоса, его сопротивление силам жизни, свету и благу.

А. М. Дубянский

ВРОНТИСИУ [Врондисий; греч. *Βροντισιου*], действующий муж. мон-рь, принадлежит Гортинской и Аркадийской митрополии К-польского Патриархата. Расположен на о-ве Крит, на юго-востоке горного массива Псилоритис (Ида), между селами Воризия и Зарос. Возник в XIV в. (по др. данным, основание мон-ря относится к XIII в.). Мон-рь процветал в XVI в., особенно в последние десятилетия, при игум. Лаврентии Мариносе, переписывавшемся с К-польскими Патриархами Мелетием Пигасом и Кириллом I Лукарисом. В это время во В. жили и работали каллиграфы, иконописцы, дидакалы (напр., ученый мон. Никифор Венедзас — библиограф, писатель и кодикограф), иконописец Михаил Дамаскин († 1592), представитель критского возрождения. 6 его икон («Поклонение волхвов», «Явление Христа Марии Магдалине», «Первый Вселенский Собор», «Тайная вечеря», «Неопалимая купина» и «Божественная литургия») хранились во В. до 1800 г., когда Критский митр. Герасим перенес их в Ираклион, в храм вмч. Мины (в наст. время находятся в ц. вмч. Екатерины в Ираклионе).

В этот период В. принадлежали многочисленные подворья и часовни.





Св. Фанурий.
Икона. Ангелос Акотантос.
XV в. (мон-рь Вронтисиу, Крит)

В 1-й пол. XVII в. здесь действовала школа и существовала богатая б-ка. В XVIII–XIX вв. мон-рь пришел в упадок. Во время Критского восстания (1866) за участие в освободительной борьбе он был разрушен турками. На рубеже XIX–XX вв. монашеская жизнь во В. снова возродилась. На месте старых стен-укреплений были построены новые келлии.

Соборный храм, посвященный прп. Антонию Великому, представляет собой 2-нефную базилику. 2-й престол освящен во имя ап. Фомы. В юж. приделе сохранились фрагменты росписей XIV в. («Причащение апостолов», «Служба святых отцов», «Тайная вечеря», изображения пророков и др. святых, напр. прав. Симеона Богоприимца). К венецианскому периоду относятся колокольня и мраморный фонтан со скульптурными изображениями Адама и Евы. Во В. хранится икона св. Фанурия, написанная критским иконописцем Ангелосом Акотантосом († 1457).

Престольные праздники: память прп. Антония Великого (17 янв.) и 2-я неделя по Пасхе (Уверение ап. Фомы).

В наст. время в обители — 3 монаха, игумен — архим. Христофор (Алевизакис).

В 4 км к юго-западу от В. расположен мон-рь св. Фанурия (Валсамонери) с фресками XIV в.

Лит.: Καλοκύρης Κ. Δ. Αἱ βυζαντινὰ τοιχογραφία τῆς Κρήτης. Ἀθήναι, 1957. Σ. 70, 97 κλπ.; Τζεδάκης Θ., Καλοκύρης Κ. Δ. Βροντησίου, Μονή // ΟΗΕ. Τ. 3. Σ. 1045–1047; Λέκκος Ε. Π.

Τὰ μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιάς, 1997. Τ. 2. Σ. 223–228; Κοκορησ Δ. Θ. Ὁρθόδοξα Ἑλληνικά Μοναστήρια. Ἀθήναι, 1997. Σ. 293–294; Ψιλάκης Ν. Βυζαντινὲς ἐκκλησίαις καὶ μοναστήρια τῆς Κρήτης. Ηράκλειο, 1998. Σ. 57–58; Κοκκίνης Σ. Τὰ μοναστήρια τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήναι, 1999. Σ. 184; Δίπτυχα, 2005. Σ. 910.

ВРОНТОХИОН [Βροντόχιον, Βροντοχίου от греч. βροντή — гром], мон-рь в Мистре (Пелопоннес, Греция), расположенный рядом с кафедральным собором во имя вмч. Димитрия (т. н. Митрополией). Ансамбль мон-ря включает 2 храма: во имя св. Феодоров (великомучеников Феодора Стратилата и Феодора Тирона) и в честь Пресв. Богородицы Одигитрии (Афендикю). Основателем В. считается архим. Пахомий, вел. протосинкелл Пелопоннеса. В рукописи, написанной для него нотариусом Василиакисом в 1296 г., содержится акростих, восхваляющий Пахомия как основателя ц. св. Феодоров. Однако известен его предшественник, игум. Даниил, упомянутый между 1290 и 1295 гг. вместе с Пахомием как ктитор этой церкви в надписи на фрагменте иконостаса ц. св. Феодоров (в наст. время хранится в музее Мистры). Возможно, строительство ц. св. Феодоров было начато Даниилом, а завершено в 1296 г. Пахомием, построившим также храм Одигитрии (ок. 1310).

Единственное упоминание В. как мон-ря во имя св. Феодоров — по посвящению первого храма обители — содержится в сохранившемся фрагменте хрисовула визант. имп. Андроника II Палеолога, к-рый, как и последующие, скопирован на стене юго-зап. парекклисиона Афендикю. В др. имп. хрисовулах (1313–1314, 1318, 1320 и 1322) говорится уже об «обители Пречистой Богоматери Одигитрии, называемой Вронтохион». Эти грамоты подтверждали права мон-ря на крупные земельные приобретения. Предполагают, что ц. Афендикю являлась кафоликоном мон-ря, а ц. св. Феодоров служила усыпальницей.

Сохранилось Евангелие, написанное во 2-й пол. XI — нач. XII в. (ГИМ. Син. греч. 225), к-рое было подарено во В. в 1312 г. Никифором, митр. Критским и проедром Лакедемонским.

Церковь во имя св. Феодоров (1290–1295). В раннепалеологовский период в архитектуре Морейского и Эпирского деспотатов наблюдалось возвращение к традици-

ям предшествующих эпох. Так, архитекторы и ктиторы ц. св. Феодоров стремились воспроизвести тип храма, встречавшийся последний раз в Дафни (ок. 1100), — церковь с большим куполом на тропях, опирающуюся на 8 устоев, образующих в плане восьмигранник. В XIII в. усилилось стремление к живописности фасадов, что достигалось за счет сочетания кладки из камней и широких поясов кирпичного узора различных видов (поребрик, «елочка», П-образный орнамент и др.).

От первоначальных фресок кон. XIII в. сохранились незначительные фрагменты, позволяющие тем не менее представить систему росписи в целом. Внизу вдоль стен шел живописный фриз, имитирующий мраморную облицовку. Над ним располагались изображения святых в рост (сохр. фигуры воинов). Живопись имеет сходство с фресками из ц. вмч. Димитрия в Мистре (1312).



Церковь во имя св. Феодоров
мон-ря Вронтохион. 1290–1295 гг.

Выше располагались сюжеты протоевангельского цикла, от к-рого дошли фрагменты сцен «Рождество Богородицы», «Введение во храм» и «Благовещение». В 3-м ярусе были представлены 12 праздников и евангельские сюжеты.

В алтаре юго-вост. парекклисиона находится изображение Богоматери «Живоносный Источник». На юж. стене — небесные покровители храма великомученики Феодор Стратилат и Феодор Тирон, предстоящие перед Богоматерью с Младенцем на троне. На сев. стене между величественными фигурами ангела и св. Иоанна Предтечи изображена маленькая фигурка в царских одеждах. На своде расположены сцены из жития Богоматери; в тимпане зап. части — «Успение». Фрески датируются ок. 1400 г.



В сев.-вост. парекклисионе находится гробница. Высказывалось предположение, что это место захоронения имп. Мануила II Палеолога, к-рый представлен рядом коленопреклоненным перед образом Богоматери с Младенцем. Однако в надписи как дата смерти погребенного указан 1423 год, а император скончался в 1425 г. и был погребен не в Мистре.

Церковь в честь Пресв. Богородицы Одигитрии (Афендико) (от *ἀφέντης* — господин, властитель) начала строится ок. 1310 г. и завершена до кончины архим. Пахомия в 1322 г. Ее можно отнести к т. н. типу Мистры, к-рый соединяет в себе базилику и храм, имеющий вписанный в основание крест. Церковь 2-этажная, пространство нижнего этажа, как в базилике, делится 3 парами колонн на 3 нефа. 2-й ярус воспроизводит крестово-купольную композицию с куполом над средокрестием. Рукава креста перекрыты полуцилиндрическими сводами. 4 угловых компартиментов галереи завершаются куполом. Храм имеет нартекс с куполом и хоры. Вдоль сев. фасада идет открытая галерея



Церковь во имя Пресв. Богородицы Одигитрии (Афендико) мон-ря Вронтохион. 1310–1322 гг.

с высоким цокольным этажом. С запада к объему храма примыкает колокольня.

В 1863 г., когда из храма были взяты колонны для др. постройки, купол и своды здания обрушились. Храм восстановлен в 1934 г.

Живописный декор внутри сочетался с мраморной облицовкой, ныне почти полностью утраченной. В центральной апсиде внизу изображены святители, выше — «Евхаристия», в конхе апсиды — Богоматерь с Младенцем на троне. На своде располагается «Вознесение». Вдоль стен в арках представлены святые. На галерее находятся изображения

евангельских сцен. Цикл начинается на юж. стене алтаря, где расположено «Рождество Христово». «Крещение» и «Преображение» помещены на юж. своде, на зап. и сев. — «Воскрешение Лазаря», «Вход в Иерусалим», сюжеты Страстного цикла и «Воскресение Христово». На стенах галерей изображены апостолы от 70-ти. В 4 боковых куполах помещены образы ветхозаветных патриархов и пророков в окружении херувимов и серафимов. Во фресках в соответствии с характерными для палеологовского искусства тенденциями действие разворачивается на фоне сложных архитектурных кулис, пространство наполнено многочисленными фигурами небольших размеров, представленными в сложных разворотах. Этой живописи присущи изысканность и богатство цветовой гаммы.

В нартексе сохранились композиции на евангельские сюжеты, в т. ч. исцеление слепого, исцеление тещи Петра, беседа с самарянкой, чудо в Кане Галилейской и др. В тимпане над входом в церковь — поясное изображение Богоматери «Знамение», с Иоакимом и Анной по сторонам. По мнению М. Хадзидакиса, сцены чудес в нартексе, а также святые на зап. галерее и роспись

сев. парекклисиона нартекса были выполнены др. мастером, для к-рого характерна сдержанность движений, фигуры святых написаны так, словно образуют ритмичный фриз.

В сев. парекклисионе нартекса находятся 2 захоронения: архим. Пахомия (в аркосолии фрагментарно сохр. его коленопреклоненная фигура перед Богоматерью) и деспота Федора I Палеолога (мон. Феодорит, † 1407). Он дважды изображен в парекклисионе: как деспот и как монах. На стенах парекклисиона в неск. регистрах — образы патриархов, пророков, апостолов и др. святых.

В юго-зап. парекклисионе на стенах воспроизведены тексты имп. хрисовулов. На своде изображены 4 ан-

гела, поддерживающие мандорлу со Христом. Из мандорлы исходят 4 световых луча, в каждом — рука, держащая развернутый хрисовул. Под крыльями ангелов начертаны стихи, в к-рых прославляется дея-



Мученики. Роспись ц. во имя Пресв. Богородицы Одигитрии (Афендико)

тельность архим. Пахомия на благо мон-ря.

В небольшом по размеру юго-вост. парекклисионе изображены «Тайная вечеря» и Иоанн Мавропод, митр. Евхаитский, перед 3 святителями: Иоанном Златоустом, Василием Великим и Григорием Богословом. Дата этой росписи — 1366 год, что следует из монограммы игум. Киприана, расположенной над входом. Лит.: Millet G. *Monuments byzantins de Mistra*. P., 1910. Pl. 88–105; Dufrenne S. *Les programmes iconographiques des églises byzantines de Mistra*. P., 1970; *Μεσσηνέων Ι. Π.* Мистра. Л., 1973. С. 53, 66–76; Лазарев В. Н. *История визант. живописи*. М., 1986. Т. 1. С. 158, 171–172, 257; Chatzidakis M. *Mistra: La cite médiévale et la Forteresse*. Athènes, 1987. P. 47–67; Яковсон А. Л. *Визант. зодчество эпохи Палеологов // Культура Византии: XIII — 1-я пол. XV в. М., 1991. С. 500–502; Ἀρχιμάστον Ποταμιάνου Μ. Ἑλληνική Τέχνη: Βυζαντινὲς τοιχογραφίες*. Ἀθήνα, 1995. Σ. 245–247. Πιν. 134–138; Krautheimer R. *Παλαεοχριστιανική και Βυζαντινή αρχιτεκτονική*. Ἀθήνα, 1998². Σ. 514, 519–520, 526; Emmanuel M. *Funerary Iconographic Programmes in the Chapels of Mystras // Древнерусское искусство*. СПб., 2002. С. 219–229.

Е. М. Саенкова

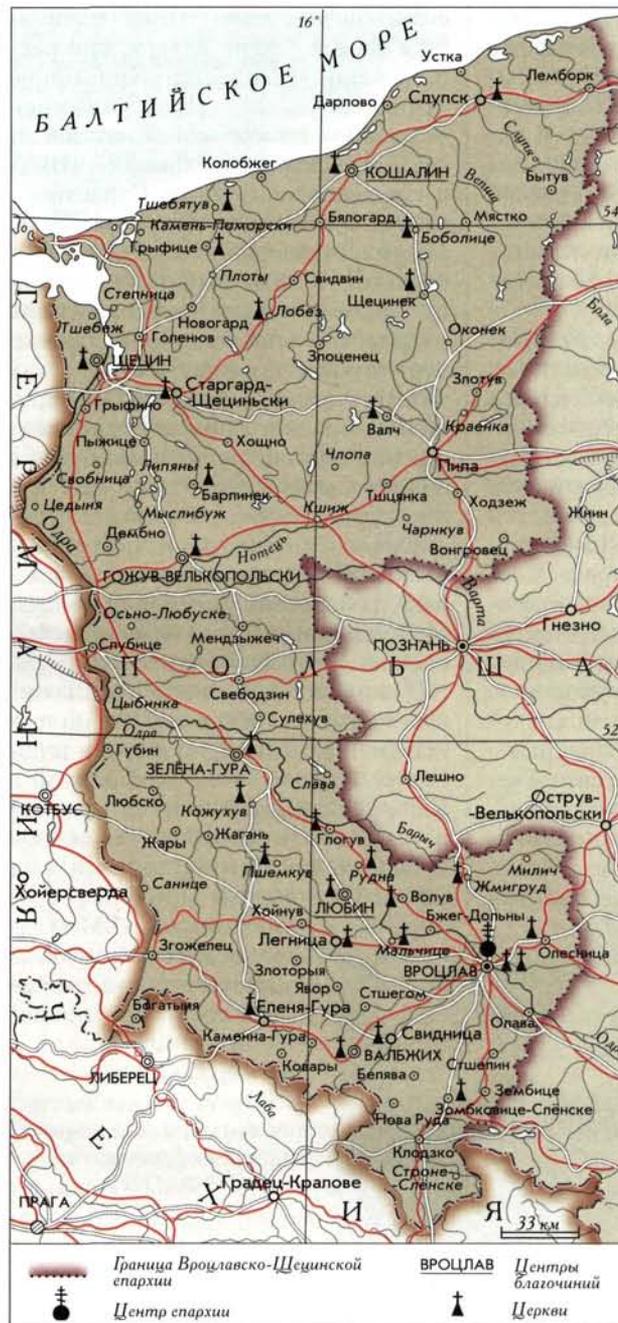
ВРОЦЛАВСКО-ЩЕЦИНСКАЯ ЕПАРХИЯ [польск. Diecezja Wrocławsko-Szczecińska], Польской Автокефальной Православной Церкви (ПАПЦ). Епархия включает приходы на т. н. возвращенных землях (Н. Силезия, Любушская земля, Зап. Поморье), расположенных вдоль зап. границы страны и вошедших в состав Польши после второй мировой войны. Этнический состав епархии



разнообразен. Среди православных есть украинцы, лемки, белорусы, русские, поляки, греки и представители др. национальностей. Население этих областей составляют в большинстве своем бывш. жители вост. территорий довоенной Польши, отошедших СССР в 1939 г., и их потомки. Кроме репатриантов, среди к-рых было много православных, в 1947 г. появились депортированные в ходе акции «Висла» (массовое выселение под предлогом борьбы с Украинской повстанческой армией православ. укр. и лемковского населения из вост. и юго-вост. областей Польши с целью его рассеяния и ассимиляции на зап. землях).

В.-Щ. е. была образована 7 сент. 1951 г., охватывала территории Кошалинского, Щецинского, Вроцлавского и Зелёногурского воеводств. По окончании второй мировой войны правосл. приходы на этих территориях функционировали в рамках образованной 7 мая 1946 г. Администрации православных приходов на возвращенных землях, к-рой управлял митр. Варшавский Дионисий (Валединский). 15 июля 1946 г. Администрация была преобразована в епархию Возвращенных земель. 17 сент. 1947 г. были созданы Вроцлавское (благочинный свящ. Алексей Зноско) и Щецинское (благочинный свящ. Иоанн Игнатович) благочиния. Вопрос епархиального деления ПАПЦ был решен 7 сент. 1951 г. Постановлением Собора епископов Варшавская православная митрополия была поделена на 4 епархии: Варшавско-Бельскую, Белостокско-Гданьскую, Лодзинско-Познаньскую и Вроцлавско-Щецинскую.

Церковные власти начали организацию приходской жизни на территории буд. епархии непосредственно по окончании войны. Уже в 1945 г. начались богослужения в г. Пила (свящ. Леонид Бычук), в 1946 г. — в городах Валч, Щецин (свящ. И. Игнатович), Вроцлав (свящ. А. Зноско), Слупск (свящ. Петр Веремчук). С 1947 по 1950 г. образовались приходы в населенных пунктах Барлинек, Бернатов, Бучина, Валбжих, Долице, Еленя-Гура, Зелёна-Гура, Зимна-Вода, Кожухув, Легница, Липины, Любин, Лобез, Мальчице, Михалув, Польковице, Пшемкув, Студзёнки, Тожим, Шпротава, Явор. В 1950–1960 гг. возникли приходы в Боболице, Бжозе, Бытуве, Глогу-



ве, Гожув-Велькопольски, Грыфице, Джонуве, Жеченице, Карсыцино, Кониково, Кошалине, Лешно-Гурне, Лугах, Олеснице, Олужне, Рокосово, Рудне, Славно, Старгард-Щецински, Стары-Волуве, Тшебятуве и Щецинеке.

В связи с возникновением большого количества новых приходов 30 апр. 1958 г. были созданы Зелёногурское и Кошалинское благочиния. В 1964–1966 гг. в 4 благочиниях В.-Щ. е. насчитывалось 47 приходов.

Первыми тружениками, послужившими делу становления и развития Православия на зап. землях Польши, были священники Стефан Бегун, Л. Бычук, Димитрий Хыляк,

И. Игнатович, Михаил Калин, Евгений Ляхотский, Иоанн Левяж, Виктор Масик, Михаил Попель, Николай Пронинский, Евгений Протасевич, Николай Полищук, Иоанн Решетко, Николай Соколовский, Ярослав Тычино, П. Веремчук и А. Зноско.

17 правосл. приходов, возникших после 1947 г., вполн. были закрыты, но в то же время возникали новые, такие как во имя равноапостольных Мефодия и Кирилла во Вроцлаве (1970, первый правосл. приход с богослужением на польск. языке), Всех святых в Глогуве (1982), арх. Михаила в Соколовско (1998), свт. Петра (Могилы) во Вроцлаве и равноапостольных Константина и Елены в Згожельце (2002). В наст. время в епархии насчитывается 42 прихода в составе 5 благочиний, где служат 30 священников и 3 диакона. Действуют Православный дом опеки во имя первомч. и архидиак. Стефана в Цеплице и Православный дом милосердия во имя прмч. вел. кнг. Елисаветы в Соколовско.

Кафедральным храмом епархии является собор Рождества Пресв. Богородицы во Вроцлаве. Это готический храм XV в., восстановленный из руин благодаря трудам еп. *Василия (Дорошкевича)*, украшенный фресками и иконостасом работы совр. польск. худож. Г. Новосельского.

Архиереи: еп. Михаил (Кедров; 7 сент. — 6 нояб. 1951); временно управлявший митр. Варшавский Макарий (Оксиюк; 5 дек. 1951 — 22 марта 1953); еп. Стефан (Рудык; 22 марта 1953 — 5 мая 1961); еп. Василий (Дорошкевич; 5 мая 1961 — 24 янв. 1970); архиеп. Алексей (Ярошук; 26 янв. 1970 — 24 сент. 1982); архиеп. Иеремия (Анхимюк; с 9 сент. 1983).

Лит.: *Dulczewski Z., Kwilecki A.* Z życia osadników na Ziemiach Zachodnich. Poznań, 1964; *Cebulski E.* Początki prawosławia na ziemiach zachodnich // *Chrześcijaństwo a Współczesność*. Wrocław, 1985. № 6; *Adamczyk L., Mironowicz A.* Kościół Prawosławny w Polsce dawniej i dziś. Warsz., 1993; *Urban K.* Kościół Prawosławny w Polsce, 1945–1970. Kraków, 1996; *Katedra Narodzenia Przenajświętszej Bogarodzicy we Wrocławiu*: Zb. Wrocław, 1996; *Urban K.* Z dziejów Kościoła Prawosławnego na Dolnym Śląsku, 1946–1956. Białystok, 1998; *Dudra S.* Lemkowie: Deportacja i osadnictwo ludności lemkowskijskiej na Środkowym Nadodrzu w latach 1947–1960. Głogów, 1999.

С. Дудра,
свящ. Петр Никольский

ВРТАНЭС КЕРТОГ [Кертог; арм. Վրտանես Կերտող] (кон. VI — нач. VII в.), арм. летописец, богослов, полемист, видный деятель Армянской Церкви. В 604–607 гг., после смерти католикоса Мовсеса II Еливардеци (574–604), В. К. был Местоблюстителем престола католикоса в Двине. Главное его соч. «Относительно иконоборцев» направлено против распространившейся в этот период в Армении ереси иконоборчества. Н. Акинян полагает, что и «Послание Давиду, епископу Мец-Колманка» в составе «Истории Армении» Мовсеса Кангатваца, осуждающее иконоборцев, также принадлежит В. К., а не *Ованнесу Майраванеци*. В. К. написал краткую историю строительства храма, посвященного мц. Рипсиме, содержащую сведения об изображении на фресках смцц. *Григория Просветителя*, св. дев *Рипсимии, Гаяниши* и др. мучеников.

В. К. был знатоком греч. языка и эрудитом в области греч. богословской лит-ры. Стиль его сочинений отличался возвышенностью и изысканностью, за что В. К. и получил прозвание Керт (стихотворец, грамматик, литератор). Отстаивая офиц. позицию Армянской Церкви, не признавшей Халкидонского Собора, В. К. участвовал в богословских диспутах с духовенством Грузии, Албании Кавказской (Алуанка) и Сюника, в событиях армяно-груз. схизмы в нач. VII в. В «Истории Армении» еп. Ухтанеса и в «Книге посланий» сохранилась переписка В. К. с Католикосом Грузии Кирионом I и еп. Моисеем Цуртавским.

Лит.: *Дурьян Е.* Критические исследования. Иерусалим, 1935. С. 299–308 (на арм. яз.); *Акинян Н.* Св. Маштоц вардапет. Вена, 1949. С. 274–283 (на арм. яз.); *Петросян Е.* Христология Армянской Церкви. Эчмиадзин, 1995. С. 30, 33–34, 40 (на арм. яз.); *Garsoïan N.*

L'Église Arménienne et le grand schisme d'Orient. Louvain, 1999. P. 306–307, 320–321, 345–347, 379–380, 501–505, 521–523, 531–532.

В. А. Арутюнова-Фиданян

ВРУБЕЛЬ Михаил Александрович (5(17).03.1856, Омск — 1(14).04.1910, С.-Петербург), рус. художник-символист. Сын военного юриста; окончил с отличием одесскую Рихельевскую гимназию, затем юридический фак-т С.-Петербургского ун-та. В АХ (с 1880) занимался под рук. П. П. Чистякова (с 1882). Произведения В. экспонировались на выставках объединений «Мир искусства» (1898–1903) и «Союз русских художников» (1903–1910).

С 1884 г. по приглашению А. В. Прахова работал в Киеве. Для написания иконостаса Кирилловской ц. в Киеве совершил путешествие в Венецию (1884–1885) на средства, предоставленные заказчиками. Не имевший ранее опыта работы в монументальном жанре, В. за год создал для Кирилловской ц. композиции «Сшествие Св. Духа на апостолов» на хорах (образцом послужила миниатюра из Евангелия Гелатского мон-ря) и «Оплакивание» в нише притвора, а также изображения прор. Моисея и «Ангелов с лабарумами» (3 ангела над телом Христа), иконостас (образы Христа, Богородицы с Младенцем, святителей Кирилла и Афанасия Александрийских). В. дописал, имитируя мозаику, одного из ангелов в куполе Софийского собора, исполнил орнаменты на столпах Владимирского собора (см. *Владимира равноапостольного князя собор в Киеве*), отличающиеся свободой художественной фантазии. Эскизы В. для Владимирского собора (вариации сюжетов «Надгробный плач» и «Воскресение») не были воплощены.

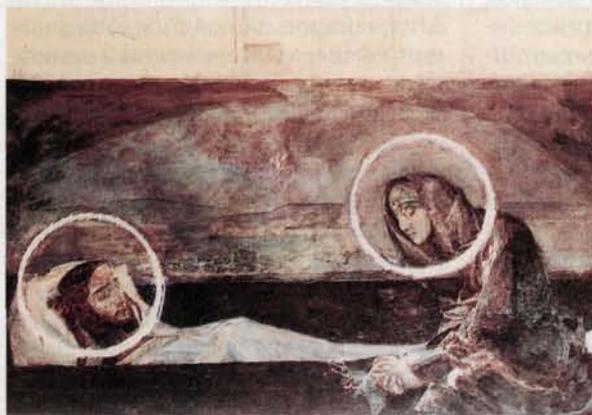
С т. зр. сюжетного репертуара В. работал как иллюстратор произведе-

ний разных стран и эпох, в т. ч. А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, У. Шекспира, Э. Ростана, И. В. Гёте, А. Франса, рус. былинного эпоса и древней мифологии, что было свойственно мастерам эклектизма в XIX в.



«Ангел с кадиллом и со свечой».
Эскиз к росписи
Владимирского собора в Киеве.
Акварель. 1887 г.
(КМРИ)

Искусство В. определял как высокую степень искусности, мастерства в любом виде творчества. Именно т. обр. к идее артистического универсализма приближалась деятельность художественного кружка, группировавшегося вокруг промышленника и мецената С. И. Мамонтова, с к-рым был связан и В. Фантазии В. на сказочно-былинные темы воплотили эстетическую программу кружка (картина-панно «Богатырь» (1899; ГРМ), декорации и костюмы для спектаклей «Снегурочка», «Сказка о царе Салтане», май-



«Надгробный плач».
Эскиз к росписи
Владимирского собора в Киеве.
Акварель. 1887 г.
(КМРИ)

оликовые скульптуры «Волхова», «Мизгирь», «Купава», эскизы декоративных блюд, камина

с майоликовым панно на сюжет былин о Микуле Селяниновиче, росписи балалаек и др.). В 90-х гг. В. работал над оформлением (панно, скульптура, витраж) ряда московских особняков в стиле модерн (особняк З. Г. Морозовой на ул. Спиридоновке, флигель усадьбы Мамонтова на ул. Садовой-Спасской). После инцидента на Всероссийской Нижегородской выставке (1896), когда панно, созданные В. для художественного павильона («Микула Селянинович», «Принцесса Греза»), были забракованы комиссией АХ, он стал известен как рус. декадент.

Предназначение художника В. видел в том, чтобы душу человека «будить от мелочей будничного величавыми образами». Проблема творчества у В. неотвратимо поворачивается в плоскость этической и даже религ. антинормии: смирение либо гордыня. В этом противопоставлении он избрал середину («ни день, ни ночь — ни мрак, ни свет»), отразившуюся в картине «Демон сидящий» (1890; ГТГ). Позднее художник деформировал «прекрасно-величавого» Демона, изобразив хрупкое, изломанное, бледное существо в закатных лучах («Демон поверженный», 1902; ГТГ), т. о. создав в форме монументального гротеска символический портрет декадента кон. XIX в., неврастеника с претенциозным комплексом сверхчеловека, наказанного за свою гордыню. Этот образ оказывается близок к существовавшему вне определенной сюжетной программы персонажу в эскизах В. для киевского Владимирского собора («Ангел с кадилом и свечой», 1887; КМРИ) — бездетальному, пребывающему в самоуглубленном одиночестве. Изображением «Демона поверженного» В. завершил сквозной сюжет «демонического цикла» в своем творчестве, воплотив позицию гуманной иронии относительно всяких «демонических» претензий «иллюзионировать душу величавыми образами».

В связи с болезнью с 1902 г. и до конца жизни В. находился в психиатрических лечебницах; в периоды ремиссии (1904–1905) создал ряд картин и рисунков с природы (портреты, пейзажи, натюрморты). В 1905–1906 гг. В. сделал акварельные эскизы «Голова Иоанна Предтечи» (ГРМ), «Иоанн Креститель» (ГТГ) и последнее произведение — «Видение прор. Иезекииля» (ГРМ),



«Голова Иоанна Предтечи». Акварель. 1905 г. (ГРМ)

где явлен совокупный образ творчества В. и обозначена экспрессионистическая стилистика, позднее проявившаяся в рус. живописи, напр. у П. Н. Филонова.

Лит.: М. А. Врубель: Выст. произв.: Кат. М., 1957; М. Врубель: Переписка. Восп. о художнике. Л., 1976; Суздаев П. Врубель. М., 1991; Алленов М. Михаил Врубель. М., 1996.

М. М. Алленов

ВРУЦЕЛЁТО, ручная Пасхалия — см. *Пасхалия*.

ВСЕАМЕРИКАНСКИЙ СОБОР [англ. All-American Council (Sobor)], высшая законодательная и исполнительная власть Православной Церкви в Америке (ПЦА; до 1971 г. — Русская Православная Греко-Кафолическая Церковь в Сев. Америке). Периодичность созыва Собора ориентировочно 1 раз в 3 года. В работе Собора участвуют правящий митрополит и все епископы Церкви, представители от каждого прихода — священники и миряне (священник, не имеющий прихода, аккредитуется Митрополичьим советом; не имеющий священника приход выбирает 1 представителя-мирянина), члены Митрополичьего совета и Ревизионной комиссии Церкви, по 2 делегата от каждой ДС, члены Предсоборной комиссии (подготавливающей созыв Собора), по 1 представителю от каждой церковной организации. Председательствует на заседаниях Собора Предстоятель Церкви — митрополит.

С 1907 по 2002 г. было проведено 25 В. С. Первые 14 Соборов, состоявшиеся до провозглашения ее автокефалии, носили в офиц. документах название All-American So-

bors (14-й Собор Русской Православной Греко-Кафолической Церкви стал 1-м Собором автокефальной Церкви); все последующие Соборы (начиная с 1971) именовались All-American Councils.

Основной темой заседаний 1-го В. С. под председательством бывш. архиеп. Алеутского и Североамериканского *Тихона (Белавина)*, состоявшегося 20–23 февр. 1907 г. в Мейфилде (шт. Пенсильвания), было обсуждение дальнейшего расширения правосл. миссии на Североамериканском континенте. Принимая во внимание значительный рост Алеутской и Североамериканской епархии и ее значение в жизни правосл. Америки, Собор утвердил ее новое именование — Русская Православная Греко-Кафолическая Церковь в Сев. Америке под юрисдикцией священноначалия Церкви Российской. В работе Собора принимали участие священники священномученики *Александр Хотовицкий* и *Иоанн Кочуров*, св. прав. *Алексий Товт*.

Созыв 2-го Собора был вызван Октябрьской революцией 1917 г. в России и последовавшими за ней трагическими событиями в жизни РПЦ. На заседаниях 25–28 февр. 1919 г. в Кливленде (шт. Огайо) было принято решение об избрании еп. Канадского *Александра (Немоловского)* правящим архиереем. Еп. Евдоким (Мещерский), возглавлявший в то время Североамериканскую епархию, не вернулся из России после окончания Поместного Собора 1917–1918 гг. РПЦ. Это избрание было утверждено Святейшим Патриархом Тихоном 7 сент. 1920 г. Особое значение 2-го В. С. состояло в том, что выборы правящего архиерея заложили основу для буд. выборов Предстоятеля Православной Церкви в Америке. Решением 3-го Собора, состоявшегося 7–9 нояб. 1922 г. в Питтсбурге (шт. Пенсильвания), митр. Херсонский и Одесский *Платон (Рождественский)* сменил еп. Александра на архиерейской кафедре. Его избрание также было утверждено Патриархом Тихоном 29 сент. 1923 г.

4-й В. С., прошедший 2–4 апр. 1924 г. в Детройте (шт. Мичиган), принял по существу антиканоническое постановление о временной автономии ПЦА, приведшее в дальнейшем к образованию *Митрополичьего округа*. Митр. Платон стал



титуловаться «Митрополит всей Америки и Канады».

На 5-м В. С., проходившем в Кливленде (шт. Огайо) 20–23 нояб. 1934 г., на вдовствующую кафедру (митр. Платон † 20 апр. 1934) был избран архиеп. Сан-Францисский *Феофил (Пашковский)*.

На 6-м В. С., состоявшемся 5–8 окт. 1937 г. в Нью-Йорке, произошло дальнейшее отделение Православной Церкви в Америке от РПЦ. Была провозглашена автономия Русской Православной Греко-Кафолической Церкви в Сев. Америке и принято Временное положение об управлении Митрополией округом независимо от РПЦ.

На 7-м В. С. 26–29 нояб. 1946 г. в Кливленде (шт. Огайо) подавляющим большинством голосов было вынесено решение просить Святейшего Патриарха Московского и всея Руси *Алексия I* принять Русскую Православную Греко-Кафолическую Церковь в Сев. Америке в лоно РПЦ – Матери-Церкви при условии сохранения ею полной автономии.

20–22 окт. 1970 г. в Свято-Тихоновском мон-ре (Саут-Кейнан, шт. Пенсильвания) состоялся 1-й Собор автокефальной Русской Православной Греко-Кафолической Церкви в Америке, на к-ром председательствовал Блаженнейший Архиеп. Нью-Йоркский и Митрополит всей Америки и Канады *Ириней (Бекиш)*. Этот исторический по своей значимости Собор подтвердил автокефалию этой Церкви, дарованную Патриаршим и Синодальным Томосом РПЦ от 10 апр. 1970 г. На 2-м В. С. в окт. 1971 г. был принят Устав Церкви и новое ее наименование – Православная Церковь в Америке.

3-й Собор проходил в Питтсбурге 13–15 нояб. 1973 г. Впервые вместо преимущественно пленарных заседаний работа Собора осуществлялась по секциям: Церковь, приход, финансы и миссия. Были проведены семинары по темам: работа среди молодежи и религ. образование, литургическая музыка, межправосл. экуменические контакты.

На 4-м В. С., проходившем 10–13 нояб. 1975 г. в Кливленде, впервые обсуждался вопрос о правосл. миссии в совр. амер. обществе. Это было возвращением на новом уровне и в новых условиях к теме 1-го Собора 1907 г. о миссионерской проповеди Православия на Североамериканском континенте.

Тема 5-го В. С., состоявшегося 25–28 окт. 1977 г. в Монреале (Канада), – «Церковное домостроительство». В связи с тем что состояние здоровья митр. Ириней не позволяло ему продолжать исполнение своих обязанностей, состоялось избрание нового Предстоятеля ПЦА – митр. *Феодосия (Лазора)*.

На 6-м Соборе, проходившем 9–14 нояб. 1980 г. в Детройте (шт. Мичиган), обсуждались актуальные вопросы на тему «Православие, Америка и будущее» и принято постановление, призывавшее к объединению всех православных Сев. Америки.

Последний, 13-й, В. С. заседал 21–26 июля 2002 г. в Орландо (шт. Флорида) и решал насущные вопросы жизни ПЦА под девизом: «Приходская община. Наша жизнь во Христе». На этом Соборе был избран Предстоятелем ПЦА *Герман (Свайко)*, бывш. архиеп. Филадельфийский и Восточнопенсильванский.

Лит.: Orthodox America: 1794–1976. N. Y., 1975; Курков Н. В. Всеамериканский Правосл. Церковный Собор 1946 г. // ЕжБК, 2000. С. 423–427; *Либеровский А. П.* Правосл. Церковь в Америке: святые и соборы // Там же. С. 413–422.

А. П. Либеровский

ВСЕАФРИКАНСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ ЦЕРКВЕЙ [англ. All Africa Conference of Churches], крупнейшая экуменическая орг-ция в Африке.

Всеафриканское экуменическое движение возникло в кон. 50-х гг. XX в. после обретения большинством стран континента независимости. Освобождение от колониализма способствовало росту национального самосознания в африкан. гос-вах, где зачастую христианство воспринималось как элемент колониальной политики. В 1958 г. была создана конференция в Ибадане (Нигерия), рассмотревшая вопрос, как противостоять вызовам национализма и подготовиться к формированию национальных гос-в. Конференция избрала подготовительный комитет, к-рый начал работать над созданием всеафриканской межхристианской структуры. На ассамблее, состоявшейся в Кампале (Уганда) в 1963 г., была учреждена В. к. ц., принята ее конституция и избран генеральный секретарь – уроженец Ганы С. Х. Амисса. В. к. ц. направила свою деятельность на установление связей между христ. церквями

в Африке, на повышение их миссионерской активности, на проведение совместных акций национальными христ. советами различных африкан. стран. В 1965 г. секретариат В. к. ц. перенесли из Китве (Замбия) в Найроби (Кения), в рамках орг-ции начали работу Африканский образовательный проект для воскресных школ (African Sunday School Curriculum Project) и Программа неотложного действия в Африке (Programme for Emergency Action in Africa).

В наст. время структура В. к. ц. состоит из генерального секретариата и 2 программ: «Идентичность Церкви» (евангелизация, образование, жен. и молодежное движение, теология и межрелиг. диалог) и «Служение и миссия» (помощь беженцам и др. наименее защищенным группам населения через национальные и региональные христ. советы). Высшим органом В. к. ц. является Генеральная ассамблея, к-рая созывается 1 раз в 5 лет и на к-рой избираются президент и члены Генерального комитета (собираются на заседания не реже 1 раза в 18 месяцев). Генеральный комитет для решения текущих дел избирает генерального секретаря и исполнительный комитет (заседает 1 раз в год).

Учредительная ассамблея В. к. ц. состоялась в 1963 г. под девизом: «Свобода и единство во Христе» (Freedom and Unity in Christ), до наст. времени собиралось еще 7 ассамблей: в 1969 г. в Абиджане (Кот-д'Ивуар) – «Идя вместе со Христом в сегодняшней Африке» (Working with Christ in Africa Today); в 1974 г. в Лусаке (Замбия) – «Живущие больше не для себя, а для Христа» (Living No Longer for Ourselves but for Christ); в 1981 г. в Найроби (Кения) – «Следуя за Светом Иисуса Христа» (Following the Light of Jesus Christ); в 1987 г. в Ломе (Того) – «Вы будете моими свидетелями» (You shall be My Witnesses); в 1992 г. в Хараре (Зимбабве) – «Преизобильная жизнь в Иисусе Христе» (Abundant Life in Jesus Christ); в 1997 г. в Аддис-Абебе (Эфиопия) – «Обеспокоенные, но неразрушенные» (Troubled but not destroyed); в нояб. 2003 г. в Яунде (Камерун) – «Приди, восстанови нас» (Come, Let us Rebuild). Последняя ассамблея много внимания уделила проблеме борьбы со СПИДом, к-рый приобрел в Африке характер пандемии.



В мае 2003 г. генеральным секретарем В. к. ц. стал епископ Методистской церкви в Юж. Африке Хамилтон Мувуме (Мвуме) Дандала, президентом был избран пресвитерианский пастор из Камеруна Ниансако-Ни-Нку. Штаб-квартира В. к. ц. находится в Найроби (Кения), офиц. представительство для франкоговорящих африканцев располагается в Ломе (Того).

На нояб. 2004 г. во В. к. ц. состоит 168 национальных церквей с общим числом верующих ок. 120 млн чел., 41 ассоциированный член из 39 стран, включая национальные советы церквей. В. к. ц. как ассоциированный член Всемирного Совета Церквей получает от него финансовую и информационную помощь.

Лит.: The Church in Changing Africa: Rep. of AACC. N. Y., 1958; *Utic E. S. Visions of Authenticity: The Assemblies of the All Africa Conf. of Churches*, 1963–1992. Nairobi, 1997.

Е. С. Сперанская

ВСЕВОЛОД Иоаннович Потёминский (30.03.1870, г. Никольск Вологодской губ.— 19.09.1937), сщмч. (пам. 6 сент. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), свящ. Род. в семье пономаря ляменской Благовещенской ц. Иоанна Потёминского. Окончил 3 класса Вологодской ДС. С 1890 г. диакон Симоноволомской ц. в Устюжском у., а с 1900 г.— Введенской ц. в Никольском у.

В 1891–1900 гг. работал учителем в школе в с. Симоноволомская Пустыня Устюжского у. В 1903 г. еп. Вологодским и Тотемским Алексием (Соболевым) рукоположен во иерея к Никольской ц. с. Семукова. Одновременно был законоучителем в местной народной школе. С 1910 г. преподавал в начальной школе с. Кырс. Имел большую б-ку, в т. ч. много книг по агрономии, открыл в своем селе школу, где преподавал по собственным учебникам; пользовался авторитетом у прихожан, к-рые неск. раз защищали его от ареста.

В. был судим в 1928, 1934, 1936 гг., лишен избирательных прав и выселен с семьей из дома. Зимой 1937 г. церковь в Семукове закрыли, в здании хотели открыть клуб, неоднократно пытались уничтожить кресты, вырезанные на стенах храма, но кресты чудесным образом появлялись вновь.

Арестовать В. удалось лишь обманом, вызвав его якобы на крестины. 7 авг. 1937 г. он был заключен в сык-



Сщмч. Всеволод Потёминский. Фотография. 10-е гг. XX в.

тывкарскую тюрьму. В. обвинялся в том, что «систематически проводил контрреволюционную деятельность, направленную против мероприятий сов. власти. В июне месяце 1937 г. распространял провокационные слухи о войне и падении сов. власти. Проводил подготовку к выборам в советы, выставлял кандидатуры из числа контрреволюционных элементов и агитировал среди населения за поддержку этих кандидатур». Дело В. было проведено с грубейшими нарушениями: право на защиту не обеспечено, обвинительное заключение не мотивировано и прокурором не утверждено. В. виновным себя не признал. Расстрелян по приговору тройки НКВД Коми АССР от 16 сент. 1937 г. в районе В. Чова. Включен в Собор новомучеников и исповедников Российских постановлением Свящ. Синода от 6 окт. 2001 г.

Арх.: НА Респ. Коми. Ф. 230. Оп. 1. Д. 38. УФСБ по Респ. Коми. Ф. Р-2165. Оп. 2. Д. 4501.

Лит.: *Прокофьева Н. Н.* Сщмч. Всеволод Потёминский // Жизнеописание новомучеников, в земле Коми просиявших. Сыктывкар, 2002. Ч. 1. С. 4–10; *Суворов Е.* На высоком берегу // Вера-Эском: Христ. газ. Севера России. Сыктывкар, 2002. № 1 (2 сент.).

Н. Н. Прокофьева

ВСЕВОЛОД Васильевич Смирнов (25.03.1874, с. Троицкое Звенигородского у. Московской губ.— 13.11.1937, полигон Бутово Московской обл., ныне в черте Москвы), сщмч. (пам. 31 окт. и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), прот. Из семьи священника. В 1897 г. В. окончил Московскую ДС и был назначен учителем в школу в с. Бумерове Звенигородского у. В 1900 г. рукоположен во иерея к Ус-

пенской ц. в с. Дерменцеве Можайского у. За безупречное служение в 1926 г. возведен в сан протоиерея.

Осенью 1929 г. в ОГПУ поступил донос, в к-ром В. обвинялся в том, что призывал народ к покаянию перед Богом. На его основе уполномоченный ОГПУ сделал вывод, что В. «систематически, как в проповедях, так и в частных беседах, проводит антисов. агитацию, называя сов. власть «Божьей карой за прегрешения народа». 19 окт. 1929 г. В. был арестован и заключен в Бутырскую тюрьму в Москве. На допросах, отвечая на вопросы следователя, В. сказал: «Английской агитации я ни при каких обстоятельствах не вел. В проповедях я затрагиваю чисто религиозные вопросы. Разговоров на политические темы никогда ни с кем не вел и политикой не интересуюсь. Будучи болезненным человеком, веду уединенный образ жизни и ни с кем дружбы не веду». ОСО при Коллегии ОГПУ 18 нояб. 1929 г. приговорило В. к 3 годам ссылки в с. Лешуконском (ныне Архангельской обл.). В кон. 1932 г. В. был освобожден. 22 янв. 1933 г. В. по



Сщмч. Всеволод Смирнов. Москва, Тюрьма НКВД. Фотография. 1937 г.

просьбе прихожан вновь назначен в храм с. Дерменцева.

10 окт. 1937 г. власти арестовали В. по обвинению в том, что он «распространял гнусную клевету на сов. власть, высказывал пораженческие настроения, вел антисов. агитацию против проводимых на селе кампаний». На допросе В. виновным себя не признал. Он был расстрелян по приговору тройки УНКВД по Московской обл. от 11 нояб. 1937 г. и погребен в общей могиле на полигоне Бутово под Москвой. Прославлен *Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.*

Арх.: Архив МП. Послужной список; ГАРФ. Ф. 10035. Д. П-51806. Д. 19224.
Лит.: Бутовский полигон. Вып. 2. С. 250; *Дамаскин*. Т. 6. С. 250–252; *он же*. Сщмч. Всеволод (Смирнов) // ЖНИР: Моск. Сент.–окт. М., 2002. С. 217–220.

Игум. Дамаскин (Орловский)

ВСЕВОЛОД (АНДРЕЙ) ЯРОСЛАВИЧ (1030/31 – 13.04.1093, Вышгород), кн. переяславский и ростовский (1054–1076), черниговский (1077–1078), киевский (1077, 1078–1093), 5-й сын киевского кн. *Ярослава (Георгия) Владимировича* Мудрого от (2-го?) брака с блгв. кнг. *Ириной* (Ингигерд) († 1050/51), дочерью швед. кор. Олава Шёткунunga.

Князь был крещен во имя св. ап. *Андрея Первозванного*. Об этом свидетельствуют довольно многочисленные (14 экз. при 11 парах матриц) сохранившиеся свинцовые печати В. Я. с греч. надписью в большинстве экземпляров: + ΚΥΡΙΕ



ΒΟΝΘΕΙ ΤΩ ΣΩ ΔΟΥΛΩ ΑΝΔΡΕΑ ΤΩ ΣΒΛΑΔΩ (Господи, помози рабу Своему Андрею Свладу) – на одной стороне и изображением ап. Андрея на другой. (Крещение В. Я. с именем Андрей подтверждает граффито из киевского Софийского собора о погребении некоего кн. Андрея «в великии четверг... месяца апреля в 14» – дата совпадает с летописной датой захоронения В. Я.) Князь был женат по крайней мере дважды: в 1045/52 г. на родственнице (дочери?) визант. имп. *Константина IX Мономаха* кнг. *Марии* (?), несколько ранее 1070 г. на кнг. *Анне* (?) († 1111). От 1-го брака имел сына блгв. кн. *Владимира (Василия) Всеволодовича* Мономаха и дочь прп. *Анну* (Янку), от 2-го брака – сына *Ростислава* (Михаила) († 26 мая 1093) и дочь *Евпраксию* († 9/10 июля 1109 в монашестве), а также (неизвестно, от какого брака) дочь *Екатерину* (Ирину?) († 11 или 24 июля 1108). Согласно ПВЛ, В. Я. был любимым сыном *Ярослава Мудрого*, к-рый «его имеяше присно у себе». Воз-



можно, поэтому источники ничего не сообщают о столе В. Я. при жизни отца в отличие от его старших братьев – блгв. князей *Владимира* († 1052), *Изяслава (Димитрия)* и *Святослава (Николая) Ярославичей*.

После смерти кн. *Ярослава* в февр. 1054 г. В. Я., согласно воле отца, получил Переяславль Русский (Южный) и Ростов. По взаимной договоренности или скорее всего по завещанию *Ярослава Мудрого* на Руси

*Печать
кн. Всеволода Ярославича.
1054–1078 гг. Прорись
(Нац. музей, Варшава)*

сложилась своеобразная политическая система коллективного управления В. Я. и его братьев – киевского кн. *Изяслава* и черниговского кн. *Святослава* («триумвират», или «триархия», *Ярославичей*). Данная система выразилась, в частности, в том, что трое старших *Ярославичей* совместно решали судьбу своего дяди прп. *Судислава Владимировича*, младших братьев и их владений. Так, после смерти смоленского кн.



ния кн. *Судислава*; в 1060/61 г., после кончины кн. *Игоря*, согласно

*Победа
кн. Всеволода Ярославича
над кочевниками-торками.
Миниатюра из
Радзивилловской летописи.
Кон. XV в.
(БАН. 34.5.30. Л. 94)*

уникальному, но вполне правдоподобному известию *Тверской летописи*, «разделиша... Смоленск

себе на три части» (ПСРЛ. Т. 15. Стб. 153). Общим делом *Ярославичей* были также решительная победа над кочевниками-торками (1060/61), борьба против полоцкого кн. *Всеслава Брячиславича*, неудачная война против половцев (1068). Из самостоятельных действий В. Я. в это время известны только некоторые его отношения со степью, что объясняется географическим положением Переяславского княжества, – победа над торками (зима 1054/55), тогда же мир с половцами хана *Болуша*, а также неудача в битве с половцами хана *Искала* (февр. 1062).

Сокрушительное поражение *Ярославичей* от половцев, восстание в Киеве, повлекшее за собой бегство в Польшу кн. *Изяслава* и вокняжение здесь освобожденного восставшими из тюрьмы *Всеслава Полоцкого*, привели в 1068 г. к кризису «триумвирата». Ситуация во время 7-месячного киевского княжения *Всеслава* (начиная с 15 июля 1068) неясна: возможно, именно тогда по договоренности со *Всеславом* (В. А. Кучкин), но, вероятнее, в 1067/68 г. по договору с *Изяславом* произошло перераспределение владений на Руси, в резуль-

*Беседа князей
Изяслава Ярославича
и Всеволода Ярославича
о действиях против половцев.
Наем воинов по приказу
Изяслава. Миниатюра
из Радзивилловской летописи.
Кон. XV в.
(БАН. 34.5.30. Л. 116, верх)*

тате к-рого *Святослав* к своим землям прибавил *Новгород*, а В. Я. – *Воынь* или оставшиеся ²/₃ *Смоленска*. В апр.–нач. мая 1069 г. *Святослав* и В. Я. по просьбе киевлян выступили гарантами их



защиты от ограбления и мести со стороны возвращавшегося в Киев с польск. помощью кн. Изяслава.

Несмотря на то что в ПВЛ конфликт 1073 г. между Изяславом и его братьями описан как внезапный, иностранные источники позволяют установить, что в ходе 2-го периода киевского княжения Изяслава, в 1069–1073 гг., против него сложилась коалиция В. Я. и Святослава, к-рая была подкреплена внешнеполитическими союзами, направленными на изоляцию польск. кн. Болеслава II Смелого как главного союзника правителя Киева: так, В. Я. женил Владимира Мономаха на Гиде, двоюродной племяннице дат. кор. Свена Эстридсена. Т. о., близилось окончательное крушение «триумвирата». Еще 20 мая 1072 г. вместе с братьями, митр. *Георгием* и др. архиереями В. Я. в сопровождении прибывших из Переяслава еп. Петра и игум. Николая участвовал в торжественном перенесении мощей святых *Бориса и Глеба* в новую церковь в Вышгороде под Киевом. По всей вероятности, именно тогда произошла и кодификация корпуса дополнительных статей к Русской Правде, к-рый носит подзаголовок «Правда Ярославичей». Одним из ее инициаторов наряду с братьями источник прямо называет В. Я. (ст. 19 Краткой Правды; ст. 2 Пространной Правды). Однако уже 22 марта 1073 г. Святослав и В. Я. лишили Изяслава киевского стола. Произошедшее в связи с вокняжением в Киеве Святослава (1073–1076) перераспределение владений реконструируется гипотетически: стольным городом В. Я. скорее всего остался Переяславль, т. е. он не получил Чернигов, как часто полагают; кроме того, князь уступил Святославу по крайней мере часть Ростовской вол. (если не всю ее). Это заставляет думать, что взамен В. Я. должен был приобрести какие-то иные земли (часть Черниговской вол.?).

В кон. 1074 — нач. 1075 г. В. Я. вместе со Святославом заключил мир с отказавшимся от поддержки Изяслава Болеславом II, а зимой 1075/76 г. даже послал войска против враждебной Болеславу Чехии. Согласно гипотезе В. Г. *Васильевского*, примерно к этому же времени относятся неосуществившиеся планы русско-визант. союза, к-рый предполагалось скрепить браком Константина, брата визант. имп.

Михаила VII Дуки, и дочери рус. князя, вероятно В. Я. (сохр. послание имп. Михаила VII к отцу своей предполагаемой невестки), впрочем, не все исследователи согласны с данным предположением. Внезапная смерть в дек. 1076 г. Святослава привела к кратковременному вокняжению В. Я. в Киеве, но в июле 1077 г. он добровольно уступил его вернувшемуся из изгнания Изяславу, а сам сел в Чернигове. Весной 1078 г. В. Я., сохранивший за собой Волынь, вывел оттуда *Олега (Михаила) Святославича*. Это вызвало конфликт между В. Я. и племянниками: Олег бежал в Тмутаракань (где сидел его младший брат Роман) и в авг. 1078 г. вместе с двоюродным братом Борисом Вячеславичем во главе половецкого войска нанес своему дяде поражение на р. Сожице (притоке р. Сулы) и овладел Черниговым. В. Я. бежал в Киев к Изяславу, к-рый выступил на его защиту. 3 окт. 1078 г. Ярославичи разбили рать Олега и Бориса, но в сражении пал и Изяслав. В. Я. вновь сел на княжение в Киеве.

В своих руках В. Я. объединил власть над всей Русью (за исключением Полоцка); сыновья Изяслава, сидевшие в Новгороде (*Святополк (Михаил)*), на Волыни и в Турове (блгв. *Ярополк (Гавриил)*), а также единственный оставшийся на Руси Святославич — блгв. кн. *Давид* держали свои волости в качестве вассалов киевского князя. Выступление летом 1079 г. против В. Я. Романа Святославича окончилось неудачей: киевский князь сумел заключить мир с половцами, составлявшими войско Романа, к-рого на обратном пути они убили. Очевидно, по соглашению с В. Я. оставшийся в Тмутаракани Олег тогда же был схвачен местными хазарами и отправлен в заточение в Византию. Т. о., В. Я. овладел и Тмутараканским княжеством.

Хотя сеньорат (власть старейшего в княжеском роде) под сомнение никогда не ставился, правление В. Я. озаменовано кризисными для данной системы явлениями: происходили постоянные столкновения киевского князя с младшими родичами — племянниками и двоюродными внуками — из-за отсутствия отлаженного механизма наделения последних владениями. В 1081 г. сын Игоря Ярославича Давид и старший внук Владимира Яросла-

вича Володарь захватили Тмутаракань, сместив Ратибора, посадника В. Я. Через 2 года они были вытеснены вернувшимся из визант. ссылки Олегом Святославичем, быть может по соглашению В. Я. с имп. *Алексеем I Комнином*, т. к. Олег владел Тмутараканью беспрепятственно до самой смерти В. Я. В 1084 г. 2 др. внука Владимира Ярославича — Рюрик и *Василий Ростиславичи* — вытеснили Ярополка Изяславича из Владимира Волынского. В итоге В. Я. должен был восстанавливать племянника, послав на Волынь войско во главе с Владимиром Мономахом. В том же 1084 г. Давид Игоревич захватил Олешье (город в устье р. Днепр), где ограбил греч. купцов; и снова В. Я. был вынужден вмешаться, заставив его оставить Олешье и выделив Давиду Дорогобуж. Поскольку Дорогобужская вол. была, видимо, изъята из волыньских владений Ярополка Изяславича, то это наряду с наделением за счет южноволыньских земель 3 Ростиславичей, внуков Владимира Ярославича, привело в 1085 г. к конфликту В. Я. с Ярополком, к-рый бежал к родственникам в Польшу. Судя по всему, именно со стремлением В. Я. противодействовать вмешательству польск. кн. Владислава I Германа (1079–1102), двоюродного брата Ярополка, связан заключенный в это время брак дочери В. Я. Евпраксии с маркграфом саксонской Сев. марки Генрихом Штаденем (1082–1087). В 1086/87 г. Ярополк вернулся на Русь и заключил мир с В. Я. Условия договора неизвестны, но не исключено, что В. Я. пришлось отдать судьбу Ростиславичей в руки Ярополка, т. к. последний погиб в нояб. во время похода на Звенигород, стольный город Володаря. Описав данные события, летописец отмечал: «Сядящу бо ему (В. Я. — А. Н.) Киеве, печаль бысть ему от сыновец своих, яко начаша ему стужати, хотя власти ов сея, ов же другие; сеи же, омиряя их, раздаваше власти им» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 216; Т. 2. Стб. 207–208).

После 1086/87 г. прямые сведения в ПВЛ о неурядицах правителя Киева с подручными князьями прекращаются. Это свидетельствует об известной стабилизации внутреннего положения на Руси в последние годы правления В. Я. В это же время происходит и укрепление внешнеполитических позиций Кие-





ва: в 1088/89 г. овдовевшая Евпраксия была выдана отцом за герм. имп. Генриха IV, что побудило как Польшу, так и Венгрию в лице кор. Ласло I Святого (на дочери к-рого был женат сын Святополка Изяславича Ярослав) отказаться от поддержки единственного оставшегося в живых из сыновей Изяслава Ярославича. Это позволило В. Я., судя по косвенным данным, в 1091 г. разорвать договор со Святополком о наследовании последним киевского стола, в результате чего Святополк был лишен Новгородского княжения и вынужден был ограничиться Туровом.

К этому времени (относя, впрочем, утрату Святополком Новгорода традиционно к 1088) В. Л. Янин приурочивает появление характерного типа печати В. Я. с надписью: + ΚΥΡΙΕ ΒΟΗΘΕΙ ΤΩ ΣΩ ΔΟΥΛΩ ΑΝΔΡΕΑ ΑΡΧΟΝΤΙ ΠΑΣΗΣ ΡΩΣΙΑΣ (Господи, помози рабу Своему Андрею, князю всея Руси); в таком случае период 1078–1091 гг. (по Янину, 1078–1088) следовало бы рассматривать как время офиц. соправления В. Я. с племянником Святополком Изяславичем, что по династическим понятиям той эпохи выглядит маловероятным. Видимо, возникновение формулы «князь всея Руси», уникальной для древнерус. княжеской титулатуры домонг. периода, естественнее было бы связать с прекращением такого специфического политического строя, как соправление Ярославичей, и установлением единовластия В. Я. в 1078 г. (как предполагал еще 1-й публикатор этой печати Ал. В. Соловьёв), когда, по словам летописца, В. Я. «преим власть Русьскую всю» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 204; Т. 2. Стб. 195). Кажется, однако, что такая трактовка вступает в противоречие с уникальностью этого типа буллы В. Я.

На заключительный период правления В. Я. приходятся заметные нестроения в гос. управлении, причину к-рых летописец видит в неоправданном предпочтении князем младшей дружины перед старшей: «Нача любити смысл уных, съвет творя с ними... и нача... людем не доходити княже правды, и начаша тиуны его грабити люди и продаяти (налагать судебные штрафы.— А. Н.), сему не ведущу в болезнех своих» (Там же). Тем не менее, оценивая правление В. Я. из перспективы усобиц 90-х гг. XI в., последовавших за

его кончиной, составитель ПВЛ в похвале князю не только акцентирует его личные достоинства («боголюбив, любя правду, набдя убогия, въздая честь епископом и презвутером» и проч.), но и, неск. сглаживая действительность, подчеркивает строгое соблюдение В. Я. завещанного отцом сеньората («приятн власть... по братнн своей, с правдою, а не с насильем») (Там же). Именно этим летописец объясняет оказанную В. Я. честь быть похороненным рядом с отцом в киевском соборе Св. Софии. В Поучении Владимир Мономах ставил сыновьям в пример своего отца не только как доброго христианина («не мозите ся ленити ни на что же доброе, первое к църкви, да не застанеть вас сълнце на постели, тако бо отць мой деяше блаженн»), но и как образцового политика, к-рый «дома седя изучмаше 5 язык (очевидно, древнешвед., греч., англосаксон.— языки своих матери, жены и снохи, а также, возможно, половецкий.— А. Н.), в том бо чьсть есть от инех земель» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 246).

С «триумвиратом» и политическими событиями в киевское княжение В. Я. связаны перемены в епархиальной структуре Русской Церкви. Произошло временное возвышение епископов Чернигова и Переяславля, т. е. стольных городов Святослава и В. Я., до ранга митрополитов (видимо, титулярных). Точное время такого нововведения неясно: детально исследовавший проблему А. В. Поппе относит учреждение обеих митрополий к 60-м гг. XI в., что представляется отнюдь не бесспорным, т. к. в списках митрополий К-польского Патриархата Черниговская митрополия Святослава и Переяславская В. Я. (в разных списках: ἡ Πρεσθλάβα, Πρεσκλόβα ἡτοι Ῥωσία, ἡ Ῥωσία Πρεσθλάβα) упоминаются всегда порознь; в таком случае в существовании Переяславской митрополии приходится постулировать малопонятный перерыв в нач. 70-х гг. XI в. (еп. Петр не имел митрополичьего титула). Вместе с тем, коль скоро после смерти митр. Неофита Черниговского в 1-й пол. 80-х гг. и митр. св. Ефрема Переяславского (после 1091) их преемники митрополитами уже не числились, не подлежит сомнению, что с наступлением единодержавия В. Я. причины, вызвавшие появление на Руси новых митрополий, исчезли.



Михайловский собор
Выдубицкого мон-ря в Киеве.
1070–1086 гг.

Уступка В. Я. Ростовской земли киевскому кн. Святославу привела, как можно думать, к выделению Ростова из Переяславской епархии и возобновлению (или образованию?) между 1073 и 1076 гг. Ростовской епархии. Учреждение по крайней мере 1 нового епископства с санкции В. Я. следует отнести к периоду его киевского княжения, как то следует из 35-го прав. Киевского митр. свт. Иоанна II: «Иже участить епископью свою... нам мнится любозно се быти, боязньо же, но обаче и первому стольнику русьскому (т. е. киевскому князю? митрополиту? — А. Н.) изволитсья... невозбранно да будет» (ПДРКП. Стб. 19). В расчет могут приниматься Владимиро-Волынская или, вероятнее, Туровская епархии, последняя могла быть выделена из состава Владимиро-Волынской в связи с перемещением в Туров резиденции Святополка Изяславича в 1088 г., до упомянутого конфликта последнего с В. Я. в 1091 г.

О церковном строительстве В. Я. прямых сведений в источниках не много; ПВЛ упоминает только о 2 постройках князя. В 1070 г., очевидно в связи с рождением у В. Я. сына Ростислава (Михаила), был заложен Михайловский собор в киевском Выдубицком Всеволоже во имя архангела Михаила муж. мон-ре (освящен в 1088), фамильном мон-ре В. Я. и его потомков, под Киевом, рядом с загородным княжеским двором В. Я. В 1086 г. в Киеве для дочери Анны (Янки) В. Я. построил



мон-рь во имя ап. Андрея («Янчин»), в к-ром был заложен собор. В то же время по косвенным данным можно установить, что В. Я. был причастен и к церковному обустройству Переяславля. В течение более чем 20-летнего переяславского княжения В. Я. ни о каком каменном строительстве здесь не сообщается, и все первые здания (даже «город камян» и строение баньное камяно») в бывш. столице В. Я. ПВЛ (в сводной статье 1090) приписывает переяславскому митр. Ефрему, относя их, т. о., к 80-м гг. XI в. Однако Михайловский собор свт. Ефрем всего лишь «доньча». Поэтому, учитывая наиболее вероятную дату поставления Ефрема (1077/78), можно заключить, что кафедральный храм был заложен еще в переяславское княжение В. Я. и, надо думать, не без его участия. При соборе был устроен Михайловский мон-рь; настоятелем именно этой обители, а не Иоаннов-

при В. Я. в Переяславле был основан также и Иоанновский мон-рь в честь рождения ок. 1080 г. его внука, сына Мономаха Ярополка (Иоанна), хотя более обоснованным выглядит предположение о построении мон-ря самим Ярополком в период его переяславского княжения (1113/14–1132).

Вряд ли В. Я. не имел никакого отношения и к постройке в Переяславле церкви «святого Андрея... у ворот». По всей вероятности, почитание ап. Андрея в семействе В. Я. было развито, поскольку именно в это время и несомненно в кругах близких к князю, было составлено древнерус. сказание о посещении и благословении буд. Руси ап. Андреем Первозванным, на греч. почве неизвестное, к-рое уже после смерти В. Я., в 1116 г., было включено в ПВЛ игум. переяславского Михайловского мон-ря Сильвестром (еп. Переяславский в 1118–1123), работавшим по заказу Владимира Мономаха.

К правлению В. Я. относится появление так-

Перенесение мощей св. Бориса князьями и духовенством.

Миниатюра из Радзивилловской летописи. Кон. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 106 об.)



же и др. памятника древнерус. церковной письменности — Памяти перенесения мощей свт. Николая, архиеп. Мирликийского, в Бари в 1087 г., к-рый сопровождал учреждение в Русской Церкви памяти свт. Николая 9 мая. Текст выдает в авторе (в к-ром иногда видят митр. Ефрема) или в его информаторе непосредственного свидетеля переложения мощей в специально для них построенный собор, что совершилось при участии папы *Урбана II* в сент. 1089 г., «в лета русьских князии христоролюбиваго князя Всеволода в Киеве и благороднаго сына его Володимера в Чернигове». Трудно допустить, чтобы Киевский митрополит-грек, будь то Иоанн III (1090–1091) или свт. *Николай* (не позднее 1097 — после 1101), выступил инициатором введения такой «латинской» памяти, поскольку византийцы рассматривали перемещение мощей свт. Николая в Бари как хищение и памяти 9 мая Греческая

Церковь никогда не знала. Данному событию также был посвящен канон (старший список — в пергаменной Минее служебной на май — ЯМЗ. № 15467), к-рый содержит слав. акростих («Принесение мощи твоих») и несомненно восходит к древнейшему периоду рус. лит-ры — рубежу XI–XII вв. (см. *Акростих*). Поэтому приходится думать, что празднование 9 мая было установлено по настоянию В. Я., политика к-рого в это время выглядит синхронизированной с усилиями визант. имп. Алексея I в 1089 г. по активизации переговоров с Урбаном II о восстановлении церковного единства. Следствием этого стало охлаждение отношений В. Я. с герм. имп. Генрихом IV, вылившееся в скандальный разрыв между Генрихом и Евыпраксией Всеволодовной в 1093/94 г.

Ист.: ПСРЛ. Т. 1–2 (по указ.); *Шляткин И. [А.] Рус. поучение XI в. о перенесении мощей Николая Чудотворца*. СПб., 1881. С. 3–10. (ПДПИ; Вып. 19); *Правда Русская* / Под ред. Б. Д. Грекова. М., 1939. Т. 1; *Янин В. Л. Актовые печати Древней Руси*. М., 1970. Т. 1; М., 1998. Т. 3 (в соавт. с П. Г. Гайдуковым). № 15–22а; *Darrouzès. Notitiae*. N 11, 12. P. 343, 349–350.

Лит.: *Соловьев С. М.* Соч. М., 1988. Кн. 1. Т. 1–2; *Грушевский М. [С.]* История Украины-Руси. Львів, 1905². Т. 2. (по указ.); *Васильевский В. Г.* Два письма визант. имп. Михаила VII Дуки к Всеволоду Ярославичу // *Он же. Труды*. СПб., 1909. Т. 2/1; *Паушто В. И.* Внешняя политика Др. Руси. М., 1968 (по указ.); *Поппе А. В.* Рус. митрополи К-польской патриархии в XI в. // *ВВ*. 1968. Т. 28. С. 85–108; 1969. Т. 29. С. 95–104; *Soloviev A. V.* Un sceau gréco-russe au XI^e siècle // *Вуз*. 1971. Т. 31. P. 435–436; *Курчик В. А.* Формирование гос. территории Др. Руси в X–XIV вв. М., 1984. С. 60–67; *Пресняков А. Е.* Княжое право в Др. Руси: Лекции по рус. истории. СПб., 1993; *Щапов Я. Н.* Государство и церковь Др. Руси X–XIII вв. М., 1998 (по указ.); *Назаренко А. В.* Др. Русь на междунар. путях. М., 2001. С. 505–558; *он же.* Черниговская земля в период киевского княжения Святослава Ярославича (1073–1076) // «А се его серебро»: 36-к праць на пошану М. Ф. Котляра. К., 2002. С. 59–66; *Хрусталева Д. Г.* Разыскания о Ефреме Переяславском. СПб., 2002; *Завадская [С. В.]* Слово на перенесение мощей св. Николая Мирликийского // *Письменные памятники истории Древней Руси*. СПб., 2003. С. 191–192 [Библиогр.].

А. В. Назаренко

Иконография. В миниатюрах Радзивилловской летописи, кон. XV в. (БАН. 34.5.30), представлены наиболее значительные события княжения В. Я.: победа над торками (Л. 94, 94 об.), взятие Ярославичами Минска и битва на р. Немиге (Л. 97), поражение их войска в борьбе с половцами (Л. 97 об.), обращение киевлян к Святославу Ярославичу и В. Я. с предложением княжить в

ской, как обычно принято считать, являлся упомянутый игум. Николай, участвовавший в перенесении мощей святых Бориса и Глеба в 1072 г. Тот факт, что, согласно *Киево-Печерскому Патерику* (слово 14), Николай был выходцем из Печерского мон-ря и вскоре после 1072 г. занял Переяславскую кафедру, говорит как о связях В. Я. с Киево-Печерской обителью (ср. известие слова 4 Патерика о посещении мон-ря В. Я. и его сыном Владимиром Мономахом при закладке каменного Успенского собора в 1073), так и о близости мон-ря при переяславском кафедральном соборе к княжескому двору В. Я. Все это оправдывает по-смертную похвалу летописца князю: «Излиха же любяше черноризцы и подаяше требованье им, бе же и сам въздржася от пьянства и от похоти» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 216; Т. 2. Стб. 207). Нельзя исключить, что

Киеве (Л. 101), перенесение мощей святых Бориса и Глеба (Л. 106, 106 об.), поражение В. Я. при р. Сожице и последующий захват рус. князьями Чернигова (Л. 115 об.— 116 об.), нек-рые события киевского княжения В. Я., напр.: освящение собора во имя арх. Михаила в Выдубицком мон-ре; необычные явления во время охоты князя под Вышгородом — «спаде змий превелик от небеси» (Л. 118 об., 119 об.— 120 об., 123 об.).

В традиц. княжеской одежде, со скипетром в руке, кудрявыми волосами и прямой бородой средней величины В. Я. изображен на поясном «портрете» в Титулярнике 1672 г. (РНБ. Ф. IV. 764. Л. 21); в ряду др. рус. правителей, погрудно, в короне и доспехах, напр. на гравюре «Петр I, царь и повелитель Всероссийский» П. Пикара 1717 г. (Ровинский. Словарь гравированных портретов. Т. 3. Стб. 1616—1622) и ее повторениях.

Я. Э. Э.

ВСЕВОЛОД (ГАВРИИЛ) МСТИСЛАВИЧ (ок. 1095/1100 — 10/11.02.1138), блгв. кн. (пам. 11 февр., 27 нояб., 22 апр., в 3-ю неделю по Пятидесятнице — в Соборе Псковских святых).

В. М. был старшим сыном киевского кн. Мстислава (Феодора) Владимировича (1125—1132) от брака с Христиной, дочерью швед. кор. Инге (1080—1112), и старшим внуком киевского кн. Владимира (Василия) Всеволодовича Мономаха



Печать кн. Всеволода Мстиславича. 1117—1136 гг. Прорись. (НГОМЗ)

(1113—1125). Первые сведения о В. М. относятся к 1117 г.— 17 марта он был оставлен в Новгороде своим отцом Мстиславом, к-рого Владимир Мономах перевел в Белгород под Киев. В 1123 или нач. 1124 г. В. М. женился на дочери Святослава Давидовича, одного из князей черниговского дома, тогда уже инока Киево-Печерского мон-ря (см. Николай Святоша, прп.). От этого брака у В. М. было 2 сыновей — Иоанн, умерший в младенчестве в 1128 г.; и Владимир, а также дочь Верхуслава.

Княжение В. М. является важным этапом в становлении новгородской государственности. Стремле-



Блгв. кн. Всеволод (Гавриил). Икона. Кон. XVI в. Псков? (ГМЗ)

ние Владимира Мономаха и Мстислава Владимировича сделать Новгород, как и Киев, наследственным владением Мстиславичей вело как к усилению попыток контролировать Новгород из Киева, так и, напротив, к политическим уступкам новгородскому боярству. По мнению В. Л. Янина, именно при В. М., а не в результате его изгнания в 1136 г., как традиционно считалось в науке, в Новгороде сформировалось т. н. посадничество нового типа, полномочия к-рого

заметно ограничивали княжескую власть. Свидетельством внутриполитической активности В. М.

как новгородского князя являются и многочисленные находки преимущественно в Новгороде свинцовых печатей с изображением арх. Гавриила, возвещающего Пресв. Богородице о рождении Спасителя, на лицевой стороне и св. Феодора (крестильное имя Мстислава, отца В. М.) — на оборотной (к наст. времени обнаружено 60 экз.), к-рые убедительно атрибутируются В. М. Новгородское летописание сообщает о военных походах В. М., они, как правило, были направлены в соседние области, обязанные Новгороду данью: в 1123—1124 г. — на емь (на сев. побережье Финского зал.), весной 1131 г. — на чудь (вероятно, эстов),

зимой 1131/32 г. — снова на чудь, в нач. 1134 г. — еще раз на чудь со взятием г. Юрьева (совр. Тарту). Эти походы В. М. были продолжением новгородской политики его отца и частью военных мероприятий киевских князей в Сев.-Зап. Руси, резко активизировавшихся после временной ликвидации Мстиславом самостоятельности Полоцкого княжества в 1127 г.; так, В. М. участвовал в общерус. войне против Полоцка, в поход 1131 г. он был отправлен отцом вместе со своими братьями Изяславом (Пантелеимоном) и Ростиславом (Михаилом) Мстиславичами, а в поход 1131/32 г. выступил почти одновременно с походом на Литву Мстислава.

Нельзя не заметить характерных признаков явно подчиненного положения В. М. в Новгороде по отношению к сидевшему в киевском пригороде, а затем в Киеве отцу: в 1118 г. все новгородские бояре приехали в Киев присягать Владимиру Мономаху и Мстиславу; в 1119 г. В. М. заложил в Новгороде Георгиевский собор Юрьева мон-ря, но грамоту о материальном обеспечении обители ок. 1130 г. (дарение мон-рю вол. Буйце на юге Новгородской земли) издал не он, а его отец, тогда как новгородский князь упоминается в документе только как даритель серебряного блюда. Показателен и брак Мстислава с дочерью влиятельного новгородца Дмитра Завидовича, заключенный уже в новгородское княжение В. М. (1122). Несомненно, были и какие-то отличия в статусе В. М. в Новгороде при Мономахе и после его смерти в 1125 г. — при Мстиславе. В 1117 г. Мстислав, призванный отцом в Киев, «посади» В. М. «в Новгороде на столе», а в 1125 г. В. М. «посадиша на столе... новгородци» (НПЛ. С. 20—21); поездка В. М. в Киев к отцу в следующем 1126 г. могла быть связана с утверждением этого нового договора с Новгородом (хотя можно думать и об урегулировании киевского столонаследия). Гипотеза, высказанная Яниным, будто в отсутствие В. М. в Новгороде в 1126 г. произошел переворот в пользу его сына Иоанна, с устранением последствий к-рого и связано новое посажение В. М., не подтверждается текстологически. Уникальное сообщение Тверской летописи «и посадиша его (В. М.— А. Н.) новгородци на столе 28 февраля (1127 г.— А. Н.)» (ПСРЛ. Т. 15.

Стб. 194) и фраза НПЛ «посадиша на столе Всеволода новгородци» скорее всего являются вариантами неудачного редактирования сводчиками одного и того же текста протографа и вряд ли могут быть отнесены в качестве 2 различных известий к 2 разным лицам (В. М. и его сыну Иоанну).

Политическая судьба В. М. определялась также планами коренной династической реформы, задуманной Владимиром Мономахом и проводившейся в жизнь Мстиславом и его братом Ярополком Владимировичем (киевский князь в 1132–1139). Целью реформы было закрепление киевского и новгородского столов за потомством Мстислава Владимировича. Именно этими планами был обусловлен перевод В. М. в 1132 г. (после смерти 14 апр. его отца) Ярополком в Переяславль Русский, ближе к Киеву, что делало В. М., по династическим понятиям того времени, наследником киевского стола. Реформа оказалась неосуществленной из-за решительного сопротивления младших Мономашичей — ростово-суздальского кн. *Юрия (Георгия) Владимировича* Долгорукого и волынского кн. *Андрея Владимировича*. Просидев в Переяславле всего полдня, В. М. был вытеснен оттуда Юрием и вынужден вернуться в Новгород, где его приняли неохотно и не сразу.

В дальнейшем политика В. М. была обусловлена сложным положением Мстиславичей в целом, после того как в Переяславле не смог удержаться также младший брат В. М. *Изяслав Мстиславич*, утративший вслед за тем и Туров, а киевский кн. Ярополк Владимирович уступил Переяславль Юрию Долгорукому в обмен на Ростов и Суздаль. В результате В. М. вместе с братьями *Изяславом*, *Святополком* и сидевшим в Смоленске *Ростиславом Мстиславичем* вступил в союз против своих дядей с черниговскими *Давидовичами* и *Ольговичами* и организовал в 1134 — нач. 1135 г. 2 похода новгородского войска на Суздаль с целью посажения там *Изяслава*. 1-й поход не был доведен до конца из-за отсутствия единства среди новгородцев, 2-й поход, принятый вопреки уговорам прибывшего в Новгород Киевского митр. *Михаила*, 26 янв. 1135 г. окончился поражением В. М. на *Ждане горе* (близ Переяславля Залесско-

го). Той же зимой 1134/35 г. *Изяслав* получил от Ярополка *Волинь*, и мир В. М. с Киевом был восстановлен. После этого В. М. предпринял попытки посредничать в примирении Киева и Чернигова — именно с ними связаны поездки в Киев в 1135 г. новгородского посадника *Мирослава Гюрятинича* и зимой 1135/36 г., по всей вероятности, свт. *Нифонта*, еп. Новгородского. Через 3,5 месяца после возвращения еп. *Нифонта* в Новгород совместное вече новгородцев, псковичей и ладожан 28 мая 1136 г. лишило В. М. новгородского стола и заключило его с семьей под стражу до 15 июля, когда стало окончательно ясно, что в город прибыл призванный новгородцами новый князь из черниговского дома — *Святослав (Николай) Ольгович*.

Причины изгнания В. М. до конца не ясны. Новгородская летопись ставит в вину князю наряду с не совсем понятным «не блюдет смерд» желание сесть в Переяславле в нарушение крестоцелования 1117 (или 1125?) г. о пожизненном княжении в Новгороде, неблагоприятное поведение во время суздальского похода («ехал еси с пълку переди всех») (НПЛ. С. 24), а также переменчивость политики (то союз с Черниговом, то война с ним). Никоновская летопись (1-я пол. XVI в.) говорит также, будто В. М. «възлюбил играти и утешатися... а людей не судяше и не управляше», но достоверность этих добавлений, так же как и сообщений Никоновской летописи о каких-то особых связях В. М. с «немцами» (шведами?), к-рые якобы участвовали в суздальском походе 1134/35 г. и к к-рым князь будто бы собирался бежать в ходе конфликта с новгородцами в 1136 г. (ПСРЛ. Т. 9. С. 159), весьма сомнительна. Кроме упрека в политическом непостоянстве, перечисленные обвинения выглядят запоздалыми, хотя и сознательный политический выбор новгородцев в пользу Чернигова маловероятен, т. к. был бы чрезвычайной опрометчивостью, что отмечает и новгородский летописец: в результате у Новгорода «не бе мира... ни с суждальци, ни с смольняны, ни с полоцяны, ни с кыяны» (НПЛ. С. 25), т. е. по всему периметру новгородских границ. Вероятно, возник какой-то резкий внутренний конфликт В. М. с частью новгородской верхушки, в т. ч., возможно, и

со свт. *Нифонтом*. Этот конфликт имел явно фискальную подоплеку, недаром 1-м гос. актом преемника В. М. стало обновление в 1137 г. порядка материального обеспечения Новгородской кафедры, к-рое предусматривало компенсацию из княжеской казны возможной недостачи сборов с владычных погостов.

Прибыв к киевскому кн. Ярополку Владимировичу, В. М. получил от него в держание Вышгород под Киевом. Именно на это время (или, что менее вероятно, на последние месяцы пребывания В. М. на новгородском столе) приходится сведения о международных связях В. М.: его дочь *Верхуслава* была выдана замуж за *Болеслава* (буд. польск. кн. *Болеслав IV Кудрявый* (1146–1173)). Этот династический брак, как и более ранняя война с Ярополком и Юрием Владимировичами, снова показал, что В. М. действовал прежде всего в политических интересах своего брата *Изяслава Мстиславича* (постулируемая иногда в науке женитьба в те же годы сына В. М. *Владимира* на дочери польск. кн. *Болеслава III Кривоустого Риксе* проблематична).

Уже в марте 1137 г. к В. М. прибыл новгородский посадник *Константин*, а затем тайное посольство псковичей и части новгородцев, к-рые убеждали его вернуться в Новгород. Однако, когда В. М. пришел в Псков, в Новгороде произошло столкновение его сторонников и противников, в к-ром последние одержали верх. Псков отказался поддержать решение новгородского веча и стал готовиться к вооруженному сопротивлению, но до войны дело не дошло. Тем не менее конфликт не иссяк даже после внезапной смерти В. М. в Пскове. Князь был погребен «в церкви Святыя Троица, юже бе сам создал» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 305; Т. 2. Стб. 301), а псковичи приняли на стол брата В. М. *Святополка*. Примирение Пскова и Новгорода было достигнуто только в апр. 1138 г., после изгнания с новгородского стола кн. *Святослава Ольговича*. В качестве дня смерти В. М. *Ипатьевская*, *Софийская I* и ряд др. летописных сводов называют 11 февр., но в нек-рых летописях (Новгородской *Карамзинской*, Новгородской *IV*, Тверском сборнике, Псковской *I*, Никоновской) эта дата сопровождается указанием, что В. М. скончался в четверг масляной не-

дели, к-рый в 1138 г. приходился не на 11, а на 10 февр.— последняя дата является наиболее вероятным днем преставления святого (в этих же летописях также сообщается о погребении В. М. «в день недельный»).

С именем В. М. новгородская традиция связывает создание 2 важных для политической и церковной жизни Новгорода законодательных документов — Устава кн. Всеволода о церковных судах, людях и мерилах церковных и Уставной грамоты кн. Всеволода церкви св. Иоанна Предтечи на Опоках («Рукописание кн. Всеволода»), хотя многочисленные анахронизмы заставляют относить оба акта в их сохранившемся виде к более позднему времени. 1-й документ восходит в своей основе к документу нач. 80-х гг. XII в. (Б. Н. *Флоря*) или 20-х гг. XIII в. (Янин, Я. Н. *Щапов*), 2-й был создан с использованием первого на рубеже XIII–XIV вв.; вместе с тем есть исследователи, считающие возможным относить нек-рые установления как Устава, так и «Рукописания» ко времени В. М. (С. В. *Юшков*, А. А. *Гиппиус* и др.). Зато твердо засвидетельствованы др. факты деятельности В. М., связанной с Церковью. Помимо упомянутой дарственной Мстислава Владимировича и В. М. новгородскому Юрьеву мон-рю известны еще жалованные грамоты В. М. Юрьеву мон-рю на «рель» у Волхова и вол. Ляховичи (вероятно, 1134). Вместе с данной тогда же дарственной Изяслава Мстиславича, брата В. М., новгородскому Пантелеимонову мон-рю эти грамоты составляют корпус древнейших на Руси княжеских актов, связанных с земельными пожалованиями Церкви. В Новгороде В. М. построил ц. св. Иоанна Предтечи на Опоках (в честь рождения сына Иоанна, заложена в 1127) и храм Успения Пресв. Богородицы на Торгу (заложена в 1135), оба храма сохранились в перестройках 1453 и 1458 гг. соответственно, в Пскове — соборную ц. в честь Св. Троицы (деревянную?). В первые годы княжения В. М. в Новгороде и скорее всего при его дворе и по его заказу был составлен новгородский летописный свод, соединивший раннее новгородское летописание с киевским и легший в основу последующего новгородского владычного летописания.

А. В. *Назаренко*

Почитание. Уже через неск. десятилетий после смерти В. М. память о нем начинает приобретать черты героической стилизации, а его правление представляется цветущей эпохой в истории Новгорода. Так, в посмертной похвале (видимо, смоленского происхождения) новгородскому кн. блгв. *Мстиславу (Георгию) Ростиславичу Храброму* († 1180) его подвиг по защите Новгорода сравнивается с деяниями В. М.: Мстислав обеспечил «толикую свободу новгородцем от поганых, якоже и дед» его «Всеволод; свободил ны бяше от всех обид, ты же бяше... сему поревновал» (ПСРЛ, 2. Стб. 610). В. М. был дядей Мстислава Ростиславича, его именование «дедом» только подчеркивает включение князя в ряд образцовых эпических предков.

Согласно Житию В. М., составленному свящ. *Василием* (Варлаамом) во 2-й пол. 50-х гг. XVI в., новгородский кн. Ярослав Владимирович (1182–1199, с перерывами), племянник В. М., присутствовал в Пскове при перенесении мощей своего дяди из ц. во имя вмч. Димитрия Солунского в Троицкий собор. Слово об обретении мощей В. М. (составлено, по-видимому, во 2-й пол. XIV в., известно в списках начиная с XVI в.) повествует о том, что, когда крестный ход с ракой подошел к Смердиевым воротам Псковского кремля, процессия внезапно остановилась и никто не мог сдвинуть раку с места. Ее пришлось вернуть в ц. вмч. Димитрия. В ту же ночь святой явился одному благочестивому горожанину и сказал: «Не хочу идти во врата Смердии», — он повелел передать кн. Ярославу Владимировичу, чтобы пробил ворота от р. Псковы и через них пронесли мощи. Закрепившаяся в лит-ре благодаря трудам митр. *Макария (Булгакова)* и В. О. *Ключевского* точная датировка обретения мощей — 1192-й год — объясняется, вероятно, тем, что это событие приурочивалось историками ко времени пребывания Ярослава Владимировича в Пскове, к-рое произошло на этот год. Упоминания о кн. Ярославе Владимировиче, свт. *Гаврииле* (1186/87–1193), архиеп. Новгородском, и псковском посаднике Иоанне (или Анании) Матфеевиче (в др. источниках не упом.), при к-рых произошло перенесение, отсутствуют в Слове об обретении мощей В. М. и, по всей вероятности,

являются добавлениями свящ. *Василия* (Варлаама).

В Житии В. М. сказано, что князь был первоначально погребен в ц. вмч. Димитрия, однако это противоречит приведенным выше летописным сведениям 1-й пол. XII в. о захоронении князя в Троицком соборе. Поскольку археологически псковский Троицкий собор не исследован, а его датировки историками архитектуры колеблются от 30-х гг. (В. В. *Седов*, П. А. *Раппопорт* и др.) до кон. XII в. (Н. Н. *Воронин*, А. И. *Комеч* и др.), то возможным разрешением указанного противоречия может служить гипотеза Воронина, что Троицкий собор, в к-ром в 1138 г. похоронили В. М., был еще деревянным, со временем — быть может, в связи с закладкой каменного собора ок. 1190 г. — мощи были переложены в Димитриевскую ц., а по завершении строительства в 1192 г. возвращены в кафедральный храм. В позднейшем изложении Жития В. М. (и его источника) осталось упоминание только об одном — главном и наиболее торжественном — перенесении мощей В. М. назад в Троицкий собор, к-рое проникло и в поздние псковские летописи, напр. в Архивский 2-й список (сер. XVII в.) Псковской III летописи (Псковские летописи. Т. 2. С. 77).

Местная канонизация В. М. в Пскове скорее всего произошла в связи с обретением его мощей ок. 1190 г. и положением их в Троицком соборе в 1192 г. Вряд ли стоит усматривать какие-то антиновгородские тенденции в местной канонизации В. М. (Янин ставит ее в связь с демонстративным отказом псковского духовенства изъять из церковного поминовения имя Новгородского еп. Иоанна Попьяна, современника В. М., как то было сделано в Новгороде, согласно Янину, именно при архиеп. Гаврииле) хотя бы потому, что установление местного церковного почитания было невозможно без благословения Новгородского архиерея, в юрисдикцию к-рого входил Псков.

Из псковских летописей известно, что в 1363 г. обрушился свод Троицкого собора, псковичи возвели новый собор, освящение к-рого состоялось в 1368 г. В Слове об обретении мощей В. М. рассказывается, что за день до того, как обрушился свод, пономарю во сне явился св. князь

и повелел вынести из храма иконы, сосуды, книги, что и было сделано. Наутро, когда псковичи пришли в церковь, то увидели, что рака с мощами В. М. пробита, но сами мощи не пострадали, откололась только небольшая частица от главы, к-рую в 1583 г. по повелению прот. Луки, настоятеля Троицкого собора, положили в специально изготовленный серебряный ковчег.

Данные о местоположении мощей В. М. не лишены противоречий. Так, в источнике XVI в. читаем, что В. М. поконится «в приделе святого Благовещения, на левой стране» (ПСРЛ. Т. 15. Стб. 200), т. е. в юж. части притвора Троицкого собора. В Житии указано, что в 1192 г. мощи «положиша в соборной церкви Святыя Троицы на северной стране... идеже суть и доныне». Скорее всего надо предположить, что рака поначалу стояла в сев. нефе собора и в 1413 г. была перенесена в Благовещенский придел, когда «приделаша притвор камен к Святеи Троицы» (Псковские летописи. Т. 1. С. 33). Такое предположение подтверждается и текстом Жития, где отмечено, что Благовещенский придел был устроен псковским кн. Константином Дмитриевичем, младшим братом московского вел. кн. *Василия I Дмитриевича*, т. е. в 1412–1414 гг. Возможно, уже тогда к наружной стороне придела напротив раки В. М. была пристроена каменная палатка-часовня, из к-рой можно было поклониться мощам святого через пробитое в стене придела окно.

1-е из чудес В. М. датировано 1484 г. (о псковском посаднике Елисее, к-рый упоминается в Псковской III летописи под 1475). Большинство чудес повествует об исцелениях от глазной, «студеной» и «огненной» болезней. На Соборе 1549 г. В. М. был канонизирован к общерус. почитанию (в Пскове князь почитался под своим крестильным именем Гавриил).

Во времена военных испытаний псковичи всегда обращались с молитвой к В. М.: об этом сообщается в древнейшей редакции Повести о Довмонте (2-я четв. XIV в.), а также в псковском летописании (начиная с 1323 г.); имя святого находится всегда рядом с блгв. кн. *Довмонтом (Тимофеем)* Псковским (Псковские летописи. Т. 1. С. 16, 19, 29, 36, 78). Идеи близость образов В. М. и Довмонта в псковской



Блгв. кн. Всеволод (Гавриил).
Икона. 2-я пол. XVII в.
(ГМЗК)

традиции XIV–XVI вв. подчеркивается и тем обстоятельством, что Житие В. М. анахронично представляет князя вслед за Довмонтом «оборонителем и забралом граду Пскову от поганых немец». В 1581 г., во время осады Пскова войсками польск. кор. *Стефана Батория*, старец псковского Покровского монастыря Дорофей видел около угловой Покровской башни, на месте буд. штурма, Пресв. Богородицу, Которую умоляли о спасении города равноап. кн. *Владимир (Василий) Святославич* и Псковские святые, в их числе и В. М. 8 сент., в критический момент боя, когда враги овладели юж. частью города, псковичи принесли крестным ходом к месту сражения мощи В. М., отслужили молебен и к концу дня штурм был отбит. В память об этом событии для Покровской ц. была написана икона «Явление Пресв. Богородицы старцу Дорофею» (Псково-Покровская).

Указания на предстательство В. М. сохранились и в новгородских источниках, но только по отношению к Пскову: в 1342 г. псковичи, не получив от Литвы помощи против ордена, «положиша упование на Бога, и на Святуя Богородицу, и на Всеволожу молитву, и на Тимофею», после чего помирились с Новгородом (ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 274; Т. 42. С. 127). Факты церковного почитания В. М. в Новгороде не выявлены, хотя в Житие, написанное свящ. Василием, включен эпизод о том, что после кончины князя новгородская депутация во главе с протопопом Софийского собора Полю-

дом (по др. источникам неизвестен) пыталась вывезти тело для погребения в Новгород, но «не подвижесе рака с места своего», и единственное, чего смогли по молитвам к В. М. добиться новгородцы, это «ногтя от честныя руки» святого «Новуграду на утвержение и на исцеление недугом». Этот псковский рассказ несомненно позднего происхождения, но он отражает сложившееся по крайней мере уже в XIII в. в Пскове представление о В. М. как небесном покровителе и защитнике независимости от Новгорода. Своеобразная «парность» почитания святых В. М. и Довмонта в Пскове подчеркивается и характерной деталью — появлением над захоронением В. М. меча, что явно копирует положение меча над погребением скончавшегося в 1299 г. кн. Довмонта в Троицком соборе. Клинок меча В. М. с лат. надписью: «Нопогет мешт немини дабо» (Чести своей никому не отдам) (ныне в ПИАМ). — изготовлен в Зап. Европе в XV в., смонтирован с рукоятью в XVI в. Царь *Иоанн IV Васильевич Грозный*, молившийся у раки В. М. в 1569 г., «удивися меча его величеству» (Псковские летописи. Вып. 1. С. 116).

В правление вел. кн. *Василия III Иоанновича*, при псковском наместнике кн. И. Д. Пенкове Ярославском, по заказу одного из исцеленных по молитвам к В. М. на раку святого был изготовлен шитый покров, венец и пата на образе блгв. князя были сделаны из крупного жемчуга. В 1703 г. для мощей В. М. был устроен придел его имени в новом Троицком соборе (кон. XVII в.), а рака снабжена надписью: «1703 г., месяца априлия в 8 день освятися храм во имя святого благоверного и великаго князя Гавриила, в той же день и мощи его святые положены в нем при митрополите Иосифе Псковском и Изборском» (*Евгений (Болховитинов)*, митр. История княжества Псковского. К., 1831. Ч. 3. С. 153). При *Петре I Алексеевиче* мощи были переложены под спуд. 22 апр. 1834 г., в день Св. Пасхи, по указу имп. *Николая I Павловича* дубовую колоду с мощами положили в новую серебряную раку и перенесли из придела в Троицкий собор, гроб имел вид «длинного деревянного ящика с крышкою на больших петлях, обит железными обручами, обвит проволокою, на замке, с пе-

чатью». На раке было изображено несение мощей В. М. на место битвы в 1581 г. и явление Пресв. Богородицы старцу Дорофею. Мощи снова положили под спуд, но на раке стоял серебряный ковчег 1583 г. с частицами мощей (похищен в 1860). На столпе около раки находилась древняя икона св. князя, прославившаяся чудотворениями в XVI в.; рядом с иконой висел меч В. М.

В XIX в. в Пскове ежегодно в праздник Преполовления совершался крестный ход из Троицкого собора с образом В. М. и *Чирской иконой Божией Матери* на р. Великую, где освящалась вода. Во главе осеннего крестного хода, учрежденного в 1813 г. в память избавления Псковской и С.-Петербургской губерний от нашествия франц. войск, торжественно несли мечи В. М. и Довмонта, икону В. М. и ковчег с частицей мощей святого. 27 нояб. в Пскове ежегодно совершался крестный ход вокруг города в память о В. М. После революции 1917 г. мощи князя

псковских старейших», из к-рых называет некоего «старца клирика Ивана», более полное жизнеописание В. М., состоящее из Жития, Слова об обретении мощей и описания чудес; последнее (21-е) чудо датируется 1550 г. Житие в новой редакции вошло в Царский список Великих *Миней Четьех* свт. Макария, митр. Московского (под 11 февр.), позднее в Тулуповские и Милютинские *Миней*. В лит. отношении свящ. Василий, составляя Житие В. М., ориентировался на Жития блгв. кн. *Феодора Ростиславича Чёрного, Александра Ярославича Невского*, его произведение обнаруживает также сходство с Житием прп. Михаила Клопского в редакции В. М. *Тучкова*, Словом иером. Пахомия Логофета на перенесение мощей свт. *Петра*, митр. Московского, а также Житием свт. *Петра* в редакции свт. *Киприана*, митр. Московского.

Житие В. М. в «Книге Степенной царского родословия» (9-я гл., 5-я степень) является результатом многоступенчатого редактирования текста Жития в редакции свящ. Василия (пер-

*Рака с мощами
блгв. кн. Всеволода (Гавриила)
в псковском Троицком соборе.
Фотография. 2001 г.*

воначально этот текст, в к-ром были сокращены предисловие и послесловие, авторские отступления и комментарии,

был дополнен по Никоновской летописи, затем подвергся др. переработкам).

В 1602 г. инок *Григорий*, иконник *Псково-Печерского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря* «понужением и благословением» Псковского и Изборского еп. Геннадия составил новое Житие В. М., включившее собственно Житие и Слово о явлении мощей, в нек-рых списках к ним добавлена повесть о чудесах, состоящая из 15 рассказов (РНБ. Q. I. 70; Погод. № 901; РГБ. Собр. Гранкова, № 145). В основу жития автор положил сочинение свящ. Василия, существенно дополнив его по летописи типа НПЛ.

На основе сочинения инок Григория и проложного жития, возможно в связи с перенесением мощей В. М.

в 1703 г., была создана компилятивная редакция в составе Жития, Слова о явлении мощей, повести о чудесах (известна в единственном списке — ПИАМ. Ф. Михайлова. № 277 (229), 1800–1810 гг.). В сборник также вошли церковный устав В. М., «Рукописание» и записанная в 1689/90 г. в Сибири «Повесть о чудесах святых благоверных великих князей Всеволода и Доманта, во святом крещении нареченных Гавриила и Тимофея, Псковских чудотворцев», рассказывающая о явлении албазинским казакам псковских святых, к-рые предсказали двукратную осаду Албазина (1685 и 1686–1687). Повесть записана со слов Г. Фролова и Д. Тушева, участвовавших в защите Албазина. Компилятивная редакция послужила основой для троицкой редакции, созданной, вероятнее всего, в XVIII в. и также сохранившейся в единственном списке (ПИАМ. Ф. Троицкого собора. № 471, 1853 г.).

Гимнография. В рукописях сер. XVI–XVII в. сохранились 2 службы В. М.: 11 февр. — на преставление святого и 27 нояб. — на обретение мощей. Служба на преставление включает 3 стихиры на «Господи, возвах» (нач.: «Приидите, вернии, взвеселимся»), 3 стихир на стиховне, 4 хвалитные стихир со славником, отпустительный тропарь, канон, кондак с икосом, седален и светлен. В каноне (нач.: «Что реку или что възглаголю?») указано имя автора: «Канон, творение Никодимово, по благословению преосвященнаго митрополита Ларивона Киевскаго и всея Руси» (РГБ. Рум. № 397. Л. 109 об.). Стилистическое единство всех песнопений службы позволяет предположить, что Никодим был автором всей службы. (Упоминание Киевского митр. Руси Илариона вызывает недоумение, поскольку в XII–XVI вв. не было митрополита с таким именем; однако во всех списках этой службы и всех последующих ее редакциях имена Илариона и Никодима сохраняются.) Служба, составленная Никодимом, в рукописях XVI в. имеет 2 варианта, значимое различие между вариантами содержится в 3-м тропаре 3-й песни канона. 1-й вариант читается в списке РГБ. Рум. № 397: «Христовою любовию великий княже Всеволоде от Вышеграда пришел еси в град Псков и възрадовася духом, яко в горний Иерусалим, провидя мощем своим положеном быти в нем» (Л. 133 об.; см. также: РНБ. Соф. № 460; Кир.-Бел. № 474/731 и др.). Во 2-м варианте (РГБ. Егор. № 938; РНБ. Погод. № 563) вместо «от Вышеграда» читается «от Смоленска», подобного чтения нет ни в



были вскрыты, драгоценная рака конфискована. В наст. время слава мощи почивают в одной из уцелевших рак XIX в. на прежнем месте в псковском Троицком соборе.

А. В. Назаренко, В. И. Охотникова

Агиография. Наиболее древними агиографическими памятниками, относящимися к В. М., следует считать проложные редакции Жития и Слова об обретении мощей (древнейший список — РГБ. Рум. № 397. Л. 359–360 об., 353 об.—354 об.; XVI в.), составление к-рых было связано, по-видимому, с переложением мощей В. М. в 1368 г.

В нач. 50-х гг. XVI в. псковский свящ. Василий (Варлаам) составил на основе этих текстов, а также псковских летописных известий и устных рассказов «неложных мужей

агиографических, ни в исторических источниках. Кроме того, во 2-м варианте в текстах песнопений, особенно тропарей канона, много пропусков, что делает непонятным смысл отдельных текстов. В большинстве списков в редакции



Блгв. кн. Всеволод (Гавриил).
Святцы на ноябрь.
Гравюра.
Худож. Г. Тепчегорский.
1713 г.

свящ. Василия вместе с Житием В. М., как правило, помещалась служба Никодима; между этими текстами есть небольшие совпадения.

В списках 2-й пол. XVI в. (не позднее 70-х гг.) к службе Никодима присоединяется новый вариант стихир на «Господи, воззвах» (нач.: «Блажене богомудре княже Всеволоде») и канона (нач.: «Высоко житие имеи и восхождении Божественными весь светел быв» — РГБ. Унд. № 101; РГБ. Лукашевич. № 57; РНБ. Кир.-Бел. № 449/706 и др.). Редакция службы с 2 канонами и 2 группами стихир на «Господи, воззвах» создается на основе 2-го варианта службы Никодима (т. е. с чтением «от Смоленска» в 3-м тропаре 3-й песни). Было высказано предположение о том, что автором этой редакции службы В. М. был также свящ. Василий (ПЭ. Т. 7. С. 72–74; Калиганов. С. 424–425).

В нач. XVII в. создается пространная служба В. М. с полиелеем. Имя автора и время создания службы записаны в начальных словах тропарей канона: «В лета царя славнаго Бориса всея Руси

по благословению епископа Генадия Пскова града рукою буюго умом в чловецех в скорбех песнословиша Григора» (ГИМ. Увар. № 869. Л. 1–24 об.). Григорий, по-видимому инок Псково-Печерского мон-ря и автор одной из редакций Жития В. М., создал пространную службу в 1598–1605 гг. (встречается в рукописях нечасто — ГИМ. Увар. № 869; ГИМ. Щук. № 468). И служба, и Житие В. М., написанные Григорием, характеризуются богатством фактического содержания. Служба на перенесение мощей В. М. в печатных Минеях XVII в. (1622) соединяет службу в редакции Григория со стихирами и канонам неизвестного автора сер. XVI в. (нач.: «Блажене богомудре княже Всеволоде»). Такая же служба с 2 канонами (неизвестного автора и Григория) содержится и в рукописях XVII в. (РНБ. Q. 1. 70; РНБ. Погод. № 901).

Наиболее ранние списки службы на обретенные мощи 27 нояб. также датируются сер. XVI в. (РГБ. Рум. № 397; РГБ. Егор. № 938 и др.). В состав службы входят 3 стихир на «Господи, воззвах» (нач.: «О дивное чудо, источник чудесем»); славники 6-го и 2-го гласов, отпустительный тропарь, канон, кондак с икосом, седален и светилен. Канон имеет указание на имя автора: «Творение Филофеево» (РГБ. Егор. № 938. Л. 42). Нерешенным остается вопрос о том, кем был Филофей и когда он написал службу на обретенные мощи В. М. Краткий вариант службы дает основание для предположения о ее раннем происхождении. Нек-рые ученые считали автором службы старца Елеазарова мон-ря Филофея (кон. XV — нач. XVI в.), автора теории «Москва — Третий Рим»; другие отождествляли его с игум. Елеазаровского мон-ря Филофеем, к-рый упоминается в 9-м чуде Жития прп. Евфросина Псковского в редакции свящ. Василия (40-е гг. XVI в.).

В списках XVII в. служба на обретенные мощи В. М., написанная Филофеем, дополняется новыми песнопениями (стихирами на стиховне, на хвалитех, по 50-м псалме, седалнами, величаниями), причем тексты стихир и их количество могут отличаться друг от друга (РНБ. Погод. № 901; РНБ. Q. 1. 70). Наиболее пространный вариант этой службы напечатан в Трефологионе 1637 г. и в совр. Минеях (Миняе (МП). Ноябрь. Т. 3. Ч. 2. 1998. С. 447–456), имя составителя в печатной редакции не указано. Возможно, пространный вариант службы на обретенные мощи был составлен одновременно со службой на преставление в редакции инока Григория, т. е. в нач. XVII в.

В. И. Охотникова

Арх.: РГБ. Рум. № 397. Л. 359–360 об.; 353 об.–354 об.; 390 об.–417 об.
Ист.: НПЛ; ПСРЛ. Т. 1–2 (по указ.); Т. 21. Ч. 1. С. 193–203; Псковские летописи. М.; Л.,

1941–1955. Вып. 1–2 (по указ.); Житие кн. Всеволода-Гавриила и Слово на обретенные его мощи // Подгот. текста и пер. с древнерус. В. И. Охотниковой. Псков, 1992; ГВНП. № 79–81; ДРКУ. С. 153–165; Российское законодательство X–XX вв.: В 9 кн. М., 1984. Т. 1: Законодательство Др. Руси. С. 249–298; *Артемьев А. Р.* Явление албазинским казакам псковских святых // Вестн. Дальневост. отд. АН СССР. 1990. № 6. С. 106–110; *Янин В. Л.* Актовые печати Древней Руси. М., 1970. Т. 1; М., 1998. Т. 3 (в соавт. с П. Г. Гайдук-овым). № 133–137.

Лит.: Толстой М. В. Святцы и древности Пскова. М., 1861. С. 16, 21–29, 41–42, 56–58. Прил. III. С. 11; Прил. V. С. 20–23; *Ключевский В. О.* Древнерус. жития. С. 248–249, 250–251, 257–258; *Барсуков.* Источники агиографии. С. 108–111; *Филарет (Гумилевский).* РСВ. СПб., 1882. Т. 1. С. 214; *он же.* Обзор. № 122; Описание о российских святых. С. 49–50; Перенесение мощей св. кн. Всеволода-Гавриила из Троицкого собора в Благовещенский в г. Пскове // ЦВед. 1898. № 46. С. 1755; *Малинин В.* Старец Елеазарова мон-ря Филофей и его послания: Ист.-лит. исслед. К., 1901. С. 755–756; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 40–42, 47, 118, 368; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 61, 104, 541; *Серебрянский Н. [И.]* Древнерус. княжеские жития: Обзор редакций и тексты. М., 1915. С. 257–263; *Юшков С. В.* Устав кн. Всеволода: (До завнішньої історії пам'ятки) // Ювілейний зб. на пошану акад. Д. І. Багалія. К., 1927. С. 405–424; *Спасский Ф. Г.* Рус. литург. творчество (по совр. минеям). П., 1951. С. 141–145; *Бережков Н. Г.* Хронология рус. летописания. М., 1963. С. 137, 326–327; *Щанов Я. Н.* Княжеские уставы и церковь в Др. Руси. М., 1972. С. 165–177; *Раннопорт П. А.* Зодчество Смоленска XII–XIII вв. Л., 1979. С. 369; *Охотникова В. И.* Григорий // Там же. С. 172–175; *она же.* Филофей // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 470–471; *она же.* Повесть о Довмонте: Исслед. и тексты. Л., 1985; *она же.* Житие Всеволода в редакции Василия и Григория: (Взаимоотношения редакций) // 200 лет первому изданию «Слова о полку Игореве». Ярославль, 2001. С. 131–141; *она же.* Житие кн. Всеволода-Гавриила в Степенной книге // ТОДРЛ (в печати); *Лихачев Д. С.* «Софийский временник» и новгородский полит. переворот 1136 г. // *Он же.* Исследования по древнерус. лит-ре. Л., 1988. С. 154–184; *Соловьев С. М.* История России с древнейших времен. Т. 2 // Соч. М., 1988. Кн. 1 (по указ.); *Дмитриева Р. П.* Василий (в иноках Варлаам) // СККДР. Вып. 2. Ч. 1. С. 113; *Янин В. Л.* Новгородские акты XII–XV вв. М., 1991. С. 135–138; *он же.* У истоков новгородской государственности. Вел. Новгород, 2001. С. 23–30; *он же.* Новгородские посадники. М., 2003. С. 88–135; *Артемьев А. Р.* О мечех-реликвиях, ошибочно приписываемых псковским князьям Всеволоду-Гавриилу и Довмонту-Тимофею // Рос. арх. 1992. № 2. С. 66–74; *Комеч А. И.* Каменная летопись Пскова XII — нач. XVI в. М., 1993. С. 35–68; *Липицус А. А.* К истории сложения текста Новгородской первой летописи // НИС. 1997. Вып. 6 (16). С. 3–72, особ. 34–64; *он же.* К истории текста церковного Устава Всеволода // Новгород и Новгородская земля: История и археология. Вел. Новгород, 2003. Вып. 17. С. 163–173; *Белецкий С. В.* К истории строительства ц. св. Дмитрия Солунского в Пскове // ЦА. СПб., 1998. Вып. 4. С. 39–41; *Романова А. А.* Повесть о чудесах

святых благоверных великих князей Всеволода и Доманта, во святом крещении нареченных Гавриила и Тимофея, псковских чудотворцев // СККДР. СПб., 1998. Вып. 3. Ч. 3. С. 243–244; *Флоря Б. Н.* К изучению церк. устава Всеволода // Россия в средние века и раннее новое время: Сб. ст. к 60-летию Л. В. Милова. М., 1999. С. 83–96; *Кружлова Т. В.* Всеволод Мстиславич и проблема княжеского стола в Пскове // Псков в рос. и европ. истории: (К 1100-летию первого летописного упоминания). М., 2003. Т. 1. С. 124–131; *Калиганов И. И.* Георгий Новый у вост. славян. М., 2000; *Макарий (Веретенников), архим.* Василий (в монашестве Варлаам) // ПЭ. 2004. Т. 7. С. 72–74.

Иконография. В 1965 г. при раскопках в Пскове ц. вмч. Димитрия Солунского в Довмонтовом городе, на месте первоначального погребения В. М., был найден глиняный сосуд XII в. со скульптурными изображениями 3 лиц (ОИРК ГЭ. № ПД–65/128). Наиболее полно сохранившееся изображение — удлиненное лицо мужчины, средних лет, с невысоким лбом, близко посаженными глазами навывкате, длинным тонким носом с характерной горбинкой и короткой бородкой. В. Д. и С. В. Белецкие высказали ничем не подтвержденное предположение, что «найденное скульптурное изображение, украшавшее погребальный сосуд, является единственным дошедшим до нас прижизненным, точнее



Блгв. кн. Всеволод (Гавриил).
Покров. XVI в.
(ПИАМ)

посмертным, портретом князя Всеволода» (*Белецкий В. Д., Белецкий С. В.* Сосуд из могилы псковского кн. Всеволода-Гавриила Мстиславича (1138 г.) // Сов. Арх. 1979. № 3. С. 275–279). Наиболее раннее изображение В. М. сохранилось на миниатюре Радзивилловской летописи кон. XV в. — вокняжение в Новгороде (БАН. 34. 5. 30. Л. 156 об.).

Первое достоверное известие об индивидуальном образе В. М. относится к 1-й пол.

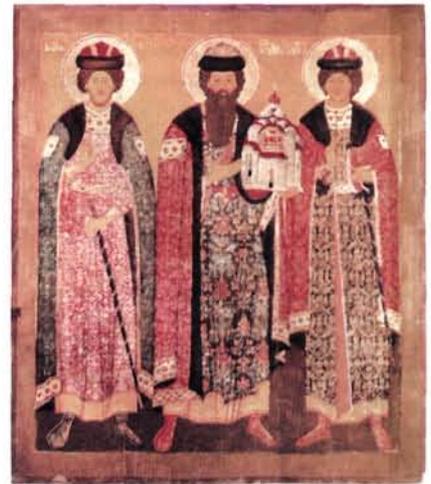


Блгв. кн. Всеволод (Гавриил).
Фреска юго-вост. столпа
Архангельского собора
Московского Кремля. 1652–1666 гг.

XVI в. В житии князя сохранилось свидетельство о чуде от мощей святого, совершившемся в правление вел. кн. Василия III, после к-рого исцеленный, «именитый человек родом из Боровичей», вложил в псковский Троицкий собор покров на раку В. М. с образом князя, шитый «по малиновому штофу, длиной 2 аршина 1,5 вершка, шириной 13 вершков, венец и цата на изображении из крупного жемчуга и богато украшены яхонтами, изумрудами и алмазами» (хранился в ризнице Троицкого собора, местонахождение после 1917 неизв.).

На формирование образа В. М. повлиял выработанный ранее иконографический тип св. князя (св. князей Бориса, Глеба и Владимира). В. М. изображался средневеком с короткими пышными волосами и длинной коричневой бородой, облаченным в княжеское корзно (шубу с меховым подбоем и воротником), подпоясанную нижнюю одежду и круглую княжескую шапку с меховой оторочкой. К 1563 г. относится известие об изображении князя во вкладной записи в псковском Евангелии апракос (РНБ. Погод. 18. Л. 169., 1463 г.), где указано, что дьяк Юрий (Софроний) Сидоров поставил его образ над гробом в Троицком соборе в Пскове, пребывавший там до 1917 г. (ныне местонахождение неизв.). Согласно описаниям, на иконе В. М. был представлен в рост, в левой руке держит Троицкий собор, правая рука в молении. Видимо, именно эта икона, уже в XVI в. почитавшаяся чудотворной, послужила главным протографом при изображении святого в XVI–XVIII вв. Во 2-й пол. XVI и в XVII в. изображения В. М. этой иконографии широко распространились не только в Пскове, но и в Москве и в Новгороде. Так, В. М. представлен на следующих иконах: из собор. Рябушин-

ского, XVI в. (см. в кн.: Выставка древнерус. искусства в Москве 1913 г. М., 1913. № 70); кон. XVI в. (ГМЗК); «Св. князя Борис, Всеволод—Гавриил и Глеб» из псковского храма свт. Василия на Горке (1610-е гг., ПИАМ; датировка и атрибуция Н. М. Ткачевой); «Всеволод—Гавриил, кн. Псковский» из Новгородского епархиального древлехранилища (XVII в. НГОМЗ); одноименная



Благоверные князья Всеволод (Гавриил),
Борис и Глеб. Икона из ц. свт. Василия
на Горке. 10-е гг. XVII в.
(ПИАМ)

псковского происхождения (XVII в., под записью XIX в., НГОМЗ); шитая псковская (XVII в., ПИАМ), а также в росписях (как правило, на столпе): Архангельского собора Московского Кремля (XVII в., иконография восходит к 1564–1565); Смоленского собора Новодевичьего монастыря и ц. Св. Троицы в Вязьмах (кон. XVI в.); Благовещенского собора Сольвычегодска (1601); в композиции «Древо родословия Московских государей» на сводах вост. части галереи Спасо-Преображенского собора Ново-спасского монастыря в Москве (80-е гг. XVII в.). В собрании ПИАМ хранится небольшая икона, по композиции и размерам совпадающая с описанием образа В. М. из псковской ц. прп. Варлаама Хутынского на Званице — фигура князя переписана в XVIII в., раскрытое изпод записи изображение храма датируется нач. XVII в.

В 80-х гг. XVI в. в местном ряду иконостаса Софийского собора в Новгороде появилась икона В. М., зеркально повторяющая икону 1563 г. (под записью XVII в., оклад — 50-е гг. XVII в., НГОМЗ). В кон. XVI — нач. XVII в. икона того же извода была написана для псковского Троицкого собора. В дореволюционных путеводителях, как правило, указывалось, что местонахождение «второй иконы» в соборе было «на столпе» (в наст. время перед иконостасом главного придела).

Эта иконография соответствует описанию облика В. М. в иконописном подлиннике XVIII в. по списку С. Большакова: «Рус, власы с ушей, брада аки Василия Кесарийского, пошире на нем, шуба червчатая, испод лозорь, на главе шанка, в левой руке церковь празелен с белилом, об одном верху, Святая Троица» (*Большаков*. Подлинник иконописный. С. 52–53).

Существовали и др. варианты иконографии этого святого. В клейме псковской иконы «Церковь походная» в чине св. князей В. М. изображен с крестом в правой руке и с мечом в левой (3-я четв. XVI в., ТКГ). На иконе 2-й пол. XVII в. (ГМЗК) князь держит в правой руке Троицкий собор, а в левой — меч. В Сводном иконописном подлиннике XVIII в. описан др. вариант иконографии святого: «Неции пишут на руке церковь, под ногами лежит бранное оружие и щит».

Образ В. М. мог быть включен в деисусную композицию: напр., на шитой вставке «Благовещение Пресв. Богородицы с Деисусом» (сер. XVI в., ПИАМ); на иконе из деисусного чина (похищен из Изборского музея в 1963, местонахождение неизв.) иконостаса ц. Сергия Радонежского в Изборске (кон. XVI в.); на серебряной цате XVI в. (ПИАМ). В. М. представлен в 3/4-ном развороте, обе руки в жесте моления. Так же он изображен на боковом поле псковской иконы «Св. Троица» (кон. XVI в., ГТГ). В среднике иконы — Св. Троица, на полях — кнг. Ольга и кн. Всеволод (Гавриил), можно предположить, что икона связана с историей Троицкого собора в Пскове, основательницей к-рого, по преданию, была кнг. Ольга, а обновлял собор в XII в. В. М.

В кон. XVI в. в Пскове появились иконы с изображением видения старца Дорофея — чуда, происшедшего во время осады города Стефаном Баторием в 1581 г. Наиболее ранняя икона с изображением явления Пресв. Богородицы старцу Дорофею (т. н. Псковско-Покровская) была написана для ц. Покрова от Пролома вскоре после 1581 г. и представляет собой изображение Божией Матери с предстоящими Псковскими святыми (преподобные Антоний и Корнилий, князя Владимир Киевский, Гавриил и Тимофей Псковские, блж. Николай Псковский), в числе к-рых на фоне панорамы Пскова — В. М. (до 2001 находилась в частной коллекции в Австрии, в наст. время — в Троицком соборе Пскова). Список с этой иконы с краткой летописью был в Успенском соборе Московского Кремля (прорись опубликована в кн.: *Толстой М. В.* Святыни и древности Пскова. М., 1861. Рис. 10).

В XVIII–XIX вв. образ В. М. встречается реже, возможно как следствие положения мощей под спуд при имп.

Петре I. В 1834 г., при 2-м открытии мощей В. М., для них была изготовлена серебряная рака, на крышке к-рой было помещено чеканное изображение святого в рост в невысоком рельефе (личное письмо живописное), а на боковых сторонах в 2 медальонах — сцены «Несение мощей кн. Всеволода на место битвы в 1581 г.» и «Явление Богоматери старцу Дорофею».

От XX в. сохранилось неск. изображений В. М. На крышке раки, в к-рой мощи князя почивают в Троицком соборе в наст. время, помещено его изображение в рост со сложенными на груди руками, выполненное в академической манере, вероятно в сер. XX в. У мощей — икона того же времени: князь с мечом в руке изображен в рост. В псковском храме в честь архангелов Михаила и Гавриила в местном ряду иконостаса стоит икона «Св. князя Александр Невский, Всеволод—Гавриил и Довмонт—Тимофей Псковские», написанная в 1999–2000 гг. в мастерской архим. Зинона (ее прототипом послужила икона «Св. князя Борис, Всеволод—Гавриил и Глеб» 10-х гг. XVII в. из храма свт. Василия на Горке). 2 иконы В. М. находятся также в посвященном князю при-



Благодарные князья Всеволод (Гавриил) и Мстислав Ростиславич.
Фрагмент иконы «Собор святых великих князей, княгинь и княжон». XIX в.
(собор во имя равноап. кн. Владимира, С.-Петербург)

деле храма в подмосковном пос. Власиха Одинцовского р-на.

Лит.: *Погодин М. П.* Образцы славяно-рус. древнеписания. М., 1841. Т. 2. С. 10; *Повесть о начале и основании Псково-Печерского мон-ря* / Изд. архим. Иринея [Климентьевский]. Псков, 1849. С. 48–49; *Князев А. С.*

Ист.-стат. описание псковского кафедр. Троицкого собора. М., 1858. С. 26–29; *Окулич-Казарин Н. Ф.* Спутник по древнему Пскову. Псков, 1913. С. 89, 132, 136; *Мысливец И.* К иконографии рус. святых // *Всл.* 1932. Т. 4. Vol. 2. S. 426; *Антонова, Миева.* Каталог. Т. 2. Кат. 391. С. 46; *Сизов Е. Е.* Рус. ист. деятели в росписях Архангельского собора и памятники письменности // *ТОДРЛ.* 1966. Т. 13. С. 272–273; *Постникова-Лосева М. М.* Серебряное дело Пскова XVI–XVII вв. // *ДРИ.* М., 1968. [Вып.]: *Худож. культура Пскова.* С. 157–173; *Цорик Л. В.* Новодевичий мон-рь. М., 1974. С. 16; *Бобров Ю. Г.* Новотворенный деисусный чин из ц. Сергия Радонежского в Изборске // *ПКНО.* 1978. М., 1979. С. 267–273; *Гордиенко Э. А.* Большой иконостас Софийского собора (по письменным источникам) // *НИС.* 1984. Вып. 2 (12). С. 219–220; *Гордиенко Э. А., Трифонова А. Н.* Кат. серебряных окладов Новгородского музея-заповедника // *Музей-6.* М., 1986. [Вып.]: *Худож. собр. СССР.* Кат. 25.3. С. 248–249; *Уралова Н. В.* Роспись Благовещенского собора в Сольвычегодске // *ДРИ.* М., 1989. [Вып.]: *Худож. памятники Рус. Севера.* С. 193–202; *Псковская икона XIII–XVI вв.* Л., 1990. Кат. 148. С. 316; *Ткачева Н. М.* Псковские иконы кон. XVI — нач. XIX вв. на сюжет сказания о Видении Дорофея // *Белецкий В. Д.* Псковский Кремль в планах и изображениях XVII–XIX вв. СПб., 1997. С. 36–47; *она же.* Образец шитья сер. XVI в. в собр. Псковского музея-заповедника // *Древности Пскова: Археология. История. Архитектура.* Псков, 1999. С. 261–270; *Полякова О. А.* Архитектурные фоны на иконах рус. святых // *ИХМ.* 1998. Вып. 2. С. 74–85; *она же.* Шедевры древнерус. искусства XVI–XIX вв. в собр. музея-заповедника «Коломенское». М., 1999. Кат. 9. С. 161; *Каливидзе Н. В.* Фрески ц. Троицы в Вязьмах: Программа и иконография в контексте идейных движений эпохи: *Канд. дис.* М., 1999. С. 123.

Ю. В. Бродовая

ВСЕВОЛОД (ДИМИТРИЙ) ГЕОРГИЕВИЧ (23.10.1212, Владимир — 7.02.1238, там же), мч. (пам. 4 февр., 23 июня — в Соборе Владимирских святых), кн., 1-й сын владимирского вел. кн. мч. *Георгия (Юрия) Всеволодовича* и вел. кнг. мц. *Агафьи Всеволодовны*.

Назван в честь деда — владимирского вел. кн. *Всеволода (Димитрия) Юрьевича* Большое Гнездо. Небесным покровителем В. Г., как и его деда, а также дяди — блгв. кн. *Владимира (Димитрия) Всеволодовича*, был вмч. *Димитрий*, почитание к-рого получило широкое распространение в Сев.-Вост. Руси при кн. Всеволоде Большое Гнездо. Известны 2 типа свинцовых печатей В. Г. — с изображениями вмч. *Димитрия Солунского* и вмч. *Георгия Победоносца* (№ 211, 212 по каталогу В. Л. Янина; печати 2-го типа представляют собой самый ранний случай конного изображения вмч. *Георгия на Руси*).

Летом 1221 г. вел. кн. Георгий по просьбе новгородцев отправил В. Г. на княжение в Новгород, вскоре прислал ему в помощь брата Святослава, совершившего при поддержке новгородцев и литовцев удач-



ный поход на земли вокруг ливонского замка Кесь. Зимой 1222/23 г. В. Г. вернулся во Владимир. Вместо него вел. кн. Георгий отправил в Новгород своего брата переяславского кн. Ярослава. Однако последний здесь также не задержался на



долгое время, и через год В. Г. снова появился в Новгороде. В ходе конфликта в кон. 1224 г. вел. кн. Георгий с частью новгородских бояр В. Г. вторично покинул Новгород, остановился в Торжке, куда с войсками пришли князья Георгий и Ярослав Всеволодовичи, а также их союзники — блгв. ростовский кн. *Василий (Василько) Константинович* и блгв. вел. кн. *Михаил Всеволодович*. В результате переговоров между вел. кн. Георгием и новгородцами новгородский стол занял Михаил Всеволодович, В. Г. вернулся во Владимир.

В. Г. принимал участие в ряде торжественных церковных церемоний, имевших большое значение для религ. жизни Сев.-Вост. Руси: 7 сент. 1219 г. князь присутствовал при освящении Суздальским еп. свт. *Симоном* соборной церкви *владимирского в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-ря*, 14 марта 1227 г. во Владимире — при поставлении на кафедру сщмч. *Митрофана*, 9 марта 1230 г. участвовал в перенесении мощей мч. *Авраамия Болгарского* в Успенский собор *владимирского Княгинина в честь*

Успения Пресв. Богородицы жен. мон-ря (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 444, 449, 453).

14 апр. 1230 г. во владимирском Успенском соборе В. Г. обвенчался с кнж. мц. *Марией Владимировной* († 7 февр. 1238), дочерью киевского кн. Владимира

Печать кн. Всеволода Георгиевича. 1222, 1224 гг. Прорись. (НЭ)

Рюриковича. Косвенное свидетельство о рождении детей у княжеской четы содержится в летописном сообщении о гибели 7 февр. 1238 г. вел. кнг. Агафии «з детми, и со снохами, и со внучаты» (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 463); нек-рые списки синодиков называют имена детей В. Г.: кн. Авраамий и кнж. Евдокия (РГБ. Ф. 256. № 387. Л. 41 об.). О гибели кнг.

Печать кн. Всеволода Георгиевича. 1222, 1224 гг. Прорись. (ИИ АН Республики Татарстан)

Марии Владимировны, к-рая «в соборной церкви от огня и дыма скончалася», говорится в «Описании о российских святых» (списки XVII–XVIII вв.).

Зимой 1232/33 г. во главе рати рус. князей по приказу отца В. Г. совершил удачный поход на мордов. земли. В кон. 1237 — нач. 1238 г. принял активное участие в отражении нашествия на Русь войск хана Батыея. В кон. дек. 1237 г. В. Г. и один из рязанских князей, Роман Ингваревич, с ратью были посланы навстречу захватчикам, в нач. янв. следующего года под Коломной состоялось кровопролитное сражение, в результате к-рого рус. войско было разбито. С остатками дружины В. Г. ушел во Владимир, где принял участие в подготовке города к обороне.

2 февр. 1238 г. монголо-татары подошли к Владимиру и предложили горожанам сдаться в обмен на сохранение жизни захваченному ими в плен кн. мч. *Владимиру Георгиевичу*, брату В. Г. Возглавившие после отъезда отца оборону города В. Г. и его брат Мстислав отказались. Пораженные мученической кончиной брата, князья предложили дружине и воеводе Петру дать бой монголо-

татарам за стенами Владимира: «Луче ны есть оумрети пред Золотыми враты за святыю Богородицю и за правоверную веру х[рист]ьянскую». Однако владимирцы не поддержали князей (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 460–462). 7 февр. 1238 г. монголы захватили укрепления Нового города. В. Г. и Мстислав перешли в Печерный город, где в стенах Успенского собора вместе с Владимирским еп. сщмч. *Митрофаном* укрылась великокняжеская семья, в т. ч. супруга В. Г. Видя невозможность продолжать сопротивление, В. Г. отправился на переговоры с Батыем и вместе с братом был убит в ханской ставке за городом. Тела князей похоронили в Георгиевском приделе Успенского собора (останки были освидетельствованы в ходе реставрации Успенского собора в 1882).

Подробный рассказ о гибели князей содержится в Ипатьевской летописи, согласно к-рой В. Г., испугавшись штурма Владимира, принятого нападавшими, вместе с малой дружиной вышел для переговоров за пределы города, неся мн. дары Батыею, «надеяше бо ся от него живот прияти». Однако хан, «яко сверпыи зверь, не пощади оуности его» и велел «пред собою зарезати» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 779–780). Ростовский владычный свод 1419 г. сообщает, что «Всеволод з братом в Нове городе убьена быста»: Однако это известие противоречит сведениям др. летописей, а также словам владимирских беженцев, сообщивших в кон. февр. — нач. марта 1238 г. на р. Сить вел. кн. Георгию, что его сыновья были убиты «вне града» (ср.: Там же. Т. 1. Вып. 2. Стб. 463–464; Вып. 3. Стб. 519; *Присёлков*. С. 315).

Почитание. Имя В. Г. было записано в митрополичий вечный синодик, оно фигурирует в синодиках *Успенского собора Московского Кремля* (РГБ. Ф. 256. № 385. Л. 1 об.), в нек-рых списках синодика *нижегородского Печерского в честь Вознесения Господня муж. мон-ря* (РГБ. Ф. 256. № 387. Л. 41). В грамоте царя *Иоанна IV Васильевича* Грозного клирикам Успенского собора (1547 — нач. 50-х гг. XVI в.) изложен порядок поминания святителей, князей, княгинь и их детей, чьи останки почивают во Владимире. В грамоте, в частности, записано: «Великого князя Георгия Всеволодича по детех — по Владимире, по Всеволоде, по Мстиславле — в год

по всех одна панахида на их память февраля в 7 день», «правити по государеву указу средния понахиды против того, как на Москве по удельных князех» (*Виноградов*. С. 52). В нач. 1557 г. в К-поль вместе с Евгрипским и Кизическим митр. Иоасафом и архим. суздальского Спасо-Евфимиева мон-ря Феодоритом к Патриарху *Иоасафу II* был отправлен текст царского синодика, содержащий в т. ч. имя В. Г.

В 1645 г. в связи с перенесением мощей вел. кн. Георгия Всеволодовича в окружении Патриарха Иосифа были составлены «листы» для помещения над княжескими гробницами во владимирском Успенском соборе. «Лист над гробом Всеволода и Мстислава Георгиевичев», содержащий сведения о гибели князей, неоднократно копировался во 2-й пол. XVII–XVIII в. Текст включен в список 1670 г. Степенной книги старшего извода Пространной редакции (РГБ. Ф. 178. Муз. № 4288. Л. 620 об.), хранившейся в кон. XVII в. в Успенском соборе.

В Месяцеслове *Симона (Азарьи-на)* сер. 50-х гг. XVII в. на нижнем поле л. 333 об., по-видимому позднее, сделана приписка: «Великаго князя Георгия Всеволодовича дети Владимир, Мстислав, Всеволод, погребены во Володимере» (РГБ. Ф. 173/1. № 201). О возможной канонизации В. Г. во 2-й пол. XVII в. свидетельствует его упоминание в «Описании о российских святых». В. Г. указан в старообрядческом Месяцеслове Ионы (Керженского) под 4 февр. в числе блгв. князей, «убиенных от татарского воинства» (ЯМЗ. № 15544. Л. 8. 1°. 1807–1811 гг.). Князь упоминается и в кратком Житии вел. кн. Георгия Всеволодовича, помещенном в «Алфавите русских святых» мон. Ионы (Там же. Л. 129 об.–130).

Канонизация В. Г. подтверждена включением его имени в Собор Владимирских святых, празднование к-рому было установлено в 1982 г. по благословению Владимирского и Суздальского архиеп. *Сератиона (Фадеева)*.

Ист.: ДРВ. М., 1788². Ч. 6. С. 439; НПЛ. М.: Л., 1950; ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2–3; Т. 6. Вып. 1; Т. 10; Т. 15; Т. 18; Т. 21. 1-я пол. Ч. 1; Т. 23–25; Т. 35; Т. 40 (по указ.); Описание о российских святых. № 401. С. 218; *Виноградов А.* История кафедр. Успенского собора в губ. г. Владимире. Владимир, 1905². С. 52, 91 [Прил.: С. 49, 66–67]; *Приселков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.: Л., 1950. С. 313–315.

Лит.: *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 108, 122–123; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. Прил. 3. С. 554; *Порфирий (Виноградов)*, иером. Древние гробницы во Владимирском соборе и Успенском Княгинином девичьем мон-ре и погребенные в них князья, княгини и святители. Владимир, 1903²; *Николай Михайлович [Романов]*, вел. кн. Рус. провинциальный некрополь. М., 1914. Т. 1. С. 154–155; *Серебрянский Н. [И.]* Древнерус. княжеские жития. М., 1915. С. 149–151; *Татищев В. Н.* История российская. М.; Л., 1964. Т. 3–4 (по указ.); *Яшин В. Л.* Актовые печати Др. Руси. М., 1970. Т. 1; М., 1998. Т. 3 (в соавт. с П. Г. Гайдюковым) (по указ.); *Матузова В. И., Назарова Е. Л.* Крестоносцы и Русь, кон. XII в.—1270 г.: Тексты, пер., коммент. М., 2002 (по указ.); *Сиренов А. В.* Путь к граду Китежу: Кн. Георгий Владимирский в истории, житиях, легендах: (Подгот. текстов и исслед.). СПб., 2003; Россия и греч. мир в XVI в.: В 2 т. / Отв. ред. С. М. Каштанов. М., 2004. Т. 1. С. 216, 399, 403.

А. В. Кузьмин

ВСЕВОЛОД (ДИМИТРИЙ) ЮРЬЕВИЧ Большое Гнездо (19.10.1154, Дмитров — 15.04.1212, Владимир), вел. кн. владимирский (с 20 июня 1176), младший сын кн. *Юрия (Георгия) Владимировича Долгорукого* от 2-го брака (по не подтверждаемому надежными данными предположению, с визант. царевной). На р. Яхроме, где Юрий Долгорукий находился в полюдь во время рождения сына, князь заложил г. Дмитров, названный в честь новорожденного.

После смерти Юрия Долгорукого, владевшего в конце жизни Киевом (нач. 1155–15.05.1157), в Суздальской земле при поддержке ростовцев и суздальцев вокняжился старший брат В. Ю.— блгв. кн. *Андрей Юрьевич Боголюбский* (вопреки воле их отца, предназначавшего этот стол младшим сыновьям — блгв. кн. *Михаилу (Михалку) Юрьевичу* и В. Ю.). В 1161 г. кн. Андрей Юрьевич изгнал Ростовского еп. *Леона*, 2-ю семью отца и его «передних» бояр, а также племянников Мстислава и Ярополка Ростиславичей из своих владений. В. Ю. вместе с ма-

терью и старшими братьями Мстиславом и Васильком уехал в Византию, где имп. *Мануил I Комнин* дал Мстиславу и Васильку во владение 4 города на Дунае и «волость Отскалана» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 520, 521; Т. 25. С. 72).

В 1168 г. В. Ю. вновь был на Руси, зимой 1168/69 г. участвовал в походе на Киев, организованном кн. Андреем Боголюбским. Рус. князья при поддержке половцев захватили город, были ограблены Софийский собор, Десятинная ц., мн. киевские мон-ри. Зимой 1170/71 г. В. Ю. вместе с братом Михаилом, действуя по повелению своего старшего брата Глеба Юрьевича, правившего тогда в Киеве, с помощью берендеев и торков одержал победу на р. Буг над напавшими на Киевское княжество половцами. В 1173 г. торческий кн. Михаил (к-рый управлял Киевом по воле кн. Андрея Боголюбского) поставил В. Ю. и Ярополка Ростиславича наместниками в Киев. Однако через 5 недель они были захвачены в плен кн. *Рюриком (Василием) Ростиславичем* и его братьями. После переговоров Ростиславичи выпустили В. Ю., и в том же году он участвовал в новом походе на Киевское княжество, к-рое вновь организовал Андрей Боголюбский. Вместе с новгород-северским кн. Игорем Святославичем (героем «Слова о полку Игореве») В. Ю. бился против рати блгв. кн. *Мстислава (Георгия) Ростиславича Храброго* под Вышгородом, а затем участвовал в неудачной 10-недельной осаде города.

В момент гибели Андрея Боголюбского (1174) В. Ю. вместе со старшим братом Михаилом находился в Чернигове у кн. *Святослава Всеволодовича*. Их соперниками в борьбе за власть в Суздальской земле стали племянники — Мстислав и Ярополк, сыновья старшего сына Юрия Долгорукого Ростислава, умершего при жизни отца. Поначалу при по-

Торжественная встреча жителями и духовенством Владимира князей Михаила и Всеволода Юрьевичей. Миниатюра из Радзивилловской летописи. Кон. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 220)



мощи ростово-суздальского боярства и рязан-



ского кн. Глеба верх взяли Ростиславичи. Однако уже 15 июня 1175 г., поддержанные черниговским кн. Святославом, Михаил и В. Ю. нанесли поражение войскам Мстислава и Ярополка в 5 верстах от Владимира. Михаил стал правителем Владимира, население и духовенство к-рого были на стороне сыновей Юрия Долгорукого, в день их победы в Успенском соборе Владимира был отслужен благодарственный молебен. Вскоре власть Михаила Юрьевича признали Суздаль и Ростов. В. Ю. получил в княжение Переяславль Залесский.

После победы и утверждения своей власти в Сев.-Вост. Руси братья предприняли поход против рязанского кн. Глеба, союзника Ростиславичей. На р. Мерьской (совр. р. Нерская, приток р. Москвы) Михалко и В. Ю. встретили рязанские послы, к-рые сообщили им о признании правителем Рязани своей вины и готовности вернуть вывезенное им в 1175 г. из Владимира, в т. ч. из Успенского собора, имущество.

После смерти 20 июня 1176 г. Михаила В. Ю. стал правителем Владимира. Ростовские бояре вновь попытались противопоставить князю его племянника Мстислава Ростиславича, правившего в Новгороде. 27 июня 1176 г. на Юрьевском поле у р. Липицы Мстиславу был предложен мир, но он его отверг. В сражении В. Ю. и его племянник кн. Ярослав Мстиславич, приведший помощь из Переяславля Залесского, разбили ростовскую рать и дружину кн. Мстислава. 26 июня, накануне сражения, воины В. Ю., выступившие в поход, уже за Суздалем «узреша чудную Матерь Божию Володимирьскую и весь град и до основанья, акы на вздусе стоящъ». Это видение было воспринято как зна-

мение буд. победы владимирского князя: «Все же зряще такового чюда

Явление кн. Всеволоду Юрьевичу и его дружине Владимирской иконы Божией Матери. Миниатюра из Радзивиловской летописи. Кон. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 222)

глаголаху: княже, прав еси, поиди противу ему [против Мстислава.— Авт.]» (ПСРЛ. Т. 1.

Вып. 2. Стб. 380). В правление В. Ю. Владимирская икона Божией Матери окончательно стала главной святыней Сев.-Вост. Руси.

Мстислав бежал в Новгород, где его не приняли, затем ушел в Рязань к своему зятю Глебу Ростиславичу. Осенью—зимой 1176/77 г. они продолжили военные действия, захватили и сожгли Москву и Боголюбов, разорили окрестности Владимира. Однако уже 7 марта 1177 г. В. Ю. (при поддержке из Чернигова и Переяславля Русского) нанес решающее поражение войскам Мстислава и Глеба, союзниками к-рых выступали половцы (причину поражения



Противостояние В. Ю. и Ростиславичей не закончилось. Зимой 1177/78 г. Мстислав Ростиславич вновь сел на княжение в Новгороде, к-рый отказался выплачивать дань В. Ю. В ответ владимирский князь в 1178 г. совершил поход на Торжок, к-рым управлял Ярополк Ростиславич. Вопреки желанию В. Ю., согласившемуся принять добровольную сдачу города, его дружина 8 дек. захватила и ограбила Торжок. На обратном пути В. Ю. захватил и сжег Волок Ламский, выведя с княжения сидевшего здесь и бывшего ранее его союзником кн. Ярослава Мстиславича. В 1179 г., после смерти Мстислава, в Новгороде вокняжился его брат Ярополк. В. Ю. пленил в своем княжестве всех новгородских купцов и вынудил Ярополка покинуть это княжение.

В 1180 г. владимирский князь совершил поход на Рязанскую землю. На территории последней шла борьба между сыновьями Глеба Ростиславича, из к-рых младшие (Всеволод и Владимир) ориентировались на В. Ю., а старшие (Роман, Игорь и Святослав) — на Чернигов. После победы в столкновениях с рязанцами под Коломной, на Оке, и взятия Борисоглебска владимирский князь привел правителей Рязани в свою «волю».

Возвращение кн. Всеволода Юрьевича во Владимир после похода на рязанского кн. Глеба Ростиславича. Миниатюра из Радзивиловской летописи. Кон. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 255 об.)

Глеба и Мстислава современники видели в том, что князья разграбили храм в Боголюбове). Князья попали в плен, брат Мстислава Ярополк вскоре по требованию В. Ю. был выдан рязанцами во Владимир. Владимирцы требовали от В. Ю. расправы над его врагами. В июне 1177 г. Глеб Рязанский умер в заключении, а Мстислав и Ярополк вопреки воле В. Ю. были ослеплены, по приказу В. Ю. братьев отпустили. На пути в Смоленск 5 сент. 1177 г. Ростиславичи посетили Борисоглебскую ц. на Смядыни, где чудесным образом получили исцеление и прозрели.

Во время этого похода в плен к В. Ю. в Коломне попал Глеб, один из старших сыновей кн. Святослава Всеволодовича, действовавший вместе с рязанцами. В ответ кн. Святослав, правивший в Киеве и Чернигове, зимой 1180/81 г. совершил нападение на Суздальскую землю. Решающего сражения не произошло, и весной 1181 г. Святослав отступил, на пути в Новгород он сжег Дмитров. Из рук Святослава в Новгороде сел на княжение его сын Владимир, в Торжке — кн. Ярополк Ростиславич. Последний сразу же предпринял боевые действия против владимирского князя, разорив его земли по Волге. В ответ В. Ю. при поддержке союзников из

Рязани и Муроме вновь совершил поход на Торжок. Город сдался, Ярополк был взят в плен. Развивая этот успех, В. Ю. добился от новгородцев в 1182 г. изгнания Владимира Святославича и приглашения своего «своика» Ярослава Владимировича (правил здесь до 1199, изгонялся из Новгорода в 1184 и 1185, вернулся в 1187 при поддержке владимирского князя). Тогда же В. Ю. отпустил из плена Глеба Святославича и заключил с его отцом мир. В 1183 г. В. Ю. совершил большой поход на Волжскую Булгарию и Мордву; помимо полков Суздальской земли в нем участвовали военные силы Юж. Руси. В 2 битвах волжские болгары были разбиты. В. Ю. осаждал столицу серебряных болгар, но не смог взять ее. Тем не менее он заключил выгодный для Руси мир.

В 1184 г. В. Ю. отправил послов к киевскому кн. Святославу и митр. *Никифору II* с просьбой поставить епископом в Ростов *Луку*, игум. Спасского мон-ря на Берестове. Между тем митрополит уже утвердил др. кандидата — Николая Гречина. В. Ю. настоял на своем, и 11 марта 1185 г. «неволею великою Всеволожею и Святославлею» Лука был поставлен на Ростовскую кафедру. После его смерти Ростовским епископом стал по предложению В. Ю. духовник князя свт. *Иоанн* (23 янв. 1189).

В 1185–1186 гг. В. Ю. вновь вмешался в междоусобную борьбу правителей Рязани, Пронска и Коломны, на этот раз неудачно, — его дружина была взята в плен в Коломне, князей — противников В. Ю. поддержал Черниговский еп. Порфирий. Стремясь укрепить свое влияние в Юж. Руси, 11 июля 1186 г. В. Ю. выдал дочь Всеволоду замуж за кн. Ростислава Ярославича, сына правителя Чернигова и племянника киевского кн. Святослава Всеволо-

довича. 30 июня 1188 г. владимирский князь выдал 8-летнюю дочь Верхуславу за белгородского кн. Ростислава, старшего сына Рюрика Ростиславича, соправителя Святослава Всеволодовича в Киеве. В 1189 г. В. Ю. поддержал в борьбе за стол в Галиче своего племянника Владимира Ярославича (сына сестры Ольги), обещавшего владимирскому князю «быть в твои воле... всегда».

Кон. 80-х — 1-я пол. 90-х гг. XII в. для В. Ю. отмечены переходом от военных действий к дипломатическим и обустройством собственных земель. По инициативе князя в Сев.-Вост. Руси развернулось активное строительство храмов и крепостных сооружений. Во Владимире с участием нем. мастеров был возведен *Димитрия вмч. собор* — домовый храм княжеской семьи. В янв. 1197 г. в соборе были помещены принесенные из Солуни «доска гробная» с раки вмч. Димитрия и сорочка святого. Деревянные храмы в честь небесного покровителя В. Ю. в годы его правления были возведены в Дмитрове и Москве. Во Владимире при В. Ю. был перестроен и расширен пострадавший от опустошительного пожара в 1185 г. Успенский собор (освящен 14 авг. 1189), появились храм в честь Рождества Пресв. Богородицы и надвратная ц. во имя Богоотец Иоакима и Анны. В Суздале рус. мастера заново отстроили ц. в честь Успения Пресв. Богородицы. В правление В. Ю. в Сев.-Вост. Руси продолжилось монастырское строительство, впервые упоминаются обители: *владимирский в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-рь* и *владимирский Княгинин в честь Успения Пресв. Богородицы жен. мон-рь*, *ярославский в честь Преображения Господня муж. мон-рь* и др. Над образами и фресками для церквей и мон-рей работали артели визант. и рус. иконописцев.

На протяжении ряда лет были обновлены или сооружены укрепления в

*Принесение во Владимир
доски от гроба
вмч. Димитрия Солунского.
Миниатюра
из Радзивилловской летописи.
Кон. XV в.
(БАН. 34.5.30. Л. 242)*



родце-Радилове на Волге и в др. городах Сев.-Вост. Руси, а также в родовой «отчине» В. Ю. Городце (Городке) на р. Остёр, на территории Переяславского княжества.

После смерти киевского кн. Святослава Всеволодовича в Юж. Руси в 1194–1196 гг. за обладание Киевской землей развернулась борьба между Рюриком и Давидом Ростиславичами, с одной стороны, и князьями черниговской ветви (Ольговичами) — с другой. В. Ю., к тому времени прочно утвердивший свое влияние в Рязанской земле (что в итоге привело к созданию независимой от Чернигова епархии во главе с еп. *Арсением* в кон. 90-х гг. XII в.), старался активно участвовать в этой борьбе. Его признавали «старейшим в Володимере племени», т. е. среди потомков Владимира Мономаха (был единственным здравствующим из его внуков). Это давало ему возможность покровительствовать Ростиславичам и в то же время пытаться играть роль арбитра в их противостоянии с Ольговичами. В 1196 г. В. Ю. женил сына — блгв. кн. *Константина Всеволодовича* — на дочери белгородского кн. Мстислава (Бориса), племянника Рюрика и Давида, а затем на стороне последних вмешался в войну напрямую, совершив поход на Черниговскую землю. В результате усобицы Киев остался за Рюриком, но Ольговичи не отказались от претензий на него в будущем. Владимирскому князю удалось добиться от Рюрика передачи себе городов Торческа, Корсуни, Богуславля, Треполя и Канева, к-рые ранее киевский князь обещал отдать своему зятю Роману Мстиславичу. В. Ю. послал в эти города посадников, а Торческ отдал зятю Ростиславу Рюриковичу. Это расстроило отношения Рюрика с Романом, к-рый примкнул к черниговским князьям. Между тем узнав позднее (все в том же 1196), что В. Ю. заключил мир с Ольговичами без его ведома, правитель Киева вернул себе эти города.

Борьба за киевский стол вновь обострилась в 1202–1205 гг., когда против Рюрика, заключившего союз с черниговскими Ольговичами, выступил владимиро-волынский и галицкий кн. Роман Мстиславич. В. Ю. склонялся к союзу с последним, но, как и в 90-х гг. XII в., старался открыто не втягиваться в усобицу и сохранять роль арбитра. В 1205 г., после гибели Романа, борьбу за

Киев и Галич повели Рюрик и сын Святослава Всеволодовича черниговский кн. Всеволод Чермный. В этой ситуации, потерпев неудачу в борьбе с Ольговичами за Галич, сын В. Ю. Ярослав под угрозой военной силы был вынужден оставить княжение в Переяславле Русском и вернуться к отцу.

В 1207 г., пытаясь помочь Рюрику, В. Ю. при поддержке новгородцев и муромских князей совершил поход на Рязанскую землю. Большинство рязанских правителей, несмотря на клятву верности, данную владимирскому князю, склонялись к союзу с Черниговом. В результате вместо похода против Ольговичей В. Ю. должен был арестовать рязанских князей и брать в осаду их города. Взятия Рязани удалось избежать благодаря посредничеству местного еп. Арсения (он был вынужден согласиться на выдачу во Владимир семей рязанских князей). Однако уже в 1208 г., раскрыв заговор рязанцев, В. Ю. вывел своего сына Ярослава с княжения в Рязани (Ярослав княжил в Рязани с 1207), а ее архиеерея, как и ранее князей, подверг заключению. Город и его пригороды были разорены и сожжены, а их жители выведены во Владимирское княжество. В 1210 г. при участии митр. *Матфея*, приезжавшего из Киева во Владимир к В. Ю., произошло его примирение с Ольговичами: Всеволод Святославич Чермный сел в Киеве, а Рюрик Ростиславич получил Чернигов. Жены рязанских князей были освобождены из плена (но князья и др. рязанцы оставались в тюрьме до смерти В. Ю.). В 1211 г. новый союз был скреплен браком сына В. Ю. блгв. кн. *Георгия (Юрия) Всеволодовича* и дочери киевского князя блгв. кнг. *Агафии Всеволодовны*.

В 1199 г. В. Ю. и его старший сын Константин предприняли поход на Дон против половцев, кочевники уклонились от битвы. Начиная с 1200 г. владимирский князь стремился держать на новгородском столе к.-л. из своих сыновей: в 1200–1205 и 1208–1210 гг. это был блгв. кн. *Святослав (Гавриил) Всеволодович*, в 1205–1208 — Константин. Однако в 1210 г. новгородский стол сумел занять блгв. кн. *Мстислав (Феодор) Мстиславич*, представитель младшей ветви правителей Смоленска. На юге Руси В. Ю. держал под контролем такое важное

владение потомков кн. Юрия Долгорукого, как Переяславль Русский, в 1198 г. на Переяславскую кафедру был поставлен по настоянию В. Ю. еп. Павел, в 1200 г. в Переяславле на княжении появился сын владимирского князя блгв. кн. *Ярослав (Феодор) Всеволодович*, к-рый сменил умершего племянника В. Ю. кн. Ярослава Мстиславича († 1198). В 1206 г. в Переяславле правил др. сын В. Ю. — Владимир.

В 1208 г. В. Ю. выделил Константину ряд городов Сев.-Вост. Руси с центром в Ростове. В 1211 г. он вызвал сына во Владимир и посвятил в свои планы, желая отдать ему «по своем животе» Владимирское княжество, а Ростовское передать Георгию. Однако Константин не приехал, т. к. отец был против его замыслов владеть одновременно и Ростовом и Владимиром. В. Ю. при участии еп. Иоанна созвал во Владимире собрание широкого состава из всех своих городов и волостей и завещал вопреки родовому праву старейший стол во Владимире в обход Константина его младшему брату Георгию. В. Ю. был погребен на сев. стороне владимирского Успенского собора, напротив саркофага своего брата Андрея Боголюбского, отпевание возглавил Ростовский еп. Иоанн.

В. Ю. был женат дважды. В 1-м браке с блгв. кнг. *Марией Шварновной* († 19 марта 1205) у него были сыновья Константин (род. 1185), Борис, Глеб (умерли в младенчестве), Георгий (род. 1188), Ярослав (род. 1190), Владимир (род. 1193), Святослав (род. 1195), Иоанн (род. 1198) и неск. дочерей. В 1210 г. В. Ю. «привели» из Юж. Руси 2-ю жену — Софию, дочь витебского кн. Василька. Этот брак, по-видимому, был бездетным.

В. Ю. продолжил политику Андрея Боголюбского по укреплению Владимирского княжества. Наряду с Черниговским, Смоленским и Волыньским в кон. XII — нач. XIII в. оно было сильнейшим гос. образованием в Др. Руси. В. Ю. практически отказался от прямого военного вмешательства в борьбу за Киев, стремясь действовать при помощи родственных связей, средств политического давления и демонстрации военной мощи своей земли. Он стал первым рус. князем, к-рого с целью подчеркнуть его политическое значение стали именовать «великим

князем» (по летописным данным, с кон. 80-х гг. XII в.; см. ст. *Владимирское великое княжество*). Великокняжеский титул в посл. закрепился за преемниками В. Ю. на владимирском столе.

Под покровительством В. Ю. в Суздальской земле в кон. XII — нач. XIII в. было составлено неск. летописных сводов, ставших основой последующего летописания Сев.-Вост. Руси (в т. ч. наиболее ранних памятников — Лаврентьевской и Радзивилловской летописей, «Летописца Переяславля Суздальского»), большие фрагменты владимирского летописания были включены в Киевский свод 1200 г. Преимущественное внимание владимирские летописцы уделяли деятельности владимиро-суздальских князей, подчеркивали ведущую роль В. Ю. в междоусобицах на Руси. Некролог В. Ю. в «Летописце Переяславля Суздальского» прославляет князя за то, что он «не только единой Суздальской земли заступник бе, но и всем странам земля Роусьская». Во владимирском летописании неоднократно подчеркивалось, что замещение киевского княжеского стола происходило по воле В. Ю. (что не соответствует историческим фактам). «Слово о погибели Русской земли» (сер. XIII в.) содержит утверждение, что В. Ю. стоит во главе всей Русской земли. Ист.: ДРВ. М., 1788². Ч. 6. С. 439; НПЛ. М.; Л., 1950; *Присёлков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950; ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2–3. М., 1962²; Т. 2. М., 1962²; Т. 6. Вып. 1. М., 2000; Т. 15. М., 1965; Т. 24. Пг., 1921; Т. 25. М.; Л., 1949. Т. 38. Л., 1989; Т. 41. М., 1995; Т. 42. СПб., 2002 (по указ.); *Бибицков М. В.* Визант. ист. сочинения: Визант. историк Иоанн Киннам о Руси и народах Вост. Европы. М., 1997. С. 56, 67, 138, 139; *Щавелева Н. И.* Др. Русь в «Польской истории» Яна Длугона (Кн. I–VI): Текст, пер., коммент. М., 2004 (по указ.).

Лит.: *Карамзин Н. М.* История гос.-ва Российского. М., 1991. Т. 2–3; *Воронин Н. Н.* Зодчество Сев.-Вост. Руси XII–XV вв. М., 1961–1962. Т. 1–2; *Бережков Н. Г.* Хронология рус. летописания. М., 1963; *Паушто В. Т.* Внешняя политика Др. Руси. М., 1968; *Янин В. Л.* Актовые печати Др. Руси X–XV вв. М., 1970. Т. 1–2; М., 1998. Т. 3 (в соавт. с П. Г. Гайдуковым) (по указ.); *Рыбаков Б. А.* «Слово о полку Игореве» и его современники. М., 1971; *Wörn D.* Studien zur Herrschaftsideologie des Grossfürsten Vsevolod III. // JGO. 1979. Jg. 27. S. 1–40; *Кучкин В. А.* Формирование гос. территории Сев.-Вост. Руси X–XIV вв. М., 1984 (по указ.); *Лимонов Ю. А.* Владимирско-Суздальская Русь: Очерки соц.-полит. истории. Л., 1987; *Poppe A. V.* Words that Serve the Authority: on the Title of Grand Prince in Kievan Rus' // Acta Poloniae Historica. 1989. Т. 60; *Фенелл Дж.* Кризис средневеков.

Руси, 1200–1304. М., 1991; *Пресняков А. Е.* Княжеское право в Др. Руси: Очерки по истории X–XII ст. Лекции по рус. истории: Киевская Русь. М., 1993 (по указ.); *Лосева О. В.* Месяцеслов и именослов в Др. Руси // *Румянцевские чт.: Мат-лы науч.-практ. конф.* М., 1996. Ч. 2. С. 63–71; *Родина М. Е.* Междунар. связи Сев.-Вост. Руси в X–XIV вв. (по мат-лам Ростова, Суздаля, Владимира и их округи): Ист.-археол. очерки. Владимир, 2004 [Библиогр.: С. 137–145].

А. А. Горский, А. В. Кузьмин

Почитание. В Лаврентьевской летописи запись о кончине и погребении В. Ю. (под 1212) сопровождается обширной похвалой его храмоздательской деятельности, смирению и справедливости. Воинская доблесть и военно-политическое могущество В. Ю. ранее были воспеты неизвестным автором «Слова о полку Игореве».

Имя В. Ю. было внесено во вседневные соборные синодики главнейших городов Сев.-Вост. Руси (РГБ. Ф. 344. № 99. Л. 36; ДРВ. Ч. 6. С. 439 и др.). В кон. 40-х — нач. 50-х гг. XVI в. в грамоте царя *Иоанна IV Васильевича* Грозного клирикам Успенского собора излагался порядок поминания архиереев, вел. князей и княгинь, их детей и внуков, чьи останки почивали во Владимире. О поминании В. Ю. в грамоте написано, что «по великом князе Димитрии—Всеволоде Георгиевиче в год пети две панихиды большая с ужинами, на преставление его апреля в 15 день, а другую на память его октября 26 дня» (последняя память отмечалась в празднование вмч. Димитрию Солунскому — небесному покровителю В. Ю.). Панихиду должны были служить «протопоп з братиею, и протодьякон, и игумены, и попы, и дьяконы» (цит. по: *Виноградов*. С. 52). В сер. XVII в. над захоронением В. Ю. был помещен надгробный лист, составленный в Москве в окружении Патриарха *Иосифа*. Он содержал (на основе сведений, близких к тексту Симеоновской летописи 40-х гг. XVI в.) краткие биографию и описание богоугодной деятельности князя, особенно подчеркивается его покровительство главному городу княжества Владимиру, к-рый «оттоле наречеса Богородичен». Во 2-й пол. XVII–XVIII в. этот рассказ входил в сборники исторического содержания, в 1670 г. был включен в список Степенной книги старшего извода Пространной редакции (РГБ. Ф. 178. № 4288. Л. 615–615 об.), к-рый в кон. XVII в. хранился в Успенском

соборе. Под 15 апр. память В. Ю. отмечена в Кайдаловских святцах (кон. XVII в.). В XIX в. над ракой В. Ю. горело 5 лампад. Мощи князя были освидетельствованы в 1882 г., во время реставрационных работ в Успенском соборе.

Лит.: *Димитрий (Самбикин), архиеп.* Месяцеслов. Тверь, 1898. Вып. 8. С. 76–88; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 554 *Виноградов А., прот.* История кафедрального Успенского собора в губ. г. Владимире. Владимир, 1905; *Николай Михайлович [Романов], вел. кн.* Рус. провинциальный некрополь. М., 1914. Т. 1. С. 154–155; *Сиренов А. В.* Путь к граду Китежу: Кн. Георгий Владимирский в истории, житиях, легендах: (Подгот. текстов и исслед.). СПб., 2003.

А. В. Кузьмин, Е. В. Романенко

Иконография. Наиболее древним изображением В. Ю., по мнению ряда исследователей (В. В. Косаткин, Н. Н. Воронин, Г. К. Вагнер, Т. П. Тимофеева, Т. Я. Мокеев), является рельеф тимпана сев.-вост. закомары Дмитриевского собора во Владимире с восседающим на троне правителем с юным отроком на коленях, по сторонам — по 2 отрока более старшего возраста. Эти изображения были идентифицированы как образы В. Ю. и его сыновей. Согласно др. версии, композиция представляет библей-



Вел. кн. Всеволод Юрьевич с сыном (?). Фрагмент рельефа Дмитриевского собора во Владимире. 1198 г.

ский сюжет (Ф. Кемпфер — Иосиф и его братья, А. М. Лидов — Давид с Соломоном на коленях), в к-ром современники могли видеть прототипы известных исторических персонажей (дискуссию об этом см. в кн.: *Гладкая М. С.* Композиция сев.-вост. закомары Дмитриевского собора во Владимире с властителем на троне // *Макаревские чтения. Можайск*, 2003. Вып. 10. С. 266–278). По мнению М. С. Гладкой, заказчик храма, В. Ю., воздержался от размещения сво-

его «портрета» на стенах Дмитриевского собора, ограничившись резным инициалом «В.», помещенным между изображенными в медальонах библейскими царями Давидом и Соломоном (*Она же*. Каталог белокаменной резьбы Дмитриевского собора во Владимире: Центр. прясло сев. фасада. Владимир, 2003. С. 146–148).

Миниатюры, иллюстрирующие события, связанные с княжением В. Ю., представлены в Радзивилловской летописи кон. XV в. (БАН. 34. 5. 30. Л. 212 об., 217 об., 220, 222, 223–228 об., 235, 236, 240 об., 242 об.—243, 244). В соответствии с текстом В. Ю. изображен верхом на коне как воин или как правитель восседающим на престоле. Княжеское облачение отражает западноевроп. реалии: В. Ю. либо в длинном платье с широкими рукавами, либо в коротком платье, чулках и остроносых туфлях; на голове — круглая шапка без меховой оторочки.

Следующий по хронологии вероятный «портрет» В. Ю. — фреска Архангельского собора Московского Кремля, выполненная в 1652–1666 гг. по иконографии предшествующей росписи 1564–1565 гг. На юго-вост. столпе представлен вел. князь с именем Димитрий. Первый исследователь росписи В. Н. Крылова связала это изображение с В. Ю. — единственным вел. князем, предшественником князей московских, с именем Димитрий (дано при крещении). Князь представлен фронтально в рост, руки перед грудью — правая в благословляющем жесте, ладонь левой раскрыта вовне. Облачен в платье красного цвета с охряным поясом и каймами, украшенное цветочным орнаментом голубовато-зеленого цвета. Поверх платья накинута зеленая фереза с серо-голубым круглым воротником, украшенная крупным цветочным орнаментом, заключенным в квадрифолии. На голове — красная круглая шапка с меховой опушкой; на ногах — охряного цвета сапоги. Князь изображен средовеком с волнистыми, закрывающими уши волосами, бородой средней длины, чуть сужающейся книзу. Образ заключен в рамку с кияточатым завершением и относится к представителю типу изображения князя в парадном облачении. В росписи Архангельского собора эта фигура входит в состав т. н. исторического цикла, где представлены князья — владимирские самодержцы, начиная от блгв. кн. Андрея Боголюбского. В Степенной книге царского родословия, составитель к-рой митр. Афанасий предположительно являлся и автором программы росписи Архангельского собора, В. Ю. уделено особое внимание. В ней сообщается, что князь, хотя и был младшим из сыновей Юрия Долгорукого, однако «наследовал степень старейшинства по всей Русстей



Вел. кн. Всеволод Юрьевич.
Фреска юго-вост. столпа
Архангельского собора
Московского Кремля. 1652–1666 гг.

земли» и стал «истинным кореноплодителем, первоначальствующим русским самодержцем» (ПСРЛ. Т. 21. Ч. 1. С. 221). Как и др. князья «исторического цикла», В. Ю. представлен с нимбом.

На миниатюрах Лицевого летописного свода, 70-е гг. XVI в. (Лаптевский том. РНБ. Ф. IV. 233.– Л. 89 об., 330 об., 333–355 об., 357, 361), В. Ю., подобно др. князьям, представлен в княжеских одеждах или верхом на коне в доспехах.

По описанию 1672 г., составленному Симоном Ушаковым, в росписях Золотой палаты (60-е гг. XVI в., не сохр.), приемного зала рус. государей, «портрет» В. Ю. был помещен дважды: в медальоне на стене, обращенной к Красному крыльцу, и на стене, «что от церкви Благовещения», в ряду владимирских самодержцев, представленных «в царском сану со скипетром и державой» (Забелин И. Е. Мат-лы для истории, археологии и статистики г. Москвы. М., 1884. Ч. 1. Стб. 1249, 1267). Не исключено, что княжеские «портреты» Золотой палаты послужили образцами для миниатюр с изображениями рус. правителей в Царском Титулярнике 1672 г., где погрудный «портрет» В. Ю. заключен в овальную орнаментальную рамку (РГАДА. Ф. 135. Отд. 5. Рубр. III. № 7). Князь изображен без головного убора в $\frac{3}{4}$ -ном повороте; борода средней длины, на конце раздваивается, волосы кудрявые; платье с оплечьем, расшитым камнями и жемчугом, поверх платья виден меховой воротник шубы. Аналогичный поясной портрет В. Ю. со скипетром в правой руке — в Царском Титулярнике 1672–1673 гг. (РНБ. Ф. IV. 764. Л. 27).

Т. Е. Самойлова

ВСЕВОЛОД (ИОАНН) КОНСТАНТИНОВИЧ (18.06.1210, Ростов — 4.03.1238, на р. Сить, притоке р. Мологи в Ярославском княжестве), родоначальник 1-й династии ярославских князей, 2-й сын блгв. вел. кн. *Константина Всеволодовича* и кнг. Агафьи Мстиславны, отец блгв. князей *Василия* и *Константина*.

Согласно завещанию вел. кн. Константина, В. К. сразу же после смерти отца (2 февр. 1218) получил Ярославское княжество, по-видимому, ему также досталась территория,



Церковь в честь Преображения Господня
в Спасо-Преображенском мон-ре
в Ярославле. Заложена в 1216 г.,
перестроена в 1506–1516 гг.
Фотография. 2001 г.

находившаяся к северу от Кубенского оз. Опекуном осиротевших сыновей вел. кн. Константин стал блгв. вел. кн. *Георгий (Юрий) Всеволодович*. После переезда из Владимира В. К. жил в Ярославле во дворце, построенном отцом. Князь восстанавливал город после опустошительного пожара 27 июня 1221 г. 6 авг. 1224 г. в присутствии В. К. Ростовский еп. Кирилл I освятил в *ярославском в честь Преображения Господня муж. мон-ре* Преображенскую ц., к-рую «заложил благоверный князь Костянтин, а свершию сын его Всеволод» (ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2. Стб. 447). В сер. XVI в. именно данный факт был включен в краткую биографию В. К., составленную для родословия ярославских князей (РГБ. Ф. 256. Рум. № 349. Л. 105). Из Ярославля и его окрестностей происходит ряд шедевров древнерус. живописи, дати-

руемых временем правления В. К.: иконы «Богоматерь Влахернитисса» («Великая Панагия» (ГТГ), «Спас оплечный» (ЯХМ), стоявший над гробницей детей В. К. — блгв. князей Василия и Константина, «Спас» из с. Гавшинка (ГМиАР), а также миниатюры из «Спасского Евангелия» (ЯИХМЗ) (Смирнова Э. С. Иконы Сев.-Вост. Руси. М., 2004).

С сер. 20-х гг. XIII в. В. К. участвовал во всех крупных военных операциях князей Сев.-Вост. Руси: летом 1224 г. по приказу вел. кн. Георгия вместе с дядей блгв. кн. *Владимиром (Димитрием) Всеволодовичем* В. К. во главе владимиросудзальской рати ходил в поход на помощь Новгороду, к-рый вел войну в Прибалтике против епископа Риги и крестоносцев, спустя 2 года В. К. вместе с братьями под командованием вел. кн. Георгия был в походе против курского кн. Олега Игоревича, оспаривавшего право на Черниговское княжество у троюродного племянника — блгв. кн. *Михаила Всеволодовича*, союзника правителей Сев.-Вост. Руси. Благодаря посредничеству киевского кн. Владимира Рюриковича прибывший навстречу войскам митр. Кирилл I в 1226 г. склонил противоборствующие стороны к миру, а вел. кн. Георгий отпустил племянников «каждо их и в свою власть».

15 янв. 1227 г. вел. кн. Георгий «по согласию» с кн. Владимиром Рюриковичем отправил В. К. на княжение в Переяславль Русский, куда князь прибыл 15 сент. Здесь зимой 1227/28 г. он женился на кнж. Марине Олеговне († март 1278), дочери северского кн. Олега Святославича. Однако уже вскоре он вернулся в Ярославль и 14 янв. 1228 г. принял участие в походе рус. князей на мордов. земли. Ермолинская летопись сообщает, что В. К. покинул княжение в Переяславле Русском между 1 апр. и 7 сент. 1228 г. (ПСРЛ. Т. 23. С. 72).

В кон. лета 1228 г. В. К. вместе с братьями был вовлечен кн. Ярославом Всеволодовичем в конфликт с вел. кн. Георгием. В ответ Георгий призвал недовольных на съезд в Суздаль. Константиновичи, первыми «исправивше все нелюбие межю собою» и «поклонивше Юрью вси», подтвердили его «отцом себе и господином», после чего 7 сент. 1228 г., в канун Рождества Пресв. Богородицы, князья дали друг другу крестное

целование, а затем остались в Суздале у еп. сщмч. *Митрофана*. Данному событию, предотвратившему междоусобную войну в Сев.-Вост. Руси, современники придавали большое значение (Там же. Т. 1. Вып. 2. Стб. 451–452).

В 1-й пол. апр. 1230 г. В. К. поддержал старшего брата, просившего у вел. кн. Георгия о поставлении на вакантную в то время Ростовскую кафедру св. *Кирилла II*, настоятеля *владимирского в честь Рождества Пресв. Богородицы муж мон-ря*. В. К. участвовал во встрече и наставлении святителя в Ростове, затем вернулся в Ярославль. После поставления в Киеве (3 апр. 1230) еп. Кирилл возвратился в Ростов, где 14 авг. 1230 г. в присутствии Константиновичей и их семей торжественно освятил «великим священством» ц. во имя Пречистой Богородицы.

Между 14 мая и 24 июня 1231 г. В. К. участвовал во Владимире в переговорах владими́ро-суздальских князей с митр. Кириллом I, представлявшим интересы вел. кн. киевского Владимира Рюриковича, и Черниговским еп. Порфирием. Архиеп. пытались примирить вел. кн. Георгия, его братьев и племянников с черниговским кн. Михаилом Всеволодовичем. Мир был заключен, но ненадолго, и в 1231–1232 гг. В. К. принимал участие в общих походах князей Сев.-Вост. Руси на Черниговское княжество. Осенью–зимой 1237/38 г. В. К. участвовал в отражении нашествия войск Батые на Русь. В кон. осени 1237 г. он прибыл во Владимир на помощь вел. кн. Георгию. В кон. янв. 1238 г., получив известие о пленении монголами кн. мч. *Владимира Георгиевича*, В. К. вместе с вел. кн. Георгием и братьями выехал из Владимира сначала в Ярославль, затем в район новгородско-ярославского порубежья. 4 марта 1238 г. во главе ярославских отрядов В. К. принял участие в битве против рати монг. нойона Бурундая на р. Сить, был убит во время боя.

В похвальном слове ростовскому кн. Василию Константиновичу, включенном в Лаврентьевскую летопись, о гибели В. К. на р. Сить не сообщается. Между тем позднее источник отмечает, что в числе князей Сев.-Вост. Руси, переживших нашествие Батые, был сын В. К. – блгв. кн. Василий, к-рый заменил отца на ярославском столе. Косвенное известие о смерти В. К. есть в рус. редакции

Хронографа 1512 г., а также в устюжских летописцах, отметивших смерть вел. кн. Георгия «з детми и братаничи» (ср.: ПСРЛ. Т. 22. Ч. 1. С. 401; Т. 37. С. 30, 69). Прямые данные о гибели В. К. сохранились в ряде более поздних древнерус. летописей. Сообщение о том, что В. К. «убиша... на Сите с великим князем Юрьем Всеволодичем», имеется в Летописной редакции родословных книг 40-х гг. XVI в., дошедшей в составе одного из ранних списков Воскресенской летописи (РИИР. Вып. 2. С. 28). Этот текст читается и в др. частных списках рус. родословных книг XVI–XVIII вв. (РГБ. Ф. 256. Рум. № 349. Л. 105–105 об.; РГАДА. Ф. 181. РО МГАМИД. № 67/90. Л. 39 и др.). Краткая биография В. К. вошла в составленное в сер. XVI в. родословие ярославских князей (РГБ. Ф. 256. Рум. № 349. Л. 105; РИИР. Вып. 2. С. 27, 101 и др.), в «Государев родословец» 1555 г. и Бархатную книгу 1686 г.

О церковном почитании В. К. в древности сведений нет. По-видимому, одна из причин состоит в том, что его тело не было найдено на месте битвы (в отличие от останков вел. кн. Георгия и ростовского кн. Василия Константиновича). Кроме того, во 2-й пол. XIII – сер. XV в. (до 1462/63) в Ярославском княжестве правили представители др. династии – потомки блгв. кн. Феодора Ростиславича Чёрного, 1-м браком женатого на внучке В. К. Марии Васильевне. Упоминание в источниках В. К. появилось лишь в связи с обретением в 1501 г. в ярославском Успенском соборе мощей его сыновей. Однако ко 2-й четв. XVI в. имя В. К. исчезло из памяти настолько, что иером. Пахомий в написанном между 1526 и 1533 гг. Житии блгв. князей Василия и Константина называл их отцом вел. кн. *Всеволода (Димитрия) Юрьевича* Большое Гнездо, к-рый был дедом В. К. В компилятивной редакции Жития блгв. кн. Феодора Чёрного сер. XVII в., одним из источников к-рой была «Книга степенная царского родословия», происхождение супруги ярославского князя (внучки В. К.) определено верно. Поэтому можно предполагать, что кн. Всеволод, упоминаемый в стихире 6-го гласа службы на обретение мощей св. князей Василия и Константина («ветви сущия Всеволода преблаженнаго» – Минея МП. Июнь. Ч. 1.

С. 236) и в кратком житии князей под 8 июня («самобратия суть, рода от благоверная князя Всеволода преблаженнаго» – «Алфавит русских святых» мон. Ионы (Керженского) (1807–1811) (ЯИАМЗ. № 15544. Л. 145)), есть не кто иной как В. К. Ист.: *Серебрянский Н. И.* Древнерус. княжеские жития. М., 1915. С. 222–234 (1-я пагинация), 90–99 (2-я пагинация); НПЛ. М.; Л., 1950; ПСРЛ. Т. 1. Вып. 2–3. М., 1997; Т. 4. Ч. 1. М., 2000; Т. 6. Вып. 1. М., 2000; Т. 15. Вып. 1. М., 2000; Т. 18. СПб., 1913; Т. 22. Ч. 1. СПб., 1911; Т. 23. М., 2004; Т. 24. М., 2000; Т. 25. М.; Л., 1949; Т. 30. М., 1965; Т. 37. Л., 1982 (по указ.); *Приселков М. Д.* Троицкая летопись: (Реконструкция текста). М.; Л., 1950 (по указ.); РИИР. Вып. 2. С. 13, 27–28, 96, 101; *Клосс Б. М.* Избр. труды. Т. 2: Очерки по истории рус. агиографии XIV–XVI вв.; М., 2001 (по указ.); *Матузова В. И., Назарова Е. Л.* Крестоносцы и Русь, кон. XII в. – 1270 г.: Тексты, пер., коммент. М., 2002. № XXVII–XXVIII. С. 134–140. Лит.: *Филарет (Гумилевский)*. РСв. С. 28–32; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 95; *Экземплярский А. В.* Вел. и удельные князья Сев. Руси в татарский период с 1238 по 1505 г.: Биограф. очерки. СПб., 1891. Т. 2 (по указ.); *Baumgarten N. de.* Généalogies des branches régnantes des Rurikides du XIII^e au XVI^e siècle. R., 1934. P. 60. Table XI. № 3; *Воронин Н. Н.* Зодчество Сев.-Вост. Руси XIII–XV вв. М., 1962. С. 63–65; *Бережков Н. Г.* Хронология рус. летописания. М., 1963 (по указ.); *Татищев В. Н.* История Российской. М.; Л., 1964. Т. 3–4 (по указ.); *Кучкин В. А.* Формирование гос. территории Сев.-Вост. Руси в X–XIV вв. М., 1984 (по указ.).

А. В. Кузьмин

ВСЕДНЕВНОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ – см. *Будничное богослужение*.

ВСЕДНЕВНЫЕ АНТИФОНЫ [греч. ἀντίφωνα καθ'ἑμῆνᾱ], один из 3 типов *антифонов*, образующих *энарксис* (начальную часть) Божественной *литургии*. Как и 2 др. типа литургийных антифонов (изобразительные и праздничные), В. а. включают 3 антифона, перемежаемые ектениями; после 2-го поется тропарь «*Единородный Сыне*», в конце 3-го совершается малый *вход*.

Текст В. а. основан на Пс 91, 92 и 94. 1-й антифон состоит из стихов Пс 91. 2, 3, 4 и 16, **Слава:** и **И ныне:** с припевом **Млтвами вѣи, спсе, спси насъ.** 2-й антифон – из стихов Пс 92. 1ab, 1c, 5 с припевом **Млтвами стѣхъ твоихъ, спсе, спси насъ; на Слава: И ныне:** поется тропарь «*Единородный Сыне*». При исполнении первых 2 антифонов рус. богослужebные книги предписывают петь их 1-й стих дважды: сначала до половины, затем полностью (это след визант. практики исполнения антифонов). 3-й ан-

тифон состоит из стихов Пс 94. 1, 2–3, 4 и 5 с припевом **Г҃си ны, с҃не в҃жїи, во ст҃ыхъ дивенъ сый, поюща ти, аллилуа**, после чего поются *входный стих* (Пс 94. 6 с тем же припевом (см. также ст. «*Приидите поклонимся*»)), во время к-рого священнослужители входят в алтарь, и тропари и кондаки по входе, **Слава: И нынѣ: к-рых и является заключительным Слава: И нынѣ: 3-го антифона.**

Появление В. а. в составе литургии следует относить к VII–VIII вв.: если в «Мистагогии» прп. Максима Исповедника (ок. 630) еще говорится просто о том, что литургия начинается с малого-входа, то в «Церковной истории» Псевдо-Германа К-польского (ок. 730) упоминаются В. а. (*Mateos. Célébration. P. 42*). Первоначально, вероятно, в состав службы вошел только 3-й из совр. В. а., образовавший входной псалом литургии (из-за слова «приидите» стихов Пс 94. 1 и 6, указывающего на момент входа); в посл. к нему были прибавлены еще 2 антифона, основанные на псалмах, предшествующих Пс 94 в Псалтири (Пс 93 пропущен как не соответствующий радостному характеру службы; см.: *Ibid. P. 48–49*). В рукописях Евхология, начиная с древнейших из сохранившихся (кон. VIII в. и далее), 3 антифона сопровождаются 3 молитвами (см. ст. *Энаркис*).

Структура из 3 антифонов была обычной для богослужения К-поля; в частности, во мн. дни года литургия предварялась шествием по К-полю с пением последования из 3 специально подобранных антифонов (*Ibid. P. 34–40*). В. а. могли быть включены в литургию для пения их в те дни, когда такого шествия не было, — в подражание 3 антифонам пред-литургийных процессий. Еще одна возможная причина замены входного антифона из Пс 94 структурой из 3 В. а. — необходимость удлинить начальную часть службы из-за совершения в это время протесиса (проскомидии) (*Ibid. P. 44–45*).

Согласно к-польским памятникам IX–XII вв. (Типикону Великой ц., рукописям Евхология этого времени, описаниям очевидцев), в те дни, когда перед литургией совершалось шествие, В. а. отменялись (впрочем, существовали и исключения, когда пелись и процессиональные, и вседневные антифоны — напр., в понедельник Светлой седмицы); в дни нек-рых важнейших праздников В. а.

заменялись праздничными; литургия начиналась без антифонов и в нек-рые особые дни года (напр., на Воздвижение Креста). В остальные дни исполнялись В. а., еще не воспринимавшиеся, однако, как обязательная часть службы, — архиерей во время их исполнения или еще не присутствовал в храме, или находился в притворе; мирная ектения читалась не перед В. а., а перед Трисвятым (*Ibid. P. 40–41*).

Припевами к В. а. первоначально были: **Ταῖς πρεσβείαις τῆς Θεοτόκου** (**Млтвами вѣц: — совр. припев 1-го В. а.**) или **Ταῖς πρεσβείαις τῶν ἁγίων σου** (**Млтвами ст҃ыхъ твоихъ: — совр. припев 2-го В. а.**) к 1-му антифону, «Аллилуя» ко 2-му, «Единородный Сыне» к 3-му. Совр. порядок с пением «Единородный Сыне» в конце 2-го В. а. и установлением нового припева (**Σὸσον ἡμᾶς, Υἱὲ Θεοῦ — Г҃си ны, с҃не в҃жїи:**) для 3-го В. а. утвердился ок. XI в. (*Ibid. P. 49–53*).

В послеиконоборческих визант. монастырских уставах — Студийском и Иерусалимском (первый получил в IX–XII вв. большое распространение в Византии, второй, основанный на первом, в XII–XIV вв. стал общепринятым в правосл. мире) — В. а. были в значительной степени вытеснены изобразительными. Служба *изобразительных* первоначально сформировалась в богослужении палестинского уединенного монашества как служба келейного самопричащения Преждеосвященными Дарами. В студийском послеиконоборческом богослужении, принявшем палестинский Часослов за основу суточных служб, эта служба потеряла практическое значение и была включена в литургию; вместо В. а. в качестве начальных антифонов стало обычным петь 2 начальных псалма изобразительных (102 и 145) без припевов (но с «Единородный Сыне» в конце Пс 145) и *блаженны*; в качестве обычного входного стиха, однако, остался Пс 94. 6 со своим припевом, происходящий из 3-го В. а. Для дней великих праздников монастырские Типиконы сохранили праздничные антифоны со своими входными стихами.

В. а. же используются Типиконами различных редакций по-разному. В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г., лучшим образом из сохранившихся памятников отражающем студийскую практику X в., В. а. встречаются лишь в неделю *Анти-*

пасхи в качестве праздничных (*Пен-тковский. Типикон. С. 261–262*). Студийские Типиконы малоазийской редакции (напр., *Евергетидский* кон. XI в.) указывают В. а. в качестве праздничных в те дни, к-рые не имели праздничных антифонов в Типиконе Великой ц.: на Воздвижение Креста Господня, на Сретение Господне, на Преображение Господне, на Антипасху (*Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 274, 407, 481, 566–561*). В студийских Типиконах афоно-италийских редакций — *Георгия Мтац-мундели Типиконе* XI в. (*Кекелидзе. Литургические груз. книги. С. 228–313*), *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz. Турисон*) и др. — В. а. полностью получили статус полупраздничных, они поются по праздникам (кроме тех, что имеют праздничные антифоны) и по воскресеньям (перед литургией могут отдельно совершаться изобразительны). Практика использования В. а. как полупраздничных была известна и на Руси.

Иерусалимский устав, напротив, предполагает использование изобразительных антифонов за литургией всегда, кроме дней с праздничными антифонами. Однако даже в эпоху господства Иерусалимского устава во мн. Евхологиях и служебных Апостолах, а также в *уставах литургий* в качестве обычных антифонов литургии продолжали фигурировать В. а. (совр. рус. служебный Апостол не только приводит полностью текст В. а., но и косвенно предписывает петь их в воскресные дни (с заменой слов **во ст҃ыхъ дивенъ сый** словами **воскрсыи из мертвыхъ**) — Апостол. С. 525–526). Видимо, разногласием между практикой и уставными указаниями следует объяснить появление в послениконовских рус. изданиях Типикона особой главы о литургийных антифонах (Гл. 21), где В. а. упоминаются наряду с изобразительными и праздничными (впрочем, дни пения В. а. ограничены лишь самыми маловажными — когда нет не только среднего или великого праздника, но и пред- или попраздства и устав не указывает песнь на блаженнах).

В совр. практике Русской Церкви В. а. исполняются редко, лишь в те наиболее непраздничные из седмичных дней, когда пение В. а. предписано действующим Типиконом; распространена традиция заменять В. а. изобразительными даже и в эти дни. В совр. практике греч. Церковей В. а., напротив, исполняются практически

ежедневно (*Βιολάκης*. Τυπικόν. Σ. 31–32), кроме дней, имеющих праздничные антифоны, а также кроме тех праздников, когда поются изобразительные антифоны (к-рые считаются в греч. практике особо торжественными). При этом текст В. а. в греч. практике подвергся существенным изменениям: 1-й В. а. обычно состоит из стихов Пс 91. 2, 3, 4 и 16 и **ГЛАВА: И НЫНѢ:** с припевом *Ταῖς πρεσβείαις τῆς Θεοτόκου* (**Млтва ми вѣы:**) (при этом псаломские стихи часто опускают, оставляя лишь повторяющийся неск. раз припев и **ГЛАВА: И НЫНѢ:**); 2-й — из стихов Пс 145. 1–2, 5 и 10 (т. е. из стихов 2-го изобразительного антифона) с припевом *Σῶσον ἡμᾶς, Υἱὲ Θεοῦ, ὁ ἐν ἀγίοις Θεομαστός* (**Спсн ны, снѣ вѣй, во стѣхъ дивенъ сын:**) в более праздничные дни или из стихов Пс 94. 1, 2–3 и 4 (т. е. из стихов 3-го В. а.) с тем же припевом — в дни менее торжественные (в любом случае в конце 2-го антифона, как обычно, поется **ГЛАВА: И НЫНѢ:** и «Единородный Сыне»); 3-й — из стихов стиховных стихир или 2 др. особых псаломских стихов (соответственно лику святого) с тропарем святого или праздника (но в конце антифона — вход с обычным входным из Пс 94. 6 с припевом).

Напев В. а. в рус. традиции обычно тот же, что и у праздничных антифонов; в греч. традиции они нередко исполняются простым читком (тропари поются обычным напевом). Лит.: *Дмитриевский И.* Изъяснение Литургии. С. 138–139; *Розанов.* Устав. С. 284–286; *Никольский.* Устав. Т. 2. С. 348–350; *Mateos.* Célébration. P. 27–90.

Диак. Михаил Желтов

ВСЕЕДИНСТВО, религиозно-философский, мифологический и художественно-поэтический символ; философский термин, обозначающий постигаемое мышлением или данное в интуиции единство всех вещей; один из принципов построения философии как универсальной науки о Боге, мире и человеке; «философия всеединства» — направление рус. религ. мысли XIX–XX вв.

Вопрос о значении термина «В.» остается дискуссионным. Отсутствие четких границ между терминами «единое», «единство» и «В.» позволяет исследователям по своему усмотрению толковать «В.» и тем самым определять принадлежность той или иной философии к этому

направлению. Понимаемое в широком смысле «В.» включает философские учения, в основе к-рых лежит учение о Едином, или *Абсолюте*, а также те, в к-рых принцип единства становится определяющим и находит свое выражение в самой форме философствования, в построении системы философии. В узком смысле под «В.» понимается определенный тип единства, к-рый предполагает связь всех вещей в Едином в качестве их причины или конечной цели.

В европ. истории и культуре многообразие учений о В. своими глубинными истоками имеют: ветхозаветную традицию, в к-рой понимание единства тварного мира связано с «единым», одним, Богом («Ты един, и мы единое творение рук Твоих» — 3 Езд 8. 7); новозаветное понимание «единства» как единства: в Св. Троице («...да будет все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино...» — Ин 17. 21), во Христе («...так мы, многие, составляем одно тело во Христе, а порознь один для другого члены» — Рим 12. 5), в Церкви («И вы — тело Христово, а порознь члены» — 1 Кор 12. 27), в вере («...один Господь, одна вера» — Еф 4. 5), в любви («...любите друг друга, как Я возлюбил вас...» — Ин 13. 34); античную философскую традицию, связанную с мифологией и развившую на этой основе подробно разработанную концепцию «единого»; *гностицизм*, религиозно-философское течение, эклектически соединявшее религ. представления христианства, иудаизма и нек-рых вост. религий с философскими умозрениями античности.

В истории европ. философии учения о В. разрабатывались с различных исходных позиций, и «В.» в качестве общего формального принципа принималось философскими направлениями, отличными друг от друга по своему характеру, а порой и противоположными — *теизмом*, *панентеизмом*, *пантеизмом* и атеистическим *материализмом*.

В античной философии уже складывается представление о философии как знании о всех вещах и необходимости установления «первых начал» в качестве вечных, неизменных оснований сущего, посредством к-рых оно может быть понято или из к-рых оно может быть дедуцировано. Одна из самых ранних философ-

ских проблем, поставленных *досократиками*, проблема *ἐν καὶ πολλὰ*, «единого и многого», предполагала не только их взаимосвязь, но и возможность объяснения «многого» из «единого» и сведения всего к «единому». Таким «единым», к-рое объясняет «многое», у пифагорейцев (см. ст. *Пифагор*) стало число, у *Гераклита Эфесского* — учение о *Λογοςε* («Выслушав не меня, но Логос, мудро согласиться, что все едино» — DFV. А 50), у *Парменида* — «бытие», к-рое понималось как исключющее возможность небытия и тем самым тождественное «единому». Эта особенность выводить «все» из единства «первых начал» в большей или меньшей мере была свойственна и др. философским концепциям: таковы у *Эмпедокла* «любовь» и «вражда», у Анаксагора (см. ст. *Досократики*) «гомеомерии» с принципом «все во всем» (DFV. В 6), у *Демокрита* «атомы».

По мере становления древнегреч. философской терминологии принцип В. получает более отчетливый смысл. В диалектике *Платона* онто-тео-логическая связь между «единым» и «иным», разработанная с редкой глубиной и обстоятельностью, находит свое выражение в учении о «Едином», трансцендентном благом боге, понимаемом в качестве творца и устроителя всего мира. Усматривая в этом абсолютном «Едином» основу все-единства, Платон вместе с тем проводил принципиальные различия между вещами (причастными к бытию и небытию), бытием («идеями») и «Единым», к-рое превышает бытия и небытия. Др. особенность философии Платона, оказавшая сильное влияние на последующие концепции В., — его учение о мировой душе как посредствующем звене, обуславливающим связь и единство между богом и миром.

Аристотель в «Метафизике» задавал вопрос: «...как возможно познание, если не будет единого [одинаково] относящегося ко всему?» (*Arist. Met.* III 999b25; пер. А. В. Кубицкого) — и рассматривал апории, возникающие в связи с учением о едином. Не признавая существования единого вне сущего (вне вещей), Аристотель ставил под сомнение принцип В. в его характерном для Платона понимании, это, впрочем, не мешало ему утверждать познаваемость вещей и их связь с «формой форм», богом.

Особое развитие тема Единого и В. получила в *неоплатонизме*. *Плотин* в своей иерархически построенной триаде — Единое, Ум («образ» Единого) и Душа — различал «чистое единство», присущее Единому, от «единства во множестве» или В. «идей» ума (*Plot. Епп. VI 8. 18*) и единства конкретных вещей; связывал возможность познания человеком Единого с необходимостью «самому из много стать единым» (*Ibid. VI 9. 3*), с восхождением по лестнице «единств», понимая под познанием «присутствие» (*παρουσία*) и созерцание Единого. *Прокл Диадох*, продолжая традиции неоплатонизма, в своих работах, в т. ч. в обширных комментариях на диалоги Платона, рассматривал Единое в качестве сверхсущностного начала всего. Учение неоплатоников о Едином и В. оказало влияние на воззрения *Викторина Мариа* о Св. Троице и *Бозция* об абсолютном благе.

В философии средних веков *Иоанн Скот Эриугена*, понимая «природу» (*natura*) в качестве принципа В., обнимающего собой Бога и тварный мир, бытие и небытие вещей, делил ее на 4 вида: творящую и несотворенную, сотворенную и творящую, сотворенную и нетворящую; нетворящую и несотворенную (*Eriug. De div. nat. I 1*). Учение о В. вещей в Боге получает распространение в нем. мистике, в частности в мистико-гностическом трактате «*Theologia Germanica*» (Немецкая теология), в сочинениях *И. Экхарта*, *Я. Бёме* и др. Понимая Бога как Единого, Экхарт писал в работе «*Deus unus est*» (Бог Един), что в «понятии единого как единицы есть все» (...in uno ratione qua unum sunt omnia) (цит. по: *Виллер. С. 311*).

На рубеже средних веков и Возрождения оригинальное учение о В. на основе концепций Абсолюта и единства (*unitas*) противоположностей было разработано *Николаем Кузанским*. К особенностям философии Николая Кузанского, испытавшего влияние со стороны вост. богословия и в особенности учения «*Ареопагитик*», необходимо отнести как апофатический метод построения — «ученое незнание», так и систему все-единства, предполагающую последовательность: триединство Ипостасей в Св. Троице, единство «умного Слова или замысла» (Об ученом незнании. С. 56), неслиянное единение во Христе

«нетленной истины человечности с Божественной личностью как своей ипостасной основой» (Там же. С. 163), единение в Церкви (как «собрание многих в едином» — Там же. С. 179), единство природы (или «свернутое единство» — Там же. С. 129). В., по Николаю Кузанскому, означает, с одной стороны, что «Бог во всем, так, что все — в Нем», с др. — поскольку «Бог во всем как бы через посредничество Вселенной, то, очевидно, все — во всем и каждое в каждом» (Там же. С. 110).

Возрожденческий неоплатонизм стремился к отождествлению Бога, бытия и Единого: Дж. *Пико делла Мирандола* разрабатывал вариант неоплатонического пантеизма в своих многочисленных сочинениях, в частности в работе «*De Ente et Uno*» (О Бытии и Едином): Дж. *Бруно* утверждал, что «*natura est deus in rebus*» (природа есть Бог в вещах) (Изгнание торжествующего зверя. С. 163); в диалоге «О причине, начале и Едином» он объяснял вселенную из мировой души, формы и материи, 2 субстанций, сводимых к Единому, к-рое есть «абсолютная возможность и действительность» (С. 247) и находится «во всем».

В философии Нового времени проблематику «единого» и «В.» в Боге развивал Б. *Спиноза* в учении о существовании одной субстанции, к-рую он именовал «Богом или природой». Понимая субстанцию в качестве причины конечных вещей — «субстанция первее своих состояний» (Этика. С. 363) — и различая Бога, или природу порождающую (*natura naturans*), от природы порожденной (*natura naturata*) — творения (Там же. С. 387), Спиноза писал: «Все, что только существует, существует в Боге, и без Бога ничто не может ни существовать, ни быть представляемо» (Там же. С. 373).

Философия Г. В. *Лейбница* строилась как сложная система «единств», соотнесенных друг с другом по вертикали и горизонтали: триипостасный Бог; Воплощение Слова Божия «как единение Слова Божия с человеческой природой» (Теодицея. С. 109); единство универсума (или мира), сотворенного Богом, и притекающее из единства «замысла Божия» (Там же. С. 287); монады (единицы), простые духовные субстанции, сотворенные Богом, обладающие способностью восприятия. Развиваемое Лейбницем учение о

«предустановленной гармонии» как В. в своей основе предполагает иерархическую структуру универсума, мир людей и вещей, состоящий из монад, связанных между собой посредством только Бога.

В нем. классической философии тема В. становится одной из важнейших. *И. Кант* в работе «О форме и началах мира чувственного и умопостигаемого» рассматривал *universitas* («всеединство» в пер. Н. Лосского; ср.: *Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 2. С. 388*) как «соединение абсолютно всех сопринадлежащих частей» (С. 6) и, увязывая понимание В. с проблемой «абсолютной целостности (*totalitas*)», отмечал сложность задачи, к-рая «при тщательном обсуждении составляет тяжелый крест для философа» (Там же). Трудность этой задачи заключалась в том, что в отличие от своих многочисленных предшественников Кант считал невозможным «объективное», т. е. независимое от субъекта, понимание В. и пытался обосновать его субъективно, на основе принципа трансцендентального субъекта.

В своей критической философии Кант строил целостное философское учение, одной из основных задач к-рого было исследование условий возможности познания. Разработанные Кантом положения об опытно-характере теоретического знания, о формальных и материальных принципах опыта и др. стали для него определяющими в исследовании мира феноменального («вещей для нас») и умопостигаемого («вещей в себе»). Считая, что «вещи сообразуются с нашим познанием» (Критика чистого разума. С. 87), Кант полагал безусловной и необходимой предпосылкой исследования пространственно-временного мира абсолютную целокупность условий опыта и связывал возможность познания природы («вещей для нас») с трансцендентальным единством самосознания. В отношении же к «вещам в себе» (к душе, миру в целом и к Богу) использование принципа «абсолютно безусловного», к-рое могло бы завершить построение абсолютного знания как системы В., по мнению Канта, невозможно, поскольку связано с применением категорий рассудка за пределами их компетенции, т. е. вне опыта. Утверждая невозможность построения в качестве науки рациональной психологии, рациональной космологии

и рациональной теологии, Кант вместе с тем обосновывал необходимость перехода от разума теоретического к практическому, посредством к-рого «вещи в себе» (Бог, душа, бессмертие человека), понимаемые в качестве «идей», с одной стороны, выводились из нравственности и религ. веры, с др. — сами рассматривались в качестве необходимых и абсолютных условий существования морали, нравственного миропорядка, веры в Бога, воздания и блаженства.

Понимая единство теоретического и практического разума (физикотелеологии и этикотелеологии) как условие В., Кант в «Критике чистого разума» писал: «...систематическое единство целей в этом мире мыслящих существ... неизбежно ведет также к целесообразному единству всех вещей, образующих это великое целое согласно общим законам природы, подобно тому как систематическое единство целей образуется согласно общим и необходимым нравственным законам и приводит в связь практический разум со спекулятивным» (С. 669). Кантовская трансцендентальная концепция В., опирающаяся на субъективный принцип и объединившая учения об абсолютном, о полноте и целостности, о познании и телеологии, о знании и вере, представляет собой принципиально новое понимание В. и поворотный пункт в истории европ. философии.

В философии И. Г. Фихте нашли продолжение идеи Канта, касающиеся условий возможности целостного (абсолютного) знания. Исходная точка неск. «наукоучений» Фихте — понимание Абсолюта как единства бытия (абсолютного субъекта, «Я») и полагания (объекта «не-Я»). «Поздний» Фихте в кн. «Наставление к блаженной жизни...» писал, что причиной человеческих бедствий является «рассеянность во множественном» и что «единственное и абсолютное условие блаженной жизни — уловление единого и вечного сердечной любовью и радостью» (С. 49). И хотя Фихте считал, что человеку невозможно стать Единым, и связывал любовь с познанием Бога как ее необходимой предпосылкой, само познание он понимал как «собирающие души» (С. 17).

Сознательно дистанцируясь от школьной философии и ее языка, И. В. Гёте пришел к философии

«Вечно-Единого», отождествляемого с Богом, природой, жизнью во всех ее проявлениях; противопоставил свое целостное органическое, мифо-поэтическое и символическое понимание природы аналитическим методам научного исследования. В философии Ф. В. Й. Шеллинга и Г. В. Ф. Гегеля учение об Абсолюте как непрерывном условии В. разрабатывалось с т. зр. принципа тождества бытия и мышления, полагаемого в Абсолюте. Шеллинг свою концепцию В. строил на основе тождества субъекта и объекта, идеального и реального в самосознании («Система трансцендентального идеализма»), сознания и бытия, бытия и деятельности в Абсолюте («Бруно, или О божественном и природном начале вещей»), Бога и основы Его существования («Философские исследования о сущности человеческой свободы»), «могущего быть», бытия и сущего («Философия Откровения»).

Основой философии Гегеля является учение о существующей до времени и вне пространства в качестве Божественного мышления (Абсолюта, Разума) абсолютной идее, «отчуждающей» себя в природу, и затем в духе (через историю человечества) возвращающейся к себе, к Богу, и в этом единстве Бога и человечества, в богочеловечестве, завершающей историческое бытие. Учение о богочеловечестве, составляющее внутренний смысл и конечную цель абсолютной идеи в ее диалектическом развитии, у Гегеля стало конкретным выражением принципа В. вещей в Боге. Понимая это В. как полноту в Абсолюте, в Боге, Гегель для объяснения творения и мировой истории прибегал к конструированию диалектических категорий — идей, замыслов Божиих, пребывающих в Божественном уме, по к-рым во времени и в пространстве создавался мир и развивалась мировая история. С одной стороны, Абсолют, Божественное мышление понимались Гегелем как В. («Мышление продуцирует единство и таким образом оно продуцирует само себя, ибо оно есть единое» — Соч. Т. 11. С. 427). С др., предполагалось раздвоение Абсолюта на мышление и бытие, за к-рыми следовало с логической необходимостью весь последующий ряд диалектических категорий, выводимых друг из друга на основе «единства» и «различия». Это противоре-

чие в толковании Абсолюта как единого и становящегося нашло свое продолжение в учении о духе, к-рый становился тем, «что он есть», только во времени. Понимая В. в качестве причины и цели процесса развития и постижения его в абсолютном знании, Гегель выступал против поверхностного объяснения философии как пантеизма (учения о В.): он писал, что «философия... всегда имеет дело с единством, хотя и не с абстрактным единством, не с простым тождеством и пустым абсолютном, но с конкретным единством...» (Энциклопедия философских наук. С. 403).

В европ. философии 2-й пол. XIX в. критика абсолютного идеализма и логического рационализма оказалась направленной и против учений о В. Один из последовательных противников и разрушителей традиций классической философии, Ф. Ницше, связывал метафизику единства с верой в авторитет человеческого разума, видел в ней философское выражение религ. веры в Бога, в Его безусловную и абсолютную санкцию (Воля к власти. С. 172–173).

После Ницше тема В. на время исчезает из поля зрения совр. философии; на ее важность указывал Э. Гуссерль в последней кн. «Кризис европейской науки...». Он писал, что «мир есть не просто некая совокупность всего (Allheit), но — всеединство (Alleinheit), некое (пусть и бесконечное) целое» (С. 50).

В. в русской философии. К характерным особенностям философии В. в России следует отнести то, что она была тесно связана с христ. воззрениями о В. и мыслила себя в качестве христ. философии; что в ее основание была положена идея *богочеловечества* в специфическом философском понимании единства Бога и человечества; что в ней нашли отражение практически все учения о В., развитые в истории европ. философии (учения об Абсолюте, мировой душе, Софии Премудрости Божией и др.); что в нек-рых версиях она претендовала не только на решение ряда богословских проблем, но и рассматривала себя в качестве целостной богословско-философской системы, притязавшей на церковное признание (последним обстоятельством был обусловлен вопрос о соответствии построенной философии В. богооткровенным истинам христианства).

Идея единства Бога и человека, В. стала центральной для Вл. С. Соловьёва и определила его философский путь. В рамках этой концепции, к-рая претерпевала существенные изменения, а в какой-то период даже включала план соединения христ. Церквей, были продуманы теоретические предпосылки богочеловечества, обусловленные как религиозно-онтологическим отношением человека к Богу, так и чаяниями человека, его надеждой на спасение и преодоление смерти как бессмысленного итога жизни отдельного человека и человечества в целом. Тема В. была поставлена Соловьёвым в связи с учением об Абсолюте, к-рое в свою очередь предполагало установление четких границ между понятиями сущего и бытия. В «Критике отвлеченных начал» Соловьёв писал, что «истина есть сущее всеединое» (С. 296), и развивал учение о предполагающих друг друга абсолютах: Абсолютно-сущем, Боге, и абсолютно становящемся, человеке («мировой душе в человечестве» — Там же. С. 323). Понимая Абсолют как сущее, Всеединое Сущее, и соединяя это учение с учением Церкви о триединстве Ипостасей в Боге, Соловьёв определял В. через «благо», «истину» и «красоту». Он писал: «Если в нравственной области (для воли) всеединство есть абсолютное благо, если в области познавательной (для ума) оно есть абсолютная истина, то осуществление всеединства во внешней действительности, его реализация или воплощение в области чувствуемого материального мира есть абсолютная красота» (Там же. С. 354). Разработанная Соловьёвым концепция В. оказала влияние на весь последующий ход развития рус. философии XX в.; учения Соловьёва об Абсолюте, о богочеловечестве, о Софии Премудрости Божией и др. в разных интерпретациях встречаются во мн. концепциях рус. философии, одно из главных направлений к-рой получили название «философия всеединства».

Идея В. нашла отражение в «Философии общего дела» Н. Ф. Фёдорова, к-рый понимание триединства Бога обуславливал всеединством и писал, что «мы пойдем Его лишь тогда, когда сами (все человечество) сделаемся многоединным, или точнее сказать, всеединным существом...» (С. 72) В Св. Троице Фёдоров видел

указание на идеал В., Церковь, а средствами достижения В. считал молитвенное общение в Церкви, любовь и активное участие в том «общем деле» воскресения мертвых, к-рое он ошибочно истолковал как главную и неотложную задачу исторического христианства.

На формирование учения С. Н. Трубецкого о В. оказали влияние Гегель и Соловьёв. В основном философском учении Трубецкого о соотношении сознания и сущего проблема В. рассматривается с гносеологической, нравственно-этической и церковной т. зр. В теории познания Трубецкой исходил из соотносительности индивидуального сознания (мышления) и сущего и полагал, что сознание, как присущее познающему субъекту, не только имманентно, но и трансцендентно и в своем выходе за пределы субъективной индивидуальности познает «универсальное всеединство сущего» (Основания идеализма. С. 697). Под эту соотносительность сознания с сущим Трубецкой подводил онтологическое основание, утверждая, что «наше сознание обусловлено внутренним соотношением вещей, в основании которого лежит абсолютное всеединство вещей» (Там же. С. 699). Усматривая в сущем выражение абсолютной идеи (Там же. С. 647), Абсолюта, Логоса, Трубецкой писал, что «в нашем собственном субъекте, в единстве всего нашего сознания мы имеем образ и подобие универсального, конкретного всеединства» (Там же. С. 710). Человек призван, по мнению Трубецкого, осуществить религ. идеал жизни, вместить в себе полноту истины; «сознание должно обнять в себе все, стать сознанием всего и всех, сделаться воистину вселенским и соборным сознанием» (О природе человеческого сознания. С. 546).

К противникам философии В. как умаляющей свободу человека относились Л. И. Шестов и Н. А. Бердяев. Шестов полагал, что «идея всеединства есть идея совершенно ложная», а приверженность философии к В. объяснял тем, что «наше мышление поражено тяжкой болезнью» (Афины и Иерусалим. С. 267). Бердяев писал о несостоятельности философии В., с ней он связывал неспособность объяснить проблему существования в мире зла, оптимистические иллюзии и антиперсоналистическое мышление, к-рое нахо-

дит свое выражение в построении завершенной онтологической системы (Опыт эсхатологической метафизики. С. 127–129). Свящ. Павел Флоренский в своем религиозно-философском учении о Церкви избегал употребления термина «всеединое» и параллельного ему философского толкования «богочеловечества», несмотря на то что в раннем его творчестве можно найти почти все темы Соловьёва. В основу кн. «Столп и Утверждение Истины», представляющей собой религиозно-философское учение о Церкви, было положено учение о триединстве Ипостасей. Это учение, по мысли автора, не согласуется ни с одним из существовавших типов философии — ни с монизмом, к-рому можно было бы отнести философию В., ни с дуализмом, признающим равнозначность противоположных начал. Свидетельством критического отношения свящ. П. Флоренского к онтологии В. было и его неприятие системы как формы философствования. В «Чтениях о культе» понимание своей философии «конкретного идеализма» он определял следующим образом: «Философия есть... идеализм, но не мыслями занятый, а конкретным созерцанием и переживанием умных сущностей, т. е. культа» (С. 109). Скрытую форму все-единства бытия можно усмотреть в антроподице свящ. П. Флоренского, в к-рой он объяснял онтологическую разорванность бытия, его «трещины» и «разрывы» через «их связь своими энергиями».

Софиологическое направление в философии В. развивали С. Н. Булгаков, Е. Н. Трубецкой, Л. П. Карсавин. Общей особенностью философских учений этого направления стало обращение к концепции Абсолюта и богочеловечества. Булгаков строил концепцию В., опираясь на учения Платона, нем. классической философии и Соловьёва. Его концепция складывалась на протяжении длительного времени и изменялась по причине неоднозначного толкования Софии Премудрости Божией, Абсолюта и др., но в главном — в понимании Софии как принципа В., посредницы между Богом и миром — оставалась той же самой. В кн. «Свет Невечерний» Булгаков писал, что «философия неизбежно... стремится к абсолютному, к всеединству...» (С. 76). Разработанное им учение оказалось путаным и



богословски ошибочным: Абсолют понимался как полагающее себя Богом (С. 102), творение мира — как возникновение относительного и множественного в «Абсолютном сверхъединстве» (С. 176), София, «четвертая ипостась» (С. 212), — итог «самораздвоения Абсолюта» (С. 179) на единственное и множественное, — понималась как «идеальный умопостигаемый мир, Всё, истинное *ἔν καὶ πᾶν*, всеединое» (С. 213), Церковь (С. 214), «Матерь Сына» (Там же). Хотя в поздних, богословских сочинениях Булгаков не рассматривал Софию в качестве четвертой ипостаси, — София только «предвечно ипостасируется в Св. Троице и никогда не существует безипостасно или вне-ипостасно» (Невеста Агнца. С. 46), она «усия, понимаемая как всеединство» (Агнец Божий. С. 125), однако им удерживаются представления о Софии как Небесной и земной: «Ей принадлежит Божественное Всё, она есть его всеединство» (Там же).

Е. Трубецкой понимал Абсолют — Бога — в качестве безусловного всеединого сознания, обладающего, по определению, истиной, а истину — как всеединую мысль. Критикуя Булгакова за истолкование Софии Премудрости Божией в качестве «посредницы между Богом и человеком» (*Трубецкой Е. Н.* С. 101) и даже виновницы зла, Трубецкой развигивает умеренный вариант *софиологии*, полагая, что Божия Премудрость «принадлежит к божескому естеству и потому не может быть субстанцией или сущностью развивающейся во времени твари» (Там же), и соединяет софиологию с христ. платонизмом; согласно Трубецкому, «Предвечная София-Премудрость заключает в себе... вечные идеи-первообразы всего сотворенного» (Там же. С. 103); при этом сам мир идей понимается в духе Платона как заверченный и полный. Характеристика мира (космоса) у Трубецкого носит двойственный характер: мир сотворен Богом и есть творение Божие, вместе с тем «всеединство есть и в то же время не есть в этом мире» (Там же. С. 127). Понимая под этим относительным присутствием В. космическую жизнь в ее природных формах, Трубецкой подлинное осуществление В. видит в богочеловечестве, в жизни Церкви.

Карсавин в кн. «О началах» отмечал, что его основной идеей явля-

ется «идея всеединства Бога и Человека, как всего тварного космоса, идея Богочеловечества...» (С. 54). Тема В. разрабатывалась им в неск. направлениях: как В. человека, космоса, Бога, а вместе с тем как двуединство человека и Бога в их сложных диалектических и антиномических отношениях, Бога и космоса и т. д. Отрицательным образом на учении Карсавина о В. сказались его приверженность к схоластическим схемам, учение об обусловленности Абсолюта (С. 43), ошибочное истолкование ряда богословских вопросов, в частности учения о *кеносисе*. В кн. «Философия истории» Карсавин представил типологию В., к-рая наряду с положением о «Божестве, как абсолютном совершенном Всеединстве» включает: «обоженное (абсолютированное) тварное всеединство», «завершенное или стяженное тварное всеединство» и «незавершенное тварное всеединство» (С. 55).

В философской традиции, ориентированной на теорию знания и познания, различные версии В. разрабатывали Н. О. Лосский и С. Л. Франк. Лосский в гносеологических трудах обосновывал тезис, осмысление к-рого открывало путь к метафизике В.; в кн. «Обоснование интуитивизма» он писал: «Знание содержит в себе как элемент бытие, которое само по себе, т. е. помимо сравнения, вовсе не есть знание» (С. 338). В кн. «Мир как органическое целое», анализируя бытие и отличая «конкретно-идеальное бытие», или «субстанциальных деятелей», от «отвлеченно-идеального бытия» (отношений), Лосский вслед за Лейбницем рассматривал мир как систему субстанций, «как единое многое» (С. 57), связанное со сверхсистемным началом — Абсолютным, понимая его как «основание» мира, совпадающее с творением разумно-свободных субстанций. Разработав отвлеченно-логическую концепцию Абсолюта, Лосский без достаточного обоснования соединял ее с учением Церкви о Св. Троице и рассматривал конкретно-идеальное единство субстанций и Абсолюта как Царство Божие (С. 66). В поздней работе «Бог и мировое зло» Лосский дополнил эту концепцию учением о «сорбном творчестве» (С. 326–327).

Франк в кн. «Предмет знания» рассматривал В. в его отношении: 1) к знанию «отвлеченному» (или

к логической форме знания) и определял В. как металогическое единство, как «единство, вмещающее в себе систему определенностей, но не тождественное ей, а возвышающееся над ней и в себе самом ее порождающее» (С. 342); 2) к знанию «живому» (как предметно-содержательному, бытийному), в к-ром общая формула определения всеединого через металогическое единство получает конкретный онтологический смысл; здесь Франк, различая «идеальное или вневременное бытие» и «бытие реальное или конкретно-временное», вводил понятие «абсолютного всеединства», к-рое определялось им как «живая вечность или вечная жизнь, — вечность, как единство покоя и творчества, завершенности и неисчерпаемости» (С. 372). В кн. «Непостижимое» Франк уточняет логико-философский смысл «всеединого», связывая его с истолкованием бытия (С. 58–60). Выделяя предметное бытие, внешнюю действительность и человеческое бытие («самобытие»), единство к-рого обусловлено сознанием, Франк писал о «расколотости» В. (С. 218). Это противоречивое «дву-единство» предметного мира и человеческого бытия, по мнению Франка, снимается в общем их корне, в «подлинном всеединстве» (С. 218), первооснове бытия, в Боге, Который в философском знании раскрывается как «абсолютно-непостижимое», а в вере — как «конкретно-положительное Откровение» (С. 253–254). Б. П. Вышеславцев, опираясь на учение Г. Кантора, в кн. «Этика преображенного эроса» понимал всеединое как актуально-бесконечное, проводил различия между конечными и бесконечными вещами как метафизическими символами совершенного и несовершенного и рассматривал вселенную в качестве актуальной бесконечности — всеединого (С. 149). А. Ф. Лосев в кн. «Античный космос и современная наука» дал глубокий анализ платонизма, делая предметом специального рассмотрения категории «одно», «единое» и др. (С. 106–198).

Историко-философские аспекты учений о В. разрабатывали в своих трудах Соловьёв, С. Трубецкой, Лосский, И. А. Ильин, Вышеславцев, Лосев и др. Специального внимания заслуживает работа Булгакова «Трагедия философии», в к-рой дано изложение и критика





учений о В. Парменида, Спинозы, Лейбница, Шеллинга.

Ист.: Досократики / Пер. А. О. Маковельского. Каз., 1914–1919. Ч. 1–3; Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1; Платон. Парменид // Соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 346–412; Аристотель. Метафизика. М.; Л., 1934; Плотин. Соч. СПб., 1995; Прокл. Первоосновы теологии. Тбилиси, 1972; он же. Платоновская теология. СПб., 2001; Дамаский Диадокх. О первых началах. М., 2000; Бозций. «Утешение философией» и др. трактаты. М., 1990; Виллер Э. А. Учение о Едином в античности и средневековье: Антология текстов. СПб., 2002; Николай Кузанский. Апология ученого незнания // Соч.: В 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 47–184; Бруно Дж. Изгнание торжествующего зверя. СПб., 1914; он же. О причине, начале и Едином // Он же. Диалоги. М., 1949. С. 163–293; Спиноза Б. Этика // Избр. произв.: В 2 т. М., 1957. Т. 1. С. 359–618; Лейбниц Г. В. Теодицея // Соч.: В 4 т. М., 1989. Т. 4; Кант И. О форме и началах мира чувственного и умопостигаемого / Пер. Н. О. Лосского. СПб., 1910; он же. Критика чистого разума // Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3; Фихте И. Г. Наставление к блаженной жизни. М., 1997; Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. М., 1987–1989; он же. Философия откровения: В 2 т. СПб., 2000–2002; Гегель Г. В. Ф. Соч.: В 14 т. М.; Л., 1935. Т. 11; он же. Энциклопедия философских наук. М., 1977. Т. 3; Ницше Ф. Воля к власти. М., 2005; Гуссерль Э. Кризис европ. наук и трансцендентальная философия. СПб., 2004; Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Соч.: В 10 т. СПб., б. г. Т. 2. С. 1–372; Федоров Н. Ф. Философия общего дела: В 2 т. Верный, 1906. Т. 1; Трубецкой С. Н. Основания идеализма // Соч. М., 1994. С. 594–717; он же. О природе человеческого сознания // Там же. С. 483–592; Шестов Л. Афины и Иерусалим. П., 1951; Флоренский П., свящ. Соч.: В 4 т. М., 1999. Т. 3. Ч. 1; он же. Чтение о культе // Он же. Философия культуры. М., 2004. С. 25–416; Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. П., 1947; Булгаков С. Н. Свет Невечерний. М., 1917; он же. Невеста Агнца. П., 1945; Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. М., 1994; Карсавин Л. П. Философия истории. СПб., 1993; он же. О началах. СПб., 1994; Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма. СПб., 1908; он же. Мир, как органическое целое. М., 1917; он же. Бог и мировое зло. М., 1994; Франк С. Л. Предмет знания. Пг., 1915; он же. Непостижимое. Мюнхен, 1971; Вишеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. М., 1994; Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 61–613. (Структура библиографического списка соответствует последовательности материала в статье.)

Лит.: Блонский П. П. Философия Плотина. М., 1918; Лосев А. Ф. История античной эстетики: В 10 кн. М., 1963–1994; Хоружий С. С. Идея всеединства от Гераклита до Лосева // Начала. 1994. № 1. С. 60–94; Доброхотов А. Л. Генология: Версия А. Ф. Лосева // Образ мира – структура и целое. М., 1999. С. 120–134; Диллон Д. Средние платоники. СПб., 2002; Жильсон Э. Философия в средние века. М., 2004.

А. Т. Казарян

ВСЕЕДНЫЕ СЕДМИЦЫ — см. *Сплошные седмицы.*

ВСЕЛЕНСКАЯ ЦЕРКОВЬ — см. *ст. Церковь.*

ВСЕЛЕНСКИЕ СУББОТЫ [греч. ψυχολόββατα — субботы (поминовения) душ (усопших), ср. рус. «задушные субботы»], или вселенские родительские субботы, в правосл. традиции — 2 *субботы*, посвященные поминовению (см. *ст. Заупокойное богослужение*) всех без исключения усопших православ. христиан.

Вселенское поминовение составляет главную тему богослужения В. с. в отличие от др. суббот года, в т. ч. проч. родительских, богослужение к-рых посвящено в первую очередь прославлению всех святых и лишь во вторую — поминовению усопших. В. с. принадлежат годовому подвижному кругу богослужения, находясь в самом начале и самом конце этого периода — перед неделей о Страшном суде (1-я В. с., мясопустная) и перед неделей Пятидесятницы (2-я, Троицкая). Тем самым вселенское поминовение всех от века усопших как бы обрамляет собой важнейший период церковного года — период пения Троицы.

В Типиконе Великой ц. IX–X вв. только мясопустная суббота имеет заупокойную службу на литургии (прокимен из Пс 36, Апостол 1 Кор 10. 23–28, аллилуиарий со стихом из Пс 64, Евангелие Лк 21. 8–36 (вероятно, с пропуском стихов 10–24 и 28–32 — так в рукописях служебного Евангелия, хотя Типикон об этом умалчивает), причастен Притч 10. 7) (Mateos. Турисон. Т. 2. Р. 2, 136). В субботу перед Пятидесятницей назначаются чтения Деян 28. 1–31, Ин 21. 14b — 25.

В послеиконоборческих визант. монастырских Типиконах В. с., сохраняя литургийные чтения Типикона Великой ц., получают сугубо заупокойное последование на вечерне и утрне. Согласно Студийско-Алексиевскому Типикону 1034 г. (Пентковский. Типикон. С. 234–235, 272), в мясопустную субботу соединяются 2 последования, субботнее из Октоиха и заупокойное из Троицы. Минейная служба рядового святого отменяется, кроме случаев совпадения с большими праздниками. На вечерне вместо прокимна поется «Аллилуия»; на утрне вместо «Бог Господь» — «Аллилуия» на 8-й глас, затем тропарь 8-го гласа Глубинами мудрост(и) с богородичном (в конце вечерни тропаря нет). После богоро-

дична стихословятся непорочны, т. е. 17-я кафизма, «за мертвья», — под этим подразумевается пение кафизмы с разделением на 2 части (вместо обычных 3) с заупокойной ектенией между ними (Там же. С. 403–404). Соединяются 2 заупокойных канона — 6-го гласа из Октоиха и 8-го гласа из Троицы. После 9-й песни канона все переходят в усыпальницу, там поют светилен, хвалитные псалмы и прочее последование утрени. Отпустительный тропарь на утрне заменяется заупокойным песнопением (Въ сѣтими покон, Вистинну соукта или Помани, ги, тако бл҃гъ), к заключительной ектении утрени прибавляется заупокойное прошение с пением 40-кратного «Господи, помилуй». На литургии — изобразительны, на блаженных — тропари 4-й песни канона прп. Феодора Студита; чтения те же, что и в Типиконе Великой ц., но прокимен взят из Пс 24, причастен — Пс 64. 5а и 111. 6b. Служба в Троицкую субботу совершается так же, как в субботу мясопустную. В афонской и южно-итал. редакциях Студийского устава (см.: Кекелидзе. Литургические груз. памятники. С. 273, 302; Arranz. Турисон. Р. 187–188, 276 и др.) устав службы В. с. излагается в целом сходно; неск. варьируется объем используемых за богослужением песнопений Октоиха; есть и др. небольшие отличия.

Согласно малоазийской редакции Студийского устава, представленной в *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 503–504, 592–593), устав службы также в основном соответствует Студийско-Алексиевскому Типикону. Тропарь на вечерне, в начале и конце утрени — Ὁ βῶθει σοφίας (Гл҃б. винюу мѣдрости). После вечерни совершается *панихида* в усыпальнице с пением канона об усопших настоящего гласа из Октоиха. На утрне в мясопустную субботу стихословятся 16-я и 17-я кафизмы, в Троицкую — только 17-я; поются 2 канона — святого дня из Минеи и заупокойный канон Троицы. После 6-й песни параекклесиарх идет в усыпальницу, зажигает все светильники и воскуривает фимиам; после 9-й песни в усыпальницу идут все братья, и служба dopeвается там. В Типиконе выписаны указания о совершении службы в соединении с последованием великого святого: в этом случае в усыпальнице совершается «пролитургия» (последование





изобразительных) с песнопениями и чтениями В. с., а на литургии в храме звучат песнопения и чтения святого. На литургии служба та же, что и по Студийско-Алексиевскому Типикону, но прокимен из Пс 31. Служба Троицкой субботы описана в Типиконе достаточно подробно, отличий от мясопустной субботы почти нет, чтения на литургии, как в ту же субботу по Типикону Великой ц.

В ранних версиях *Иерусалимского устава* изложение службы В. с. могло иметь такие особенности, какие среди студийских памятников встречаются в южно-италийских Типиконах: на «Господи, воззвах» вечерни и на каноне утрени поются только песнопения Триоди, на вечерне исполняется не «Аллилуия», а прокимен дня (*Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 55–56).

В поздневизант. редакциях Иерусалимского устава служба обеих В. с. приняла тот вид, к-рый сохраняется и в совр. печатных изданиях Типикона (в т. ч. в принятом ныне в РПЦ; Типикон. [Т. 2.] С. 802–806, 1008). Соединяются последования Октоиха, Триоди и храмового святого. На вечерне поются стихиры Октоиха и Триоди, прокимен гласа заменяется на пение «Аллилуия» с заупокойными стихами. После вечерни в притворе совершается панихида по усопшим. На утрени вместо «Бог Господь» поется «Аллилуия» с заупокойными стихами; стихословятся 16-я и 17-я кафизмы. 16-я кафизма стихословится обычным порядком, после нее — малая ектения и седальны Октоиха. 17-я поется на 5-й глас, с припевами **Блгословенъ еси гди, навчи ма оправданіемъ твоймъ и спсе, спаси ма**; кафизма разделяется на 2 части (после 1-й части — заупокойная малая ектения; после 2-й — заупокойные тропари по непорочнах **Блгословенъ еси гди: стѣхъ ликъ**; заупокойная малая ектения и седален **Покѡи, спсе нашъ**). Соединяются каноны храма и Триоди; по 3-й песни седален Триоди, по 6-й — кондак **Со стѣми упокой**: с икосом и заупокойная малая ектения, по 9-й — светильны Триоди. Канон имеет катавасию по каждой песни, и поэтому по 9-й песни не поют «Достойно есть», но в триодном последовании Троицкой субботы (в отличие от мясопустной) «Достойно есть» указано. Утрени заканчивается по будничному чину, есть стихиры и на хвалитех, и на стиховне. На литургии изобрази-

тельны, на блаженнах — тропари 3-й и 6-й песней канона Триоди. Последование Миней поется на вечерни в иной день. Литургийные чтения мясопустной субботы: прокимен из Пс 24, 1 Кор 10. 23–28 и за упокой 1 Фес 4. 13–17, аллилуиарий 4-го гласа со стихом из Пс 64, Лк 21. 8–9, 25–27, 33–36 и за упокой Ин 5. 24–30, причастен Пс 64. 5а. Троицкая суббота имеет те же прокимен, аллилуиарий и причастен; чтения из Апостола и Евангелия: Деян 28. 1–31 и за упокой 1 Фес 4. 13–17, Ин 21. 15–25 и за упокой Ин 5. 24–30. В Троицкую субботу на литургии вместо **Вѣдѣ хомъ свѣтъ истинный**: принято петь тропарь **Глѣвинію мѣдрости**.

В случае совпадения мясопустной субботы с днем памяти полиелейного или бденного святого, предпразднства или отдания Сретения Типикон предписывает переносить последования этих празднований на др. день. В случае же совпадения субботы со Сретением или храмовым праздником, т. е. с теми праздниками, к-рые не могут быть перенесены, заупокойная служба Триоди или совершается не в храме, а в усыпальнице, или поется в др. день — в предыдущие субботу или четверг.

Гимнография. Триодные последования мясопустной и Троицкой суббот различаются лишь составом стихир на хвалитех и светильнов. Основу последований 2 В. с. составляет следующий набор заупокойных песнопений 4-го плагального, т. е. 8-го, гласа: тропарь **Ὁ βᾶθει σοφίας φιλανθρώπων πάντα οἰκονομῶν** (**Глѣвинію мѣдрости члѣвколюбиву всѣ стрѡли**); кондак **Μετὰ τῶν ἁγίων ἀνάπαυσον** (**Со стѣми упокой**), канон, творение прп. Феодора Студита, с акростихом в троицнах и богородичнах **Τοῦ ἀναξίου Θεοδώρου** (Недостойного Феодора), ирмос: **Ἄσμα ἀναπέψωμεν, λαοί, τῷ θαυμαστῷ Θεῷ ἡμῶν** (**Пѣснь возслѣмъ, людѣе, чѣдномъ бгѣ нашемъ**), нач.: **Πάντες δυσωπήσωμεν Χριστόν, τελοῦντες μῆμην σήμερον, τὸν ἀπ' αἰῶνος νεκρῶν (всѣ) помόλιμσα χρῆς, τω ράττε πάμать днесь ὦ вѣка мѣртвыхъ**; канон содержит 2-ю песнь и является, т. о., одним из немногих примеров полных канонов в совр. богослужебных книгах). Корпус стихир В. с. включает 2 цикла подобнов и 4 самогласна (заимствованы из субботних заупокойных последований Октоиха). Использование для последования мясопустной В. с. в совр. и древних богослужебных книгах ряда песнопений Октоиха именно 6-го гласа можно объяснить влиянием последования Троицкой субботы (т. к. в то время как в мясопустную субботу поются тек-

сты Октоиха рядового гласа, в Троицкую — всегда 6-го).

В рукописях встречаются и др. заупокойные каноны В. с.: 2-го плагального, т. е. 6-го, гласа, с акростихом в богородичнах **Κ[λ]ημεντος** (К[л]имента; пропуск «л» указывает на то, что канон имел 2-ю песнь), ирмос: **Ὡς ἐν ἠπείρῳ παίζειύσας ὁ Ἰσραήλ** (**Иѣк по сѣхъ пешешѣ ствовавъ иль**), нач.: **Ὡς φοβερὰ τοῦ θανάτου** (Ибо страшны смерти); 2-го плагального, т. е. 6-го, гласа, с акростихом **Τῶν χριστιανῶν τοῖς ὑπερμάχοις μέλος ἐντάφιον** (Защитникам христиан песнь надгробная), ирмос: **Ὡς ἐν ἠπείρῳ παίζειύσας ὁ Ἰσραήλ** (**Иѣк по сѣхъ пешешѣ ствовавъ иль**), нач.: **Τὸν κατὰ φύσιν** (По природе). Также встречается др. кондак, 3-го гласа, на подобен «Дева днесь»: **Ἐκ γῆς τὸν ἀνθρώπον** (Из земли человека) (*Quinlan*. P. 19–29; *Карабинов*. С. 249–250).

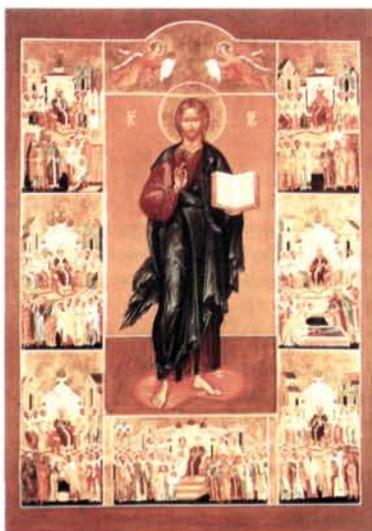
Лит.: *Дебольский Г.*, прот. Дни богослужения правосл. Церкви. М., 1901, 1996^р. Т. 2. С. 320–323; *Никольский*. Устав. Т. 2. С. 654–657; *Карабинов И.* Постная Триодь. СПб., 1910. М., 2004^р; *Quinlan A.* Triodion Sin. gr. 734–735: Diss. R., 1991. Ms.; *Афанасий (Сахаров)*, священноисп. О поминовении усопших по уставу правосл. Церкви. СПб., 1995.

А. А. Лукашевич

ВСЕЛЕНСКИЙ СОБОР, орган высшей власти в правосл. Церкви, догматические решения к-рого обладают статусом непогрешимости. Правосл. Церковь признает Вселенскими 7 Соборов: I — Никейский 325 г., II — К-польский 381 г., III — Эфесский 431 г., IV — Халкидонский 451 г., V — К-польский 553 г., VI — К-польский 680–681 г., VII — Никейский 787 г. Кроме того, авторитет правил В. С. усваивается 102 канонам К-польского Собора (691–692), называемого Трулльским, Шестым или Пято-Шестым. Эти Соборы созывались для опровержения еретических лжеучений, авторитетного изложения догматов и решения канонических вопросов.

Правосл. экклезиология и история Церкви свидетельствуют, что носителем *высшей церковной власти* является вселенский епископат — преемник Собора апостолов, а В. С. — наиболее совершенный способ осуществления полномочий вселенского епископата в Церкви. Прообразом Вселенских Соборов послужил *Иерусалимский Собор апостолов* (Деян 15. 1–29). Безусловных догматических или канонических определений, касающихся состава, полномочий, условий созыва В. С., инстанций, правомочных его созывать, не существует. Это обусловлено тем, что правосл. экклезиология видит во В. С.





Господь Вседержитель.
Семь Вселенских Соборов. Икона.
1989 г. Л. А. Забирова, Е. В. Исаева
(ц. Св. отцов Семи Вселенских Соборов
Данилова мон-ря, Москва)

высшую инстанцию церковной власти, к-рая находится под прямым водительством Св. Духа и потому не может подлежать какой бы то ни было регламентации. Однако отсутствие канонических определений относительно В. С. не препятствует выявлению на основании обобщения исторических данных об обстоятельствах, при к-рых созывались и происходили Соборы, нек-рых основных черт этого чрезвычайного, харизматического института в жизни и структуре Церкви.

Все 7 Вселенских Соборов были созваны императорами. Однако этот факт не является достаточным основанием для отрицания возможности созыва Собора по почину иных, собственно церковных инстанций. По составу В. С. является епископской корпорацией. Пресвитеры или диаконы могли присутствовать на нем в качестве полноправных членов только в тех случаях, когда они представляли своих отсутствовавших епископов. Часто они участвовали в соборных деяниях в качестве советников в свите своих архиереев. Их голос также мог быть заслушан на Соборе. Известно, сколь важное значение имело для Вселенской Церкви участие в деяниях I Вселенского Собора св. Афанасия Великого, к-рый прибыл в Никею диаконом в свите своего епископа — свт. Александра Александрийского. Но соборные определения подписывались только епископами или их заместителями. Исключение пред-

ставляют акты VII Вселенского Собора, подписанные помимо епископов также участвовавшими в нем монахами, не имевшими епископского сана. Это было связано с особым авторитетом монашества, приобретенным им благодаря твердому исповедническому стоянию за иконопочитание в предшествовавшую Собору эпоху *иконоборчества*, а также тому обстоятельству, что нек-рые из епископов, участвовавших в этом Соборе, скомпрометировали себя уступками иконоборцам. Подписи императоров под определениями В. С. имели принципиально иной характер, нежели подписи епископов или их заместителей: они сообщали оросам и канонам Соборов силу имперских законов.

Поместные Церкви были представлены на В. С. с разной полнотой. Во Вселенских Соборах принимали участие лишь немногие лица, представившие Римскую Церковь, хотя авторитет этих лиц был высок. На VII Вселенском Соборе крайне малочисленным, почти символическим было представительство Александрийской, Антиохийской и Иерусалимской Церквей. Признание Собора Вселенским никогда не обуславливалось пропорциональным представительством всех поместных Церквей.

Компетенция В. С. заключалась прежде всего в разрешении спорных догматических вопросов. Это преимущественное и почти исключительное право именно Вселенских, а не поместных Соборов. Опираясь на Свящ. Писание и Церковное Предание, отцы Соборов опровергли еретические заблуждения, противопоставив им посредством соборных определений правосл. исповедание веры. Догматические определения 7 Вселенских Соборов, содержащиеся в их оросах, обладают тематическим единством: в них раскрывается целостное тринитарное и христологическое учение. Изложение догматов в соборных символах и оросах непогрешимо; что отражает исповедуемую в христианстве непогрешимость Церкви.

В дисциплинарной области Соборы издавали каноны (правила), к-рые регламентировали церковную жизнь, и правила отцов Церкви, к-рые Вселенские Соборы принимали и утверждали. Кроме того, они изменяли и уточняли ранее принятые дисциплинарные определения.

В. С. чинил суд над Предстоятелями автокефальных Церквей, др. иерархами и всеми лицами, принадлежавшими Церкви, анафематствовал лжеучителей и их приверженцев, выносил судебные постановления по делам, связанным с нарушениями церковной дисциплины или незаконным занятием церковных должностей. В. С. принадлежало также право выносить суждения о статусе и границах поместных Церквей.

Чрезвычайно труден вопрос о церковном приятии (рецепции) постановлений Собора и в связи с этим о критериях вселенскости Собора. Внешних критериев для однозначного определения непогрешимости, вселенскости, Собора нет, ибо нет внешних критериев абсолютной Истины. Поэтому, напр., число участников того или иного Собора или число представленных на нем Церквей не является главным при определении его статуса. Так, нек-рые из Соборов, не признаваемые Вселенскими или даже прямо осужденные как «разбойничьи», по числу представленных на них поместных Церквей не уступали Соборам, признанным Вселенскими. А. С. Хомяков связывал авторитет Соборов с приятием его постановлений христ. народом. «Почему же отвергнуты эти соборы,— писал он о разбойничьих соборщах,— не представляющие никаких наружных отличий от Соборов Вселенских? Потому единственно, что их решения не были признаны за голос Церкви всем церковным народом» (Полн. собр. соч. М., 1886³. Т. 2. С. 131). По учению прп. *Максима Исповедника*, святыми и признанными являются те Соборы, к-рые правильно излагают догматы. В то же время прп. Максим отвергал и цезарепапистскую тенденцию ставить вселенский авторитет Соборов в зависимости от ратификации их постановлений императорами. «Если прежние Соборы утверждаются приказаниями императоров, а не православной верой,— говорил он,— то были бы приняты и те Соборы, к-рые высказывались против учения о единосущии, поскольку они собирались по приказу императора... Все они, действительно, собирались по приказу императоров, и тем не менее все осуждены из-за безбожности кощунственно утвержденных на них учений» (*Anast. Apocris. Acta. Col. 145*).

Несостоятельны притязания римско-католич. экклесиологии и каноники, ставящих признание соборных деяний в зависимость от ратификации их Римским епископом. По замечанию архиеп. Петра (Л'Юилье), «отцы Вселенских Соборов никогда не считали, что действительность принятых решений зависит от какой бы то ни было последующей ратификации... Меры, принятые на Соборе, становились обязательными немедленно после окончания Собора и считались неотменными» (Петр (Л'Юилье), архим. Вселенские Соборы в жизни Церкви // ВРЗЕПЭ. 1967. № 60. С. 247–248). Исторически окончательное признание Собора вселенским принадлежало последующему Собору, а VII Собор признан Вселенским на Поместном К-польском Соборе 879 г.

Несмотря на то что последний, VII Вселенский Собор состоялся более 12 столетий назад, нет никаких догматических оснований для утверждения принципиальной невозможности созыва нового В. С. или признания одного из бывших ранее Соборов Вселенским. Архиеп. Василий (Кривошеин) писал, что К-польский Собор 879 г. «как по своему составу, так и по характеру своих постановлений... носит все признаки Вселенского Собора. Подобно Вселенским Соборам, он вынес ряд постановлений догматико-канонического характера... Так, он провозгласил неизменность текста Символа веры без Filioque и анафематствовал всех, кто его изменяет» (Василий (Кривошеин), архиеп. Символические тексты в Православной Церкви // БТ. 1968. Сб. 4. С. 12–13).

Прот. Владислав Цыпин

Ист.: Mansi; ACO; COD; SQS; DBC; Книга правил; Никодим [Миладу], еп. Правила; Canonones apostolorum et conciliorum: saeculorum IV, V, VI, VII / Ed. H. T. Bruns. B., 1839. Torino, 1959; Pitra. Juris ecclesiastici; Michalcescu J. Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche im Originaltext, nebst einleitenden Bemerkungen. Lpz., 1904; Corpus Iuris Canonici / Ed. A. Friedberg. Lpz., 1879–1881. Graz, 1955. 2 vol.; Jaffé. RPR; Lauchert F. Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den apostolischen Kanones. Freiburg; Lpz., 1896, 1961; RegImp; RegCP; Mirbt C. Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus. Tüb., 1934; Kirsh C. Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae. Barcelona, 1965; Discipline générale antique / Ed. P.-P. Joannou. T. 1/1: Les canons des conciles oecuméniques. Grottaferrata, 1962; T. 1/2: Les canons des synodes particuliers. Grottaferrata, 1962; T. 2: Les canons des pères

Grecs. Grottaferrata, 1963; Denzinger H., Schönmetzer A. Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Barcelona, 1965³³, 1976³⁶; Bettenson H. Documents of the Christian Church. Oxf., 1967; Dossetti G. L. Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli. R., 1967; Καμάρης Γ. Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 1960. T. 1; Hahn A., Harnack A. Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche. Hildesheim, 1962; Neuner J., Roos H. Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. Regensburg, 1979¹⁰.

Лит.: Лебедев А. П. Вселенские Соборы IV и V вв. Серг. П., 1896². СПб., 2004⁴; он же. Вселенские Соборы VI, VII и VIII вв. Серг. П., 1897². СПб., 2004⁴; он же. О происхождении актов Вселенских соборов // БВ. 1904. Т. 2. № 5. С. 46–74; Гудулянов П. В. Восточные Патриархи в период первых четырех Вселенских Соборов. Ярославль, 1908; Percival H. R. The Seven Ecumenical Councils of the United Church. N. Y.; Oxf., 1900; Добронравов Н. П., прот. Участие клира и мирян на соборах в первые девять веков христианства // БВ. 1906. Т. 1. № 2. С. 263–283; Ланин П. Соборный принцип в восточных патриархатах // ПС. 1906. Т. 1. С. 525–620; Т. 2. С. 247–277, 480–501; Т. 3. С. 72–105, 268–302, 439–472, 611–645; 1907. Т. 1. С. 65–78, 251–262, 561–578, 797–827; 1908. Т. 1. С. 355–383, 481–498, 571–587; Т. 2. С. 181–207, 333–362, 457–499, 571–583, 669–688; 1909. Т. 1. С. 571–599; Т. 2. С. 349–384, 613–634; Болотов. Лекции. Т. 3–4; Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles; Струменский М. Отношение императоров к древним Вселенским соборам // Странник. 1913. № 12. С. 675–706; Спаский А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Серг. П., 1914; Бенешевич В. Синагога в 50 титулов и другие юридические сборники Иоанна Схоластика. СПб., 1914; Карташев. Соборы; Krüger G. Handbuch der Kirchengeschichte. Tüb., 1923–1931². 4 Bde; Jugie M. Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab Ecclesia catholica dissidentium. P., 1926–1935. 5 т.; Афанасьев Н. Н., протопр. Вселенские соборы // Путь. 1930. № 25. С. 81–92; Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Tüb., 1931². 3 Bde; Троицкий С. В. Теократия или цезаропапизм? // ВРЗЕПЭ. 1953. № 16. С. 196–206; Мейендорф И. Ф., протопр. Что такое Вселенский собор? // ВРСХД. 1959. № 1. С. 10–15; № 3. С. 10–15; Le concile et les conciles: Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'église / Ed. O. Rousseau. Chevetogne, 1960; Петр (Л'Юилье), архим. [архиеп.] Вселенские соборы в жизни Церкви // ВРЗЕПЭ. 1967. № 60. С. 234–251; Loofs Fr. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Tüb., 1968⁷; Заболотский Н. А. Богословское и экклесиологическое значение Вселенских и Поместных Соборов в Древней Церкви // БТ. 1970. Сб. 5. С. 244–254; Jedin H. Handbuch der Kirchengeschichte. Freiburg, 1973–1979. 7 Bde; Vries W., de. Orient et Occident: Les structures ecclésiologiques vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques. P., 1974; Lietzmann H. Geschichte der alten Kirche. B., 1975; Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. L., 1975². Vol. 1, 1987. Vol. 2/1; 1995. Vol. 2/2; 1996. Vol. 2/4; idem. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon. Freiburg e. a., 1990⁴; Bd. 2 / 1: Das Konzil von Chalcedon (451), Rezeption und Widerspruch (451–518).

Freiburg e. a., 1991²; Bd. 2 / 2: Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert. Freiburg e. a., 1989; Bd. 2 / 3: Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600. Freiburg e. a., 2002; Bd. 2.4: Die Kirchen von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien ab 451. Freiburg e. a., 1990; Andresen C. e. a. Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Gött., 1982. Bd. 1; Winkelmann F. Die östlichen Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen. 5–7. Jh. B., 1983; Davis L. D. The First Seven Ecumenical Councils (325–787): Their History and Theology. Wilmington, 1987; Sesboüé B. Jésus-Christ dans la tradition de L'Église. P., 1990; Παπαδόπουλος Σ. Γ. Πατρολογία. Ἀθήνα, 1990. Т. В; Beyschlag K. Grundriss der Dogmengeschichte. Bd. 2. T. 1: Das christologische Dogma. Darmstadt, 1991; Alberigo G. Geschichte der Konzilien: Vom Nicaenum bis zum Vaticanum II. Düsseldorf, 1993; Аверкии (Тайшев), архиеп. Семь Вселенских Соборов. М.; СПб., 1996; Die Geschichte des Christentums. Bd. 2: Das Entstehen der einen Christenheit (250–430). Freiburg, 1996; Studer B. Schola christiana: Die Theologie zwischen Nizäa und Chalkedon // ThLZ. 1999. Bd. 124. S. 751–754; Hauschild W.-D. Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Gütersloh, 2000². Bd. 1; L'Huillier P., Archbp. The Church of the Ancient Councils. N. Y., 2000; Мейендорф И., прот. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000; Цыпин В., прот. Курс церковного права. М.; Клин, 2004. С. 67–70, 473–478.

Гимнография. Воспоминанию Вселенских Соборов посвящены неск. дней литургического года. Близкая к совр. система празднуемых памятей Вселенских Соборов присутствует уже в Типиконе Великой ц. IX–X вв. Гимнографические последования этих дней имеют много общих чтений и песнопений.

В Типиконе Великой ц. есть 5 памятей Вселенских Соборов, имеющих гимнографическое последование: в 7-ю неделю (воскресенье) по Пасхе — I–VI Вселенских Соборов (Mateos. Турисон. Т. 2. P. 130–132); 9 сент. — III Вселенского Собора (Ibid. Т. 1. P. 22); 15 сент. — VI Вселенского Собора (Ibid. P. 34–36); 11 октября — VII Вселенского Собора (Ibid. Т. 1. P. 66); 16 июля — IV Вселенского Собора (Ibid. Т. 1. P. 340–342). С последней памятью связана память Собора 536 г. против Севира Антиохийского в неделю после 16 июля. Кроме того, в Типиконе отмечаются еще 4 памяти Вселенских Соборов, не имеющие особого последования: 29 мая — I Вселенского Собора; 3 авг. — II Вселенского Собора; 11 июля — IV Вселенского Собора (вместе с памятью вмц. Евфимии); 25 июля — V Вселенского Собора.

В студийском Синаксаре сравнительно с Типиконом Великой ц. количество памятей Вселенских Соборов было сокращено. По Студийско-Алексиевскому Типикону 1034 г., память Вселенских Соборов отмечается 3 раза в год: в неделю 7-ю по Пасхе — 6 Вселенских Соборов (Пентковский. Типикон. С. 271–272), 11 окт. — VII Вселенского Собора (вместе с памятью прп. Феофана песно-

писца — Там же. С. 289); в неделю после 11 июля — IV Вселенского Собора (одновременно даются указания о совершении памяти Собора в неделю до или после 16 июля — Там же. С. 353–354). В студийских Типиконах др. редакций — малоазийской и афоно-италийских XI–XII вв., а также в ранних иерусалимских Типиконах память Вселенских Соборов празднуется 1 или 2 раза в году: во всех Типиконах указывается память Вселенских Соборов в неделю 7-ю по Пасхе (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 588–589; *Arranz*. Турисон. Р. 274–275; *Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 301), в нек-рых южноиталийских и афонских памятниках отмечается также память IV Вселенского Собора в июле (*Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 267; *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 860).

В более поздних редакциях Иерусалимского устава оформилась система из 3 памятей: в неделю 7-ю по Пасхе, в октябре и в июле. В таком виде память Вселенских Соборов празднуется и согласно совр. печатному Типикону.

Память 6 Вселенских Соборов в неделю 7-ю по Пасхе. Согласно Типикону Великой ц., в день памяти 6 В. С. совершается праздничная служба. В субботу на вечерне читаются 3 паремии: Быт 14. 14–20, Втор 1. 8–17, Втор 10. 14–21. В конце вечерни поется со стихами Пс 43 тропарь плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа: Ὑπερδεδοξασμένους εἶ. Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ φωστῆρας ἐπὶ γῆς τοὺς πατέρας ἡμῶν θεμελιώσας (Препрославленъ еси хр҃те бже нашъ, свѣтила на землѣи оцѣи наши осно- вавый). После вечерни совершается панихис (παννυχίς). На утрне на Пс 50 поются 2 тропаря: тот же, что и на вечерне, и 4-го гласа Ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν (Бже оцѣи нашихъ). После утрени читаются «провозглашения святых Соборов». На литургии чтения: прокимен Дан 3. 26, Деян 20. 16–18а, 28–36, аллилуиарий со стихом из Пс 43, Ин 17. 1–13, причастен — Пс 32. 1.

В студийских и иерусалимских Типиконах разных редакций, включая совр. печатные издания, система чтений в неделю 7-ю по Пасхе не претерпела значительных изменений сравнительно с Типиконом Великой ц. За богослужением поются 3 гимнографических последования — воскресное, поспразднства Вознесения Господня, св. отцов (в Евергетидском Типиконе последование поспразднства представлено только частично — самогласны и тропарь; на утрне канонные воскресные и св. отцов). По Студийско-Алексиевскому, Евергетидскому и всем иерусалимским Типиконам, на литургии поются изобразительны, на *блаженных* — воскресные тропари и тропари из утреннего канона св. отцов (песнь 3-я по Студийско-Алексиевскому, 1-я — по Евергетидскому Типикону); в южно-

италийских Типиконах указывается пение блаженн с тропарями (из канона) св. отцов, затем — вседневные антифоны, припевом к 3-му антифону служит тропарь св. отцов Ὑπερδεδοξασμένους εἶ (Препрославленъ еси).

Согласно совр. греч. приходскому Типикону (*Βιολάκης*. Τυπικόν. Σ. 85, 386–387), в неделю 7-ю отмечается память I Вселенского Собора; всенощное бдение не совершается.

Память III Вселенского Собора 9 сент. Указана в Типиконе Великой ц. с богослужебным последованием: на Пс 50 тропарь плагального 1-го, т. е. 5-го, гласа: Ἀγιωτέρα τῶν Χερουβὶμ (Святейшую херувимов), тяжелого, т. е. 7-го, гласа: Χαῖρε, κεχαριτωμένη Θεοτόκε Παρθένε, λιπὴν καὶ προστασία (Радуйся, благодатная Богородице Дево, прибежище и предстательство). На литургии: прокимен из Пс 31, Евр 9. 1–7, аллилуиарий со стихом Пс 36, Лк 8. 16–21, причастен Притч 10. 7. В студийских и иерусалимских Типиконах этой памяти нет.

Память VI Вселенского Собора 15 сент. По Типикону Великой ц., последование св. отцов в этот день включает: тропарь Ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν (Бже оцѣи нашихъ), чтения на литургии: прокимен из Пс 31, Евр 13. 7–16, аллилуиарий со стихом Пс 36, Мф 5. 14–19, причастен Пс 32. 1. Перед Апостолом на литургии предписывается читать орос VI Вселенского Собора.

В Студийском и Иерусалимском уставах эта память отсутствует, но нек-рые памятники указывают чтение ороса VI Вселенского Собора в неделю после праздника Воздвижения Креста 14 сент. (*Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 329; Типикон. Венеция, 1577. Л. 13 об.). Кроме того, в рукописях встречается описание особого чина «в Трулльской палате», совершающегося накануне Воздвижения после вечерни и включающего антифоны из стихов Пс 104 и 110 и аккламации в честь архиеерея и императора, что также может быть следом празднования памяти VI Вселенского Собора (*Lingas A. Festal Cathedral Vespers in Late Byzantium // OCP. 1997. N 63. P. 436; Hannick Chr. Étude sur l'ἀκολουθία ἀσματική // JÖB. 1970. Bd. 17. S. 247, 251*).

Память VII Вселенского Собора в октябре. В Типиконе Великой ц. эта память указана 11 окт., последование не приводится, но указывается совершение торжественной службы в Великой ц. с пением панихис после вечерни.

Согласно Студийско-Алексиевскому Типикону, память св. отцов отмечается 11 окт., последование св. отцов соединяется с последованием прп. Феодана песнопisca. На утрне поется «Бог Господь» и тропари. Нек-рые песнопения заимствованы из последования недели 1-й Великого поста: тропарь 2-го гласа

Πρόχριστουμου τι ὀραζου, кондак 8-го гласа Неписпаное слово оче. По 3-й песни канона указаны ипакои. На литургии чтения: прокимен из Пс 149, Евр 9. 1–7, аллилуиарий со стихом Пс 43, Лк 8. 5–15. Указания слав. студийских Минеи соответствуют Студийско-Алексиевскому Типикону (*Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 3. Ч. 2. С. 18; *Ягич*. Служебные Минеи. С. 71–78).

В Евергетидском, южноиталийских, ранних иерусалимских Типиконах октябрьской памяти VII Вселенского Собора нет. Она снова начинает указываться в более поздних редакциях Иерусалимского устава, среди Марковых глав (*Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 174, 197, 274, 311, 340; *Мансветов И. Д.* Церк. устав (типик). М., 1885. С. 411; Типикон. Венеция, 1577. Л. 102; Типикон. М., 1610. 3-я Маркова гл. Л. 14–16 об.), вполн. указания Марковой главы переносятся в месяцеслов. Последование на этот день полностью отличается от приводимого в Студийско-Алексиевском Типиконе и студийских Минеях и во многом повторяет последование 7-й недели по Пасхе. Соединяются последования воскресное и св. отцов, подобно соединению с последованием шестеричного святого, с нек-рыми особенностями: чтением паремий, пением тропаря св. отцов по «Ныне отпускаеши». Последование святого дня переносится на др. день или на повечерие. В московских изданиях иерусалимского Типикона (с XVII в. до наст. времени) заметна тенденция к повышению статуса памяти св. отцов за счет изменения соотношения песнопений Октоиха и св. отцов. На вечерне читаются те же чтения, что и по Типикону Великой ц. Чтения на литургии указываются различные: греч. старопечатный Типикон — Тит 3. 8–15, Мф 5. 14–19 (прокимен, аллилуиарий и причастен не указаны — Τυπικόν. Венеция, 1577. Л. 17, 102); московские издания, старопечатные и совр.: прокимен Дан 3. 26, Евр 13. 7–16, аллилуиарий со стихом Пс 49, Ин 17. 1–13, причастен Пс 32. 1 (Устав. М., 1610. Маркова гл. 3. Л. 16 об.; Типикон. [Т. 1.] С. 210–211).

В совр. греч. приходском Типиконе (*Βιολάκης*. Τυπικόν. Σ. 84–85) эта память празднуется в неделю после 11 окт., всенощное бдение не совершается. Устав службы в целом соответствует приведенному в иерусалимских Типиконах. Чтения на литургии — Тит 3. 8–15, Лк 8. 5–15.

Память Вселенских Соборов в июле. По Типикону Великой ц., 16 июля празднуется память IV Вселенского Собора, последование включает тропари: на вечерне и утрне 4-го гласа Ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν (Бже оцѣи нашихъ), на литургии того же гласа τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας τὰ δόγματα (Соборной Церкви догматы). Чтения на литургии: прокимен из Пс

149, Евр 13. 7–16, аллилуиарий со стихом Пс 43, Мф 5. 14–19, причастен Пс 32. 1. После Трисвятого читается орос IV Вселенского Собора.

Согласно Студийско-Алексиевскому Типикону, память IV Вселенского Собора празднуется в неделю после 11 июля — памяти вмц. Евфимии — или же в воскресный день до или после 16 июля. Соединяются последования воскресное, св. отцов и дневного святого, последование св. отцов включает тропарь (тот же, что и в Типиконе Великой ц. 16-го числа): **Съворыишиа цр(к)ве заповѣди** и канон. В качестве песнопения св. отцов используется стихира вмц. Евфимии **Прощьтъшиа добродѣтели** (в совр. книгах — стихира на «Слава» на вечерней стиховне). На литургии чтения: прокимен из Пс 149, Евр 13. 7–16, аллилуиарий со стихом Пс 43, Мф 5. 14–19 (причастен не указан).

Дальнейшая история июльской памяти Вселенских Соборов сходна с октябрьской; она отсутствует в большинстве студийских и в ранних иерусалимских Типиконах. В Типиконе Георгия Мтацминдели XI в., отражающем афонскую редакцию Студийского устава, расположение июльских памятней Соборов (см. ниже) и их последования во многом следуют за Типиконом Великой ц. 16 июля — память IV Вселенского Собора, последование включает: 3 чтения на вечерне, 2 тропаря (что и в Типиконе Великой ц.), на литургии служба на выбор: как в 7-ю неделю по Пасхе или как по Типикону Великой ц. 16 июля.

В иерусалимских Типиконах устав июльской службы на память 6 Вселенских Соборов описывается в Марковых главах, вместе с октябрьской памятью или отдельно от нее; в посл. эти указания были перенесены в месяцеслов. Согласно старопечатному греч. Типикону (Τυπικόν. Венеция, 1577. Л. 55 об., 121 об.), 16 июля празднуется память 6 Вселенских Соборов, устав службы как у шестеричного святого. На литургии служба та же, что и по Типикону Великой ц. в неделю после 16 июля (Евангелие — Мф 5. 14–19, причастен Пс 111. 6b). В московских печатных изданиях Типикона указано совершать память 6 В. С. в неделю до или после 16 июля. Устав службы и чтения на вечерне и литургии — как и на октябрьскую память (Устав. М., 1610. Л. 786 об. — 788 об.; Типикон. [Т. 2.] С. 714–716).

Согласно совр. греч. приходскому Типикону (Βιολάχης. Τυπικόν. Σ. 85, 289–290), в неделю до или после 16 июля (13–19 июля) отмечается память IV Вселенского Собора. Служба совершается так же, как и на октябрьскую память. На литургии Евангелие — Мф 5. 14–19.

Гимнографические последования Вселенских Соборов. Согласно совр. богослужебным книгам, последование

св. отцов в неделю 7-ю по Пасхе включает: тропарь 4-го плагального, т. е. 8-го, гласа Ὑπερδεδοξασμένος εἶ, Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ φωστῆρας ἐπὶ γῆς τοὺς πατέρας ἡμῶν θεμελιώσας (Препрославленъ еси хртѣ еже нашъ, свѣтѣла на землѣ оуби наши ѿсновавый); кондак 4-го плагального, т. е. 8-го, гласа на подобен «Яко начатки»: Τῶν ἀποστόλων τὸ κήρυγμα, καὶ τῶν πατέρων τὰ δόγματα (Яко начатки прповѣданіе, и отѣцъ догматы); канон плагального 2-го, т. е. 6-го, гласа, с акростихом Τὸν πρῶτον ὕμνον σύλλογον ποιμένων (Первое воспое сословете пастырей), ирмос: Ὡς ἐν ἡλείῳ περυσίας ὁ Ἰσραὴλ (Яко по сѣхъ пѣшешествовавъ иль), нач.: Τὴν τῶν ἁγίων πατέρων ἀνευφημῶν, παναγίαν Σύνοδον (Сѣхъ отѣцъ восхвалла всесѣтій соборъ); 2 цикла стихир-подобнов и 4 самогласна. Последования слав. и греч. книг полностью совпадают.

Последование в честь VII Вселенского Собора, находящееся в совр. греч. и слав. богослужебных книгах под 11 окт., включает: тот же тропарь, что и в неделю 7-ю по Пасхе; кондак 2-го гласа на подобен «Рукописанного образа»: Ὁ ἐκ Πατρὸς ἐκλάμπας Υἱὸς ἀρήτως (Иже изъ оуби возсѣлѣвъ сѣхъ неизреченнъ), канон 4-го плагального, т. е. 8-го, гласа, творение Феофана по греч. или Германа по слав. Минее с акростихом Ὑμνὸ μακάριον συνδρομῆν τὴν ἑβδόμην (Ποιὸ ἐλθωννῶν σοβρανίε σεμνὸε), ирмос: Ἀρματηλάτην Φαραῶ ἐβύθισε (Колесницегонитела фарауна погрѣзи), нач.: Ὑμνολογήσαι τὴν ἑβδόμην ἄθροισιν, ἐφεμένῳ μοι νῦν, τὴν τῶν ἑπτὰ δίδου (Пѣс. нословити седемѸе собраніе желаюемъ ми нынѣ седемнѣхъ дарованій соборъ); 2 цикла стихир-подобнов и 4 самогласна; все самогласны и 2-й цикл подобнов (на хвалитех) совпадают с приведенными в последовании 7-й недели по Пасхе. Песнопения посвящены не только VII, но и всем др. Вселенским Соборам.

В совр. греч. богослужебных книгах последование в неделю до или после 16 июля находится после 13 июля и обозначается как память IV Вселенского Собора. В слав. книгах указана память I–VI Вселенских Соборов, последование помещается под 16 июля и имеет ряд отличий от греч. Тропарь: Ὑπερδεδοξασμένος εἶ, Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ φωστῆρας ἐπὶ γῆς τοὺς πατέρας ἡμῶν θεμελιώσας (Препрославленъ еси хртѣ еже нашъ, свѣтѣла на землѣ оуби наши ѿсновавый); кондак: Τῶν ἀποστόλων τὸ κήρυγμα, καὶ τῶν πατέρων τὰ δόγματα (Яко начатки прповѣданіе, и оуби догматы); 2 канона: 1-го гласа, с акростихом Πλάνης ἀνυμνῶ δεξιῶς καθαρῆτας (Воспеваю правых сокрушителей обмана), с именем Филофей в богородичнах, ирмос: Σοῦ ἡ τροπαίουχος δεξιὰ (Твоа повѣдительноа десница), нач.: Πλάνης καθαρῆτας δεξιῶς, νῦν ἀνυμνήσαι προθέμενος Δεσποτα (Обмана правых сокрушителей ныне воспевать повелевший, Владыка), в слав. Минее отсутствует; 4-го плагального, т. е. 8-го, гласа, ирмос:

Ἀρματηλάτην Φαραῶ ἐβύθισε (Колесницегонитела фарауна погрѣзи), нач.: Ἡ τῶν ποτέρων, εὐσεβῆς ὀμήγυρις (Отѣцъ блгочестивѸе собраніе); 2 цикла стихир-подобнов, один из них не совпадает с приведенным в слав. Минее, и 3 самогласна. В слав. Минее 1-й канон на утрене другой, 6-го гласа, творение Германа, ирмос: **Яко по сѣхъ пѣшешествовавъ иль**, нач.: **Иже ѿ никеи такоже ѿ нѣккоегѸ неведѸе**; есть 4-й самогласен, отсутствующий в греч. Все 4 самогласна, 2-й цикл подобнов (на хвалитех) совпадают с приведенными в др. последованиях отцов, нек-рые стихиры из 1-го цикла подобнов совпадают со стихирами недели вокруг 11 окт.

В слав. студийских Минеех XI–XII вв. 11 окт. дан канон 8-го гласа, ирмос: **Пѣснь возсѣлѣвъ**, нач.: **Вси славу дадимъ боу.**

А. А. Лукашевич

Иконография. Изображения Вселенских Соборов существовали в монументальной живописи уже в доиконоборческое время. Цикл из 6 Вселенских Соборов с многочисленными портретами участников украшал стены имп. дворца в К-поле. В нач. VIII в. император-монофелит *Филиппик Вардан* (711–713) приказал уничтожить во дворце изображение VI Вселенского Собора, осудившего монофелитство. На своде расположенных напротив дворца ворот Миллиона он распорядился изобразить 5 Вселенских Соборов, свой портрет и портрет патриарха-еретика Сергия. В 764 г., при императоре-иконоборце *Константине V*, эти изображения были заменены сценами на ипподроме. О действях имп. Филиппика Вардана сообщил Римскому папе *Константину I* диак. Агафон, после чего в старой базилике св. Петра в Риме папа Константин повелел изобразить шесть Вселенских Соборов. Изображения Вселенских Соборов находились также в нартексе ц. ап. Петра в Неаполе (766–767).

Самыми ранними дошедшими до наст. времени изображениями Вселенских Соборов являются мозаики центрального нефа базилики Рождества Христова в Вифлееме (680–724). На сев. стене сохранились изображения трех из шести поместных Соборов, на юж. — фрагменты восстановленного в 1167–1169 гг., при имп. *Мануиле I Комнине*, изображения Вселенских Соборов. Сцены носят символический характер — лишены каких бы то ни было фигурных изображений. На сложных архитектурных фонах в виде аркад, завершающихся башенками и куполами, под центральными арками изображены Престолы с Евангелиями, выше помещены тексты соборных постановлений и кресты. Каждое изображение Вселенского Собора отделяется от другого растительным орнаментом.

Следующее по времени изображение находится в рукописи Слов свт. Григо-



в Благовещенском соборе
Сольвычегодска (на сев.

*Вселенские Соборы.
Фрагмент иконы
«Премудрость созда
себе дом». Новгород.
1-я пол. XVI в.
(ГТГ)*

рия Богослова (Parisin. gr. 510. Fol. 355, 880–883 гг.), где представлен I К-польский Собор (II Вселенский). В центре на царском троне с высокой спинкой изображено раскрытое Евангелие, ниже на церковном Престоле — закрытая книга между 2 свитками с изложением обсуждаемых учений. По сторонам сидят участники Собора: правую группу возглавляет имп. Феодосий Великий, изображенный с нимбом, все епископы представлены без нимбов. В этой композиции сочетаются предшествующая традиция изображения Вселенских Соборов с Евангелием в центре и восстановленный обычай — представление портретов участников Собора.

Семь Вселенских Соборов изображены в нартексе собора мон-ря Гелати (Грузия), 1125–1130 гг. Все сцены единообразны: в центре на престоле император, по сторонам сидят епископы, ниже стоят остальные участники Собора, еретики изображены справа.

Традиция размещения цикла Вселенских Соборов в нартексах церковей получила широкое распространение на Балканах, где изображение часто дополнено представленным по той же схеме серб. Собором. Семь Вселенских Соборов изображены в церквях: Св. Троицы мон-ря Сопочани (Сербия), ок. 1265 г.; Благовещения в мон-ре Градац на Ибаре (Сербия), ок. 1275 г.; прип. Ахиллия, еп. Лариссы в Арилье (Сербия), 1296 г.; Богородицы Левишки в Призрене (Сербия), 1310–1313 гг.; вмч. Димитрия, Печская Патриархия (Сербия, Косово и Метохия) 1345 г.; Рождества Богородицы мон-ря Матейче, близ Скопье (Македония), 1355–1360 гг.; Успения Богородицы мон-ря Любостиня (Сербия), 1402–1405 гг. Шесть Вселенских Соборов (нет седьмого) изображены в ц. Христа Пантократора мон-ря Дечаны (Сербия, Косово и Метохия), 1350 г.

В рус. искусстве самым ранним дошедшим изображением Вселенских Соборов является цикл в Рождественском соборе Ферапонтова мон-ря (1502). В отличие от визант. традиции Вселенские Соборы изображены не в нартексе, а в нижнем регистре росписи стен наоса (на юж., сев. и зап. стенах). Так же на стенах наоса расположены композиции: в Успенском соборе Московского Кремля (на юж. и сев. стенах), 1642–1643 гг.; в соборе Св. Софии в Вологде, 1686 г.

стене), 1601 г. В кон. XVII в. цикл В. С. помещают на папертях, напр. в галерее собора Спаса-Преображения Новоспасского мон-ря в Москве. Семь Вселенских Соборов изображены также в верхнем регистре иконы «Премудрость созда себе дом» (Новгород, 1-я пол. XVI в., ГТГ).

Иконография сцен полностью сложилась к нач. XII в. В центре на престоле изображается император, председательствующий на Соборе. По сторонам сидят св. епископы. Ниже 2 группами стоят участники Собора, еретики изображаются справа. Над сценами обычно помещаются тексты, содержащие сведения о Соборе. Согласно Ерминии Дионисия Фурноаграфиота, Соборы пишутся так: I Вселенский Собор — «Среди храмины под осенением Св. Духа, сидят: Царь Константин на престоле, по обе стороны его святители в архиерейском облачении — Александр, патриарх Александрийский, Евстафий Антиохийский, Макарий Иерусалимский, св. Пафнутий Исповедник, св. Иаков Нисибийский [Нисибинский], св. Павел Неокесарийский и другие святители и отцы. Пред ними стоят изумленный философ и св. Спиридон Тримифунтский, одну руку простерший к нему, а другою сжимающий черепицу, из которой выходит огонь и вода; и первый стремится вверх, а вторая по перстам святого стекает на пол. Тут же стоят Арий в священническом облачении и пред ним святитель Николай, грозный и встревоженный. Единомышленники Ария сидят ниже всех. В стороне сидит св. Афанасий диакон, молодой, безбородый и пишет: Верую во единого Бога до слов: и в Духа Святаго»; II Вселенский Собор — «... царь Феодосий Великий на престоле и по обе стороны его святые — Тимофей Александрийский, Мелетий Антиохийский, Кирилл Иерусалимский, Григорий Богослов, патриарх Константинопольский, который пишет: и в Духа Святаго (до конца), и другие святители и отцы. Еретики же македониане сидят особо и разговаривают между собою»; III Вселенский Собор — «... царь Феодосий младший на престоле, юный, с бородою едва показавшеюся, и по обе стороны — святой Кирилл Александрийский, Ювеналий Иерусалимский и другие святители и отцы. Пред ними стоят Несторий пожилой в архиерейской одежде и единомышленные с ним еретики»; IV Вселенский Собор —

«... царь Маркиан, старец, на престоле, окруженный сановниками, имеющими на главах златочервленые повязки (скиадии) и по обе стороны его — святой Анатолий, патриарх Константинопольский, Максим Антиохийский, Ювеналий Иерусалимский, епископы Пасхазян [Пасхазин] и Луцензий [Луценций] и пресвитер Вонифатий [Вонифаций] — поверенные местоблюстители Льва, папы римского, и другие святители и отцы. Пред ними стоят Диоскор в архиерейском облачении и Евтихий и разговаривают с ними»; V Вселенский Собор — «... царь Иустиниан на престоле и по обе стороны от него — Вигилий, папа римский, Евтихий Константинопольский и другие отцы. Пред ними стоят еретики и разговаривают с ними»; VI Вселенский Собор — «... царь Константин Погонат с проседью в длинной раздвоенной бороде, на престоле, за которым видны копыносцы, и по обе стороны от него — св. Георгий, патриарх константинопольский, и папские местоблюстители, Феодор и Георгий, другие отцы. С ними разговаривают еретики»; VII Вселенский Собор — «... царь Константин-отрок и мать его Ирина и держат Константин — икону Христа, Ирина — икону Богоматери. По обе стороны их сидят св. Тарасий, патриарх Константинопольский, и папские местоблюстители Петр и Петр епископы, и другие отцы, держащие иконы; среди них один архиерей пишет: еще кто не поклоняется иконам и честному кресту, анафема да будет» (Ерминия ДФ. С. 178–181).

В рус. традиции, зафиксированной в иконописных подлинниках (Большаковский), в композиции I Вселенского Собора включается «Видение свт. Петра Александрийского» (в росписи Ферапонтова мон-ря изображено отдельно в 2 сценах на юж. и зап. стенах). IV Вселенский Собор изображается с чудом вмч. Евфимии Всехвалной и представлена ее гробница, в композицию III Вселенского Собора, осудившего Нестория, включен эпизод совлечения с него ризы. Лит.: DACL. Vol. 3/2. P. 2488; LCI. Bd. 2. Sp. 551–556; *Большаков*. Подлинник иконописный. С. 117–120. С. 21, 185–190 (илл.); *Stern H.* Le representation des Conciles dans l'église de la Nativité à Bethleem // Byzantion. 1936. Vol. 11. P. 101–152; *Grabar A.* L'Iconoclisme byzantin: Dossier archéol. P., 1957. P. 48–61; *Walter C.* L'iconographie des Conciles dans la tradition byzantine. P., 1970; *Лазарев В. Н.* История визант. живописи. М., 1986. С. 37, 53, 57; *Малков Ю. Г.* Тема Вселенских Соборов в древнерус. живописи XVI–XVII вв. // ДанБлаг. 1992. № 4. С. 62–72.

Н. В. Квливидзе

ВСЕЛЕНСКИЙ I СОБОР [I Никейский]. **Источники.** От Собора сохранились лишь немногочисленные документы, частично в переводах



1 Вселенский Собор.
Икона. Михаил Дамаскин. 2-я пол. XVI в.
(ц. во имя вмц. Екатерины
в Гераклионе, Крит)

и парафразах: Символ, правила, неполные списки отцов Собора, послание Собора Александрийской Церкви, 3 послания и закон имп. равноап. *Константина I Великого* (СРГ, N 8511–8527). Изложение деяний Собора в «Синтагме» (476) *Геласия*, еп. Кизического, не может считаться достоверным, хотя его подлинность защищалась (*Gelasius. Kirchengeschichte / Hrsg. G. Loeschke, M. Heinemann. Lpz., 1918. (GCS; 28)*). Текст Геласия отражает обстановку христологических споров и терминологически явно анахроничен. Даже пасхалическое постановление Собора не сохранилось в букв. виде (*Болотов. Лекции. Т. 4. С. 26*). Записей соборных заседаний, вероятно, не велось, иначе они цитировались бы в обширнейшей послесоборной полемике. Сведения о Соборе и его документы находятся в трудах его современников — *Евсевия*, еп. Кесарии Палестинской, свт. *Афанасия I Великого* и историков позднейшего времени — *Руфина Аквилейского*, *Сократа Схоластика*, *Созомена*, блж. *Феодорита*, еп. Кирского.

Историческая ситуация. Первоначальные успехи *арианства* объясняются не только выдающимися способностями *Ария*, но и его положением пресвитера: в мегаполисе Александрии были церкви в каждом районе и пресвитеры этих церквей обладали большой самостоятельностью. Как ученик сщмч. *Лукиана Антиохийского*, Арий поддерживал связи со своими товарищами — «солукнистами», одним из к-рых был

Евсевий, еп. Никомидийский, не только епископ города, служившего имп. резиденцией, но и родственник имп. *Лициния* и свойственник имп. св. *Константина*. Когда ок. 318 г. в Александрии возник спор об учении *Ария* и появились партии его сторонников и противников, свт. *Александр*, еп. Александрийский, поначалу занял позицию нейтрального арбитра (*Sozom. Hist. eccl. I 15*). Но когда свт. *Александр* в ходе дискуссий предложил формулу «в Троице Единица», Арий обвинил его в савеллианстве (см. ст. *Савеллий*). Убедившись в еретических воззрениях *Ария*, свт. *Александр* созвал в 320/1 г. Собор ок. 100 епископов Египта, Ливии и Пентаполя, к-рый анафематствовал *Ария* и неск. его сторонников. Этот Собор, осуждая ересь *Ария*, утверждавшего, что Сын — творение, предложил формулу: Сын «подобен сущности Отца» (*Socr. Schol. Hist. eccl. I 6*). Арий не смирился и расширил распространение своего учения. Сторонники *Ария* действовали или прямо его защищая, или предлагая пути «примирения». О больших масштабах церковной смуты свидетельствует послание свт. *Александра Александрийского Александру*, еп. Фессалонийскому (ар. *Theodoret. Hist. eccl. I 4*). Имп. св. *Константин*, к-рый к кон. 324 г. установил свою власть над всей Римской империей, был глубоко разочарован церковной борьбой на Востоке. В послании свт. *Александру* и *Арию* (ар. *Euseb. Vita Const. II 64–72*) император предложил свое посредничество. Послание доставил в Александрию главный в то время церковный советник имп. св. *Константина* свт. *Осий*, еп. Кордубский, преимуществом к-рого было то, что этот зап. иерарх не имел личных пристрастий к людям, партиям и богословским школам Востока.

Имп. св. *Константин*, еще находясь на Западе, принимал участие в соборной деятельности Церкви. По просьбе *донатистов* (см. ст. *Донатизм*) он созвал *Римский Собор* 313 г., осудивший их, а затем, по апелляции *донатистов*, — *Арелатский Собор* 314 г. Этот Собор вновь осудил их. Он явился ближайшим прообразом I Вселенского Собора, собрав епископов всего Запада. Неизвестно, кому принадлежала идея Вселенского Собора, но имп. св. *Константин* с самого начала взял инициативу в свои руки. Собор был

созван императором, и все последующие Вселенские и мн. поместные Соборы также созывались императорами. Католич. историография долго пыталась доказать то или иное участие в созыве Собора свт. *Сильвестра*, еп. Римского, но нет никаких указаний на консультацию имп. св. *Константина* с епископом Рима перед созывом Собора. Местом созыва поначалу предполагалась Анкира в Галатии, но потом была выбрана *Никея Вифинская* — город, располагавшийся недалеко от имп. резиденции. В городе находился имп. дворец, к-рый предоставили для заседаний Собора и размещения его участников. Имп. послание с приглашением на Собор было отправлено в кон. 324 — нач. 325 г.

Состав Собора. Епископских кафедр было ок. 1000 на Востоке и ок. 800 на Западе (в основном в лат. Африке) (*Болотов. Лекции. Т. 4. С. 24*). Представительство их на Соборе было далеко не полным и весьма непропорциональным. Запад был представлен минимально: по одному епископу из Испании (свт. *Осий Кордубский*), Галлии, Африки, Калабрии (Юж. Италия). Престарелый еп. Римский свт. *Сильвестр* прислал представителями 2 пресвитеров. Было по одному епископу из сопредельных империи вост. стран — *Готии* и *Персии*. Епископ крупнейшего города Персии, *Селевкии-Ктесифона*, прислал как представителей неск. пресвитеров. Но большинство отцов Собора было из вост. части империи — *Египта*, *Сирии*, *Палестины*, *М. Азии*, *Балкан*. Источники называют различную численность участников Собора: ок. 250 (*Euseb. Vita Const. III 8*), ок. 270 (свт. *Евстафий Антиохийский* — ар. *Theodoret. Hist. eccl. I 8*), более 300 (имп. св. *Константин* — ар. *Socr. Schol. Hist. eccl. I 9*), более 320 (*Sozom. Hist. eccl. I 17*). Вошедшее в традицию точное число участников — 318 первым назвал свт. *Иларий*, еп. Пиктавийский (*Hilar. Pict. De synod. 86*), и вскоре свт. *Василий Великий* (*Basil. Magn. Ep. 51. 2*). Свт. *Афанасий Великий* неск. раз упоминал о 300 участниках, но в 369 г. назвал число 318 (*Athanas. Alex. Ep. ad Afros // PG. 26. Col. 1032*). Этому числу сразу приписали символическое значение: таково число воинов — рабов Авраама (Быт 14. 14) и, еще важнее, греч. цифры Т I Н (318) изображают Крест и 2 первые бук-

вы имени Иисус. Т. о., на Соборе присутствовало более 6-й части вселенского епископата. Гонения, особенно на Востоке, закончились совсем недавно, и среди отцов Собора было много исповедников. Но, по замечанию В. В. Болотова, они могли оказаться «слишком ненадежными, слабыми» защитниками веры в богословских спорах (Лекции. Т. 4. С. 27). Исход зависел от того, за кем пойдет большинство. Притом что епископов, сочувствующих Арию, было немного, положение было тревожным. Весь Восток уже был погружен в спор, распространенный предсоборной перепиской епископских кафедр.

Ход Собора. Епископы должны были съехаться в Никею к 20 мая 325 г., 14 июня император официально открыл заседания Собора, а 25 авг. Собор был объявлен закрытым. Последнее собрание отцов совпало с началом празднования 20-го года царствования имп. св. Константина. Собравшись в Никее и ожидая открытия Собора, епископы проводили неофициальные дискуссии, в которых могли участвовать клирики и миряне. Вопрос о председательстве на Соборе не очень занимал современников и ближайших историков, которые не дали на этот счет никаких конкретных сведений, но он имеет принципиальное значение для католической историографии, которая, в духе позднейшей доктрины папизма, хотела доказать, что Собором руководил папа через своих представителей. Почетным председателем на Соборе, однако, был император, деятельно участвовавший в заседаниях (он тогда не был ни крещеным, ни даже оглашенным и принадлежал к разряду «слушающих»). Это не противоречит тому, что кто-то из отцов первенствовал на Соборе. Евсевий неопределенно говорит о «председателях» (*προέδροις* — *Euseb. Vita Const.* III 13), а также о «первенствующих» каждой из двух «партий» (*πρωτεύων τῶν μετῶν* — *Ibid.* III 11). Возможно, председательствовал свт. Осий, однако, безусловно, не как представитель епископа Рима, каковым он не был, но как главный в то время церковный советник имп. св. Константина. Именно свт. Осий значится в списках отцов Собора на 1-м месте. На 2-м месте стоят посланцы епископа Рима, но они не играли на Соборе заметной роли. Высказывались предположения о председа-

тельстве свт. Евстафия Антиохийского, Евсевия Кесарийского.

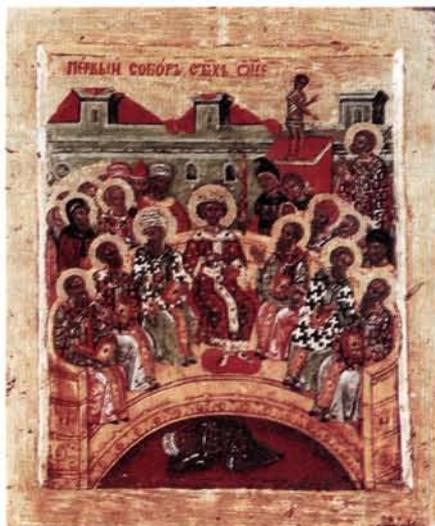
Официальные заседания происходили в самой большой зале имп. дворца. При их открытии все собравшиеся безмолвно ждали имп. св. Константина. Вошли немногие придворные, затем возвестили о приходе императора, и все встали. Выйдя на середину, имп. св. Константин сел в поданное ему золотое кресло; затем сели и остальные. Один из епископов приветствовал императора краткой благодарственной речью. Затем имп. св. Константин обратился к Собору по-латыни, призывая к единству. Краткая его речь была переведена Собору на греч. язык, после чего император передал слово «председателям». «Тогда одни начали обвинять своих ближних, другие защищались и порицали друг друга. В то время как с той и другой стороны сделано было множество возражений и поначалу возник великий спор, царь выслушивал всех терпеливо, внимательно принимал предложения, и, разбирая в частности сказанное той и другой стороной, мало-помалу примирил упорно состязавшихся... Одних убеждая, других услаждая словом, иных, говоривших хорошо, хваля, и каждого склоняя к единомыслию, он сообразовал понятия и мнения всех касательно спорных предметов» (*Euseb. Vita Const.* III 10–13). Имп. св. Константин, т. о., действовал как «миритель», за которым, впрочем, стояла вся полнота имперской власти. В первую очередь было рассмотрено откровенно арианское исповедание веры Евсевия Никомидийского. Оно было сразу же отвергнуто большинством. Арианская партия на Соборе была немногочисленна — не более 20 епископов. Едва ли не меньше было просвещенных, с ясным догматическим сознанием, защитников Православия, таких как свт. Александр Александрийский, свт. Осий Кордубский, свт. Евстафий Антиохийский, *Макарий I*, еп. Иерусалимский. Нет оснований считать сторонником Ария Евсевия, еп. Кесарийского. Будучи оригенистом, в своем умеренном *субординационизме* он не доходил до признания Сына Божия творением. Для единомышленников Кесарийского предстоятеля, составлявших 3-ю влиятельную группу, было характерно стремление сохранить традиционную формулировку, почерпнутые из

Свящ. Писания. Вопрос заключался в том, за кем пойдет большинство Собора. Та «традиционность», которую предлагали сторонники еп. Евсевия Кесарийского, означала уход от ответа на арианский вызов в догматическую неопределенность. Требовалось противопоставить учению Ария ясное исповедание православия. Евсевий предложил в качестве такого исповедания крещальный символ своей Церкви (*Theodoret. Hist. eccl.* I 12; *Socr. Schol. Hist. eccl.* I 8). Это был сильный ход: Евсевий, первоиерарх Палестинского округа, имел в своей юрисдикции церковь св. града Иерусалима. Император одобрил символ, но предложил внести в него «всего лишь» одно слово — «единосущный» (см. ст. *Единосушность*). По всей вероятности, термин был предложен свт. Осием Кордубским (ср.: *Philost. Hist. eccl.* I). Для Запада термин был вполне православен. Тертуллиан, рассуждая о Св. Троице, говорит о «*substantiae unitatem*» (единстве сущности), «*tres... unius substantiae*» (единой сущности Трех) (*Tertull. Adv. Prax.* 2). История термина на Востоке была осложнена его еретическим словоупотреблением. Антиохийский Собор 268 г. осудил учение о единосущности Сына Отцу, развитое Павлом Самосатским, сливавшим Лица Св. Троицы (*Athanas. Alex. De decret. Nic. Syn.* // PG. 26. Col. 768). В то же время многие попытки найти на доникейском Востоке правосл. употребление слова «единосущный» страдают тенденциозностью. Так, поздний апологет Оригена Руфин в своих переводах, искажающих александрийского учителя, хотел анахронически представить его богословие вполне соответствующим никейскому Православию. В Руфиновом пер. «Апологии Оригена» сщмч. *Памфила* есть место, где термин употреблен Оригеном в связи с тринитарным догматом, но в применении не к Св. Троице, а к ее вещественным аналогиям: «Истечение представляется единосущным, то есть одной субстанции, с тем телом, из которого происходит или истечение, или испарение» (*Pamphil. Apol. pro Orig.* // PG. 17. Col. 581). В доникейских творениях свт. Афанасия это слово не употребляется. И в посл. на Востоке термин «единосущный» не всегда понимался православно. Модалистскую тенденцию обнаружил *Маркелл Анкирский*, активнейший противник Ария



на Никейском Соборе. Его упорно гнали и осуждали ариане, а православные всегда оправдывали; однако после смерти (ок. 374) его осудил II Вселенский Собор (прав. 1). Неожиданное, ввиду подавляющего вост. большинства на Соборе, принятие его отцами термина «единосущный» объясняется, по всей видимости, предварительными совещаниями до офици. открытия Собора, на к-рых удалось заручиться поддержкой вождей правосл. стороны. Авторитетное предложение императора, поддержанное «председателями», было принято большинством Собора, хотя многим могла быть по душе догматическая неопределенность кесарийского символа. Отредактированный Собором Символ, завершавшийся анафематствованием арианского учения, подписали почти все. Даже самые воинственные вожди арианской партии, епископы Евсевий Никомидийский и Феогнид Никейский, под угрозой ссылки поставили свои подписи. Сомнительно сообщение Созомена (Hist. eccl. I 21) о том, что эти 2 епископа, признав Символ, не подписали отлучения Ария: на Соборе то и др. было жестко связано, хотя в самом Символе имя Ария не упомянуто. Лишь двое, *Феопа*, еп. Мармарикский, и *Секунд*, еп. Птолемаидский, скорее из солидарности со своим земляком Арием (все трое были ливийцы), отказались подписать Символ, и все трое были сосланы.

Осуждение арианства — важнейшее, но не единственное дело Собора. Он занимался также различными каноническими и литургическими вопросами. В Послании Собора «Церкви Александрийской и братьям в Египте, Ливии и Пентаполе» (ар. *Socr. Schol. Hist. eccl. I 9*) кроме осуждения арианства говорится о решении относительно *мелитианского раскола*. «Собор желал оказать Мелитию более человеколюбия». Сам Мелитий сохраняет сан, но лишается права рукополагать и участвовать в выборах епископов. Поставленным им можно принимать в общине, «утверждая более таинственным рукоположением». Архиеп. Петр (Л'Юилье) считает, что это рукоположение имеет сакраментальный характер, восполняя дефектность схизматических хиротоний, но при этом не утверждалась категорически их полная недействительность (The Church. P. 29).



1 Вселенский Собор.
Икона. 80–90-е гг. XVI в.
(Введенская ц. мон-ря Хиландар,
Афон)

Собор принял решение и относительно даты празднования Пасхи. Эти 2 постановления были распространены в форме посланий. Часть постановлений Собора сформулирована в виде 20 канонов (правил). Импер. утверждение давало всем постановлениям Собора силу гос. закона.

Собор несомненно сознавал свои полномочия «святого и великого» Вселенского Собора, но фактически рецепция Собора во Вселенской Церкви растянулась более чем на полстолетия, до II Вселенского Собора. Опережая свое время, Никейский Символ с его терминологией не соответствовал богословской традиции Востока. Принятие этого Символа — момент промыслительный и богодухновенный, но когда понадобилось вставить Символ в контекст предшествующего вост. богословия, обнаружилось их существенное несоответствие. Именно этим объясняется тот факт, что немалое число епископов, одобривших Символ на Соборе, впоследствии от него отказались. Импер. давление здесь исключено: церковная политика имп. св. Константина и его сыновей вовсе не состояла в навязывании Церкви совершенно чуждых ей формулировок. Это была политика приспособления к церковному большинству. Становясь на сторону одной из церковных партий, имп. св. Константин стремился не навязать своим мнение других, но всеми силами созидать церковное единомыслие. Трудности рецепции Собора нельзя объяснить и одними только

кознями еретиков. Консервативное большинство на Востоке, легко отвергнув чистое арианство (только лет через 30 после Собора оно начало вновь обнаруживать себя), испугалось никейского «единосущия», потому что оно требовало решительной ревизии всего доникейского богословия. Для Православия десятилетия после Собора — в высшей степени плодотворное время уяснения Троичного догмата, не только в аспекте антиарианской полемики, но прежде всего в положительном его раскрытии. Никейский Собор дал краткий Символ. Ко времени II Вселенского Собора Церковь обогатилась основанным на этом Символе тринитарным богословием в творениях 2 поколений защитников Православия — свт. Афанасия Великого и каппадокийцев.

Богословие Собора. Тринитарные споры IV в. начинались как непосредственное продолжение триадологической полемики первых 3 веков, где учение о равночестности Лиц Св. Троицы, выраженное уже в откровении НЗ (Мф 28. 19; Ин 1. 1; 10. 30 и др.) и утверждавшееся в церковном сознании (сщмч. Иринея Лионский), периодически оспаривалось представителями различных видов субординационизма. Константиновская эпоха принесла Церкви совершенно новые возможности: верификацию церковного вероучения на Вселенском Соборе и утверждение уточненного учения во вселенском масштабе. Однако эти новые возможности стремились использовать представители разных взглядов и школ. Поэтому догматические споры стали более напряженными и радиус их стал расширяться до пределов христ. вселенной. Учение Ария явилось крайней формой субординационизма: «Сын, вне времени рожденный Отцом и прежде веков созданный и утвержденный, не был прежде рождения» (*Epiaph. Adv. haer. 69. 8*). Благодаря решительным действиям противостоявшего Арию свт. Александра Александрийского в спор оказались вовлеченными и гораздо более умеренные субординационисты.

В основу Никейского Символа был положен крещальный символ Кесарийской Церкви: «Веруем во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца всего видимого и невидимого; и во единого Господа Иисуса Христа, Божие Слово, Бога от Бога,





Свет от Света, Жизнь от Жизни, Сына едиnorodного, перворожденного всей твари, прежде всех веков от Отца рожденного, чрез Которого все произошло, Который воплотился ради нашего спасения и жил между человеками, пострадал и воскрес в третий день, восшел ко Отцу и придет опять в славе судить живых и мертвых. Веруем и в единого Духа Святого».

Результатом его существенной переработки явился Символ Никейского Собора: «Веруем во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца всего видимого и невидимого. И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, едиnorodного, рожденного от Отца, т. е. из сущности Отца, Бога от Бога, Свет от Света, Бога истинного от Бога истинного, рожденного, не сотворенного, Отцу единосущного, чрез Которого все произошло, как на небе, так и на земле, ради нас человеков и ради нашего спасения нисшедшего, воплотившегося и вочеловечившегося, пострадавшего и воскресшего в третий день, восшедшего на небеса, и грядущего судить живых и мертвых. И в Святого Духа. Говорящих же, что «было, когда [Его] не было», и «до рождения Он не существовал», и что Он произошел «из не сущих», или говорящих, что Сын Божий «из иной ипостаси» или «сущности», или что Он «создан», или «предложим», или «изменяем», таковых анафематствует Кафолическая и Апостольская Церковь».

Самое существенное, что введено в новый Символ, — выражения «единосущный» и «из сущности Отца». Редактирование кесарийского символа заключалось также в удалении всех выражений, к-рые в контексте арианского спора могли выглядеть двусмысленно.

Выражение ἁπλῶν... ποιητὴν кесарийского символа в Никейском заменено на πᾶντων... ποιητὴν, поскольку ἅπλος имеет более всеобъемлющий смысл и может при желании быть понято как указание на то, что Единый Бог Отец есть Творец и Сына. Уникальное в Свящ. Писании выражение «Слово Божие» (τὸ ῥεῶν λόγος — Откр 19. 13) заменено на повсеместное «Сын Божий» (ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ). Прибавлено: «Бог истинный от Бога истинного» — выражение, несовместимое с арианским пониманием Сына Божия как Бога в несобственном смысле. «Рожден-

ный от Отца» поясняется как несотворенный и единосущный Отцу («из сущности Отца»). «Перворожденный всей твари» (ср.: Кол 1. 15) опущено, т. к. в глазах ариан это означало первое и совершеннейшее из всех творений. Хотя большинство ученых принимают родство кесарийского и Никейского Символов, некие высказывали предположение о том, что в основу Соборного Символа был взят какой-то др. крещенный символ. Лицманн (*Lietzmann H. Kleine Schriften. B., 1962. Bd. 3. S. 243*) и Келли (*Early Christians Creeds*) настаивали, что это был иерусалимский Символ, к-рый включен в Катехизические беседы свт. Кирилла, еп. Иерусалимского, произнесенные в 50-х гг. IV в. Этот Символ принадлежит посленикеевской эпохе и весьма близок не Никейскому Символу, но К-польскому 381 г. Характерное отсутствие в нем термина «единосущный» объясняется не архаичностью Символа, но колебаниями свт. Кирилла, трудностями — не внешними только, но и внутренними — рецепции Никейского Собора. Символ свт. Кирилла, т. о., не предшественник Никейского Символа, но веха на многотрудном пути от I до II Вселенского Собора. Вся сила никейских выражений «единосущный» и «из сущности Отца» в том, что их можно принять или отвергнуть, но нельзя перетолковать по-ариански, как перетолковывали ариане мн. др. выражения.

Относительно употребленных в Символе терминов «сущность» и «ипостась» свт. Василий Великий, утвердивший вместе со своими сподвижниками учение о единой сущности и трех Ипостасях в Боге, считал, что никейские отцы их различали и как разные по смыслу сопоставили в заключительной части Символа. Однако более авторитетный истолкователь никейской терминологии, свт. Афанасий Великий, употребляет эти слова как тождественные. В одном из последних его творений, «Послании африканским епископам от лица епископов Египта и Ливии» (371/2), говорится: «Ипостась есть сущность и означает не что иное, как само сущее... Ипостась и сущность есть бытие (ὕπαρξις)» (*Athanas. Alex. Ep. ad Afrōs // PG. 26. Col. 1036*). Начавшееся различение терминов «сущность» и «ипостась» вызывало спор, к-рый рассматривался Александрийским Собором

362 г. под председательством свт. Афанасия. Учивших о трех Ипостасях в Боге обвиняли в арианстве, а традиционно отождествлявших сущность с ипостасью и говоривших об одной Ипостаси в Боге обвиняли в савеллианстве. По рассмотрении оказалось, что и те и др., пользуясь разными терминами, мыслят одинаково. Признав православие обоих течений, Собор 362 г. советовал не вводить терминологических новшеств, довольствуясь речениями Никейского исповедания (*Athanas. Alex. Ad Antioch. 5–6*). Тем самым свт. Афанасий со своим Собором засвидетельствовал, что Никейский Собор не определил значения слов «сущность» и «ипостась».

После того как каппадокийцы утвердили четкое различие 2 терминов, в мысли отцов тем не менее оставалось сознание их изначального тождества. На вопрос «имеет ли какое отличие сущность от ипостаси?» блж. Феодорит отвечал: «Для внешней мудрости никакого... Но по учению отцов, сущность отличается от ипостаси как общее от частного...» (*Theodoret. Eranist. // PG. 83. Col. 33*). О том же говорит прп. Иоанн Дамаскин в «Философских главах» (*Ioan. Damasc. Dialect. 42*). В. Н. Лосский отмечает: «...гений отцов воспользовался двумя синонимами, чтобы различить в Боге общее — ὁμοία, субстанцию или сущность, и частное — ипостась или лицо» (*Théologie mystique. P., 1960. P. 50*). По словам свящ. Павла Флоренского, «в том-то и выразилось безмерное величие никейских отцов, что они дерзнули воспользоваться вполне тождественными по смыслу речениями, верою победив рассудок и, благодаря смелому взлету, получив силу даже с чисто-словесною четкостью выразить невыразимую тайну Троичности» (Столп и утверждение истины. М., 1914. С. 53). Никейский Символ навеки утвердил учение о единстве и равночестности Лиц Св. Троицы, осудив тем самым и субординационизм, и модализм — два постоянных богословских искушения доникейской эпохи. Отсекая еретические отклонения, Собор, одобрив терминологию, заимствованную у «внешней мудрости», одобрил творческое развитие правосл. богословия, к-рое состоит в осмыслении Откровения усилиями верующего разума.

Прот. Валентин Асмус



Правила Собора. Собор издал 20 правил, к-рые касаются разных вопросов церковной дисциплины. Эти правила после Собора были приняты всей Церковью. I Никейскому Собору приписывались и др., не принадлежащие ему правила. В течение долгого времени на Западе ему усваивали и правила поместного *Сардикийского Собора* (343), к-рый состоялся на границе между зап. и вост. половинами империи и среди отцов к-рого большинство составляли зап. епископы, председательствовал на нем свт. Осий Кордубский. Сардикийский Собор также издал 20 правил. Одна из причин, почему в Зап. Церкви Сардикийский Собор имел столь высокий авторитет, состояла в том, что среди этих правил есть такие, к-рые предоставляют епископу Рима право принимать апелляции (4-е и 5-е правила). Однако Сардикийский Собор был поместным Собором зап. епископов. В область Римского епископа в ту эпоху входил и Иллирийский диоцез, где и расположен г. Сардика (Сердика, ныне София). Согласно правосл. каноническому правосознанию, действие этих правил распространяется лишь на области, входящие в состав Зап. Патриархата, подчиненные епископу Римскому, о чем пишет *Иоанн Зонара* (XII в.) в толковании на эти правила. Применение же этих канонов в др. Патриархатах возможно лишь по аналогии, а не по букве. Во всяком случае правила Сардикийского Собора лишь в эпоху, непосредственно следовавшую за этим Собором, усваивались I Вселенскому Собору.

По содержанию каноны I Вселенского Собора можно разделить на неск. тематических групп. Одна из важнейших тем правил связана со статусом клириков, с нравственными качествами кандидатов в священство, отсутствие к-рых рассматривается как препятствие к рукоположению. 1-е прав., тематически соприкасаясь с Ап. 21–24, устанавливает порядок относительно возможности пребывания в священном сане или рукоположения в него скопцов. Правило гласит: «Аще у кого в болезни отяты члены, или кто варварами оскроплен: таковой да пребывает в клире. Аще же, будучи здрав, сам себе оскропил: таковаго, хотя бы и к клиру причислен был, надлежит исключить, и отныне никого из таковых не должно произво-

дити. Но как явно то, что сие изречено о действующих с намерением, и дерзающих оскропяти самих себе: так напротив, аще которые оскроплены от варваров, или от господ, впрочем же обрящутся достойны, таковых в клир допускает правило». Оскопившие себя, т. о., не могут быть рукоположены, а если совершили соответствующий акт, уже пребывая в клире, подлежат извержению из сана. По толкованию Иоанна Зонары на это правило, «оскопившим самого себя называется не только тот, кто собственными руками отсек этот член, но и тот, кто добровольно и без принуждения отдает себя другому на оскропление». В Ап. 22 содержится обоснование этой нормы: «Самоубийца бо есть и враг Божия создания». Однако физическое состояние скопчества, когда оно не является следствием добровольного произволения скопца, не препятствует исполнению его пастырских обязанностей, в чем содержится явное расхождение с нормами ветхозаветного права относительно священства (ср.: Лев 21. 20).

2-е прав. также посвящено теме препятствий к рукоположению, декларируя недопустимость поставления неопитов на священные степени епископов и пресвитеров, не устанавливая при этом минимально необходимого срока, к-рый должен пройти от крещения до рукоположения. Обоснованием этого запрета посвящать неопитов является приводимое в правиле соображение: «Поелику и оглашенному потребно время, и по крещении дальнейшее испытание». Здесь же содержится цитата из 1-го Послания ап. Павла к Тимофею: «Ибо ясно писание апостольское глаголющее: не новокрещену, да не разгордевся в суд впадет, и в сеть диаволу (1 Тим 3. 6)». Аналогичная норма содержится в Ап. 80: «Поелику, по нужде, или по другим побуждениям человек, многое произошло не по правилу церковному». «Правило церковное» в этом тексте можно понимать и как неопределенную ссылку на установленный в Церкви порядок, но сформулирован он именно в Ап. 80.

Во 2-м, а также в 9-м правилах содержится положение о том, что при обнаружении «душевного некоторого греха» (2-е прав.) рукоположенный подлежит извержению из сана. При этом 9-е прав. предусматривает предварительное испытание



I Вселенский Собор.
Роспись собора в честь Рождества
Пресв. Богородицы Феррапоптова мон-ря.
Дионисий. 1502 г.

перед поставлением, к-рое в наст. время совершается в форме ставленнической *исповеди*. В соответствии с 9-м прав. не допускаются до священнослужения как те, кто были посвящены без предварительного испытания, так и те, кто были рукоположены, хотя бы и после исповедания своих грехов, но когда вопреки установленному порядку лица, решающие вопрос о поставлении, пренебрегли этим. Мотивируется такая строгость ясным и очевидным соображением: «Ибо кафолическая Церковь непременно требует непорочности», подразумевается в данном случае — от клириков. 10-е прав., составленное в дополнение предыдущего, касается самого тяжкого греха — отпадения от Церкви, или отречения от Христа, квалифицируя его как совершенно непреодолимое препятствие к рукоположению: «Аще которые из падших произведены в клир, по неведению, или со сведением произведших: сие не ослабляет силы правила церковнаго. Ибо таковые, по дознанию, извергаются от священного чина». Аналогичное прещение предусматривается в Ап. 62, в к-ром дифференцированно перечисляются разные виды отпадения и к-рое касается не только падших клириков, но и падших мирян.

3-е и 17-е правила посвящены образу жизни клириков. Во избежание соблазна 3-е прав. возбраняет вдовым или неженатым клирикам держать у себя дома посторонних женщин: «Великий Собор без изъятия



положил, чтобы ни епископу, ни пресвитеру, ни диакону, и вообще никому из находящихся в клире, не было позволено иметь сожительствующую в доме жену, разве мать, или сестру, или тетку, или те токмо лица, которых чужды всякаго подозрения». В 17-м прав. осуждается любостяжание и лихоимство и содержится категорический запрет клирикам заниматься ростовщичеством под угрозой извержения из сана: «Аще кто, после сего определения, обрящется взимающий рост с даннаго в заем, или иной оборот дающий сему делу, или половиннаго роста требующий, или нечто иное вымышляющий ради постыдной корысти, таковой был извергаем из клира, и чужд духовного сословия». В Ап. 44 аналогичная мера предусмотрена только для тех, кто, будучи обличен в грехе лихоимства, остаются неисправимыми.

4-е и 6-е правила устанавливают порядок поставления епископов. 4-е прав. гласит: «Епископа поставляти наиболее прилично всем той области епископам. Аще же сие неудобно, или по належашей нужде, или по дальности пути: по крайней мере три во едином месте да соберутся, а отсутствующие да изъявят согласие посредством грамот: и тогда совершати рукоположение. Утверждати же таковыя действия в каждой области подобает ея митрополиту». В соответствии с этим правилом для избрания епископа на вдовствующую кафедру собирались епископы области по приглашению митрополита, к-рый, очевидно, и председательствовал на избирательном соборе, отсутствующие должны были письменно подать свое мнение. Этот канон возлагает на митрополита также утверждение избранных. Иоанн Зонара в толковании на 4-е прав., согласуя этот канон и Ап. 1, писал: «По-видимому, настоящее правило противоречит первому правилу Священных Апостолов; ибо то предписывает, чтобы епископ был рукополагаем двумя или тремя епископами, а настоящее — тремя... Но они не противоречат одно другому. Ибо правило Священных Апостолов рукоположением (*χειροτονία*) называет посвящение и возложение рук, а правило сего Собора поставлением и рукоположением называет избрание... А после избрания утверждение онаго, т. е. окончательное решение, возложение рук и посвящение

правило предоставляет митрополиту области...» *Феодор IV Вальсамон*, патриарх Антиохийский, в толковании на 4-е прав. высказывает мнение, что отцы Собора установили новый порядок выборов: «В древности избрания архиереев совершались в собрании граждан. Но Божественным Отцам не было это угодно, чтобы жизнь посвящаемых не подвергалась пересудам мирских людей; и потому они определили, чтобы епископ был избираем областными епископами каждой области». Однако до I Вселенского Собора и после него клир и народ собирались для избрания архиерея, клирикам и народу предоставлялось право выставлять своих кандидатов, а главное — они должны были свидетельствовать о достоинствах ставленника. Тем не менее решающее значение при избрании епископа и в эпоху гонений, и после Собора имели голоса архиереев.

В правилах Собора впервые упоминается термин «митрополит». Однако церковный статус митрополита был тем же, что и «первого» епископа «всякого народа», по терминологии Ап. 34. Иоанн Зонара в толковании на Ап. 34 называет первенствующих епископов «архиереями митрополии», а митрополиями на адм. языке Римской империи именовались центры провинций (епархий). Титул митрополита упоминается также в 6-м и 7-м правилах. В 6-м прав. отцы Собора с особой категоричностью подтверждают, что избрание епископа не может состояться без согласия митрополита. В этом правиле предусматривается порядок, согласно к-рому, если при избрании епископа обнаружатся разногласия, дело решается большинством голосов: «...аще кто, без соизволения митрополита, поставлен будет епископом: о таковом великий Собор определил, что он не должен быти епископом. Аще же общее всех избрание будет благословно, и согласно с правилом церковным; но два или три, по собственному любопрению, будут оному прекословити: да превозмогает мнение бльшого числа избирающих».

Главная тема 6-го прав., равно как и 7-го, связана с *динтихом* первенствующих престолов Вселенской Церкви. 6-е прав. настаивает на неприкосновенности преимуществ Александрийских епископов: «Да хранятся древние обычаи,

принятые в Египте и в Ливии, и в Пентаполе, дабы Александрийский епископ имел власть над всеми сими... Подобно и в Антиохии, и в иных областях да сохраняются преимущества Церквей». Н. А. Заозерский находит здесь свидетельство того, что «законодатель оставил неприкосновенным древнее синодально-примасское устройство всюду, где оно уже образовалось и имело свое прошлое; примас оставался с прежним своим значением во всем своем округе; следовательно, синодально-митрополитское устройство вводилось как новая централизующая церковное управление организация только в качестве дополнения прежде существовавшего устройства, а отнюдь не как заменяющая его форма» (*Заозерский*. С. 233). На деле, однако, как это установлено церковными историками и канонистами, права Александрийского епископа в эпоху I Вселенского Собора были именно правами митрополита, несмотря на всю обширность его области, поскольку между Александрийским епископом и епископами др. городов Египта, Ливии и Пентаполя не было посредствующих инстанций (*Гидулянов*. С. 360). Особый авторитет Александрийского престола нельзя выводить из прав примаса и сводить к этим правам. Высокий авторитет кафедры св. Марка распространялся на всю Вселенскую Церковь. Поэтому то обстоятельство, что Александрийские епископы выделялись из ряда прочих митрополитов, не может быть использовано как аргумент в доказательство того, что они были главами Церкви, включавшей уже в IV в. неск. митрополий.

«Примас» не титул, а всего лишь архаическое наименование первых епископов, к-рые в никейскую эпоху почти повсеместно стали именоваться митрополитами. Карф. 39 (48) гласит: «Епископ первого престола да не именуется экзархом иереев, или верховным священником, или чем-либо подобным, но токмо епископом первого престола». Для отцов Карфагенского Собора (419) в высшей степени была характерна тенденция противостоять стремлению влиятельных епископов, прежде всего Римского, «вносить дымное надмение мира в Церковь Христову» (Послание Африканского Собора к Келестину, папе Римскому // *Никодим [Милаш]*, *еп.*





Правила. Т. 2. С. 284). Титулы экзарха или верховного священника отвергаются отцами Собора, и им предпочитается наименование первоиерарха первым епископом (примасом), поскольку оно заключает в себе лишь реальное описание положения первоиерарха среди прочих равных ему епископов, в нем для отцов Карфагенского Собора еще не было заметно характера титула. В противном случае, если бы титул примаса обозначал епископа, имеющего власть высшую по сравнению с властью митрополитов, не было бы необходимости предпочитать его иным титулам. Хронологически появление титула «митрополит» действительно совпадает с никейской эпохой; это, однако, вовсе не свидетельствует о том, что I Вселенский Собор вводил новое церковное устройство.

8-е и 19-е правила устанавливают порядок присоединения к правосл. Церкви клириков и мирян, порвавших с ересями и расколами. В 8-м прав. признается действительность рукоположений у катаров (новациан): «О именованных некогда самих себя чистыми, но присоединяющихся к Кафолической и Апостольской Церкви, благоугодно Святому и Великому Собору, да, по возложении на них рук, пребывают они в клире». Иоанн Зонара в толковании на это правило писал: «Если они рукоположены во епископов или пресвитеров или диаконов, то присоединяемые из них к Церкви остаются в клире в своих степенях». Согласно 8-му прав., новацианское духовенство принимается в Церковь в сущем сане через возложение рук. *Аристин*, толкуя это правило, писал, что «возложение рук» обозначает помазание св. миром. Однако, когда на VII Вселенском Соборе в связи с приемом в правосл. Церковь епископов-иконоборцев встал вопрос о толковании этого правила, свт. *Тарасий*, патриарх К-польский, сказал, что слова о «возложении рук» обозначают благословение. По мнению еп. Никодима (Милаша), «принимая во внимание толкование Тарасия, смысл этих слов в данном никейском правиле тот, что при переходе новацианских духовных лиц из раскола в Церковь подлежащий православному епископу или пресвитеру должен возложить на их голову руки, как это бывает при таинстве Покаяния» (Правила. Т. 1. С. 209).

Иначе судили отцы Собора о еретиках-павлианах — последователях Павла Самосатского. 19-е прав. Собора, не признавая действительности их крещения, требует вновь крестить «бывших павлиан», «прибегнувших к Кафолической Церкви». В правиле далее говорится: «Аще же которые в прежнее время к клиру принадлежали; таковые, являсь безпорочными и неукоризненными, по перекрещении, да будут рукоположены епископом Кафолическия Церкви». Т. о., правилом не исключалась возможность после крещения рукоположения тех павлианских клириков, к-рые не имеют по своим нравственным качествам препятствий для поставления.

Вопрос церковной дисциплины посвящена значительная часть правил Собора. Так, 5-е прав. говорит о том, что отлученные одним епископом не должны приниматься другими (ср.: Ап. 12, 13, 32). Затем делается разъяснение о том, что в подобных случаях необходимо выяснить, «не по малодушию ли, или распре, или по какому-либо подобному неудовольствию епископа, подпали они отлучению». Но таковое выяснение не может быть делом одного епископа, в юрисдикцию к-рого не входит отлученный клирик или мирянин, ибо это уже дело епископского собора (ср.: Антиох. 6). В связи с этим, как сказано в правиле, «дабы о сем происходить могло приличное исследование, за благо признано, чтобы в каждой области дважды в год были соборы» (ср.: IV Всел. 19).

11–13-е правила также посвящены теме церковных прещений. В 11-м прав. предусмотрено отлучение от церковного общения падших, «отступивших от веры не по принуждению, или не по причине отъятия имений, или опасности». Собор предписал не допускать их до причащения 12 лет, в течение к-рых падший проходил 3 ступени покаяния. 1-я ступень характеризуется следующим образом: «Которые истинно покаются, те три лета проводят между слушающими чтение Писаний». В дисциплинарной практике древней Церкви существовало 4 ступени покаяния, к-рые точно описаны в Григ. Неок. 11 (12) (ср.: Васил. 22, 75). 1-я, и самая тяжелая, ступень, стоящие на к-рой именуются плачущими, описывается здесь так: «Плач бывает вне врат молит-

венного храма, где стоя согрешивший должен просити входящих верующих, дабы они помолились за него». I Вселенский Собор по снисхождению предусматривает для кающихся в отпадении от Церкви сразу 2-ю ступень — «слушающих». Согласно Григ. Неок. 11 (12), «слушание бывает внутри врат в притворе, где грешник должен стоять до моления об оглашенных, и тогда исходити. Ибо правило глаголет: слушав Писания и учение, да изженется, и да не сподобится молитвы». Затем в соответствии с I Всел. 11 кающиеся в отпадении должны 7 лет пребывать на ступени «припадающих», к-рая в Григ. Неок. 11 (12) охарактеризована следующим образом: «Чин припадающих есть, когда кающийся, стоя внутри врат храма, исходит вместе с оглашенными». И наконец, завершает епитимию 2-летнее пребывание на ступени «купностоящих», когда «кающийся стоит купно с верными, и не исходит с оглашенными», но, как это предусмотрено I Всел. 11, «участвуя с народом в молитвах», еще не причащается св. Таин. Пройдя все ступени покаяния, раскаявшиеся грешники принимались в церковное общение.

12-е прав. предусматривает отлучение от Причащения особой категории падших — «отложивших воинские поясы, но потом, аки псы на свою блевотину возвратившихся». Причиной составления этого правила стало то обстоятельство, что во времена гонений, начатых имп. Диоклетианом, продолжавшихся еще при имп. Лицинии и предшествовавших созову I Вселенского Собора, непрелымным условием принятия на военную службу было отречение от Христа. Т. о., не сама по себе военная служба подлежит, согласно этому правилу, осуждению, но сопровождавшие ее условия, связанные с принуждением христиан к вероотступничеству.

В 13-м прав. предусмотрено непременно причащать кающихся грешников, находящихся при смерти, однако если они выздоравливали после Причащения св. Таин, то должны были возобновлять покаянное делание, начиная с той ступени, на к-рой застала их угрожающая смертью болезнь: «О находящихся же при исходе от жития да соблюдается и ныне древний закон и правило, чтобы отходящий не лишаем был последняго и нужнейшаго напутствия.





Аще же, быв отчаян в жизни и сподоблен причащения, паки к жизни возвратится; да будет между участвующими в молитве токмо. Вообще всякому отходящему, кто бы ни был, просящему причастится Евхаристии, со испытанием епископа да преподаются Святые Дары». Поскольку данное правило, по толкованию Аристина, Иоанна Зонары и Феодора Вальсамона, к-рое вытекает из прямого его смысла, требует, чтобы всякий верный, даже находящийся под епитимией, невозбранно удостоивался Причащения св. Таин, священник, по небрежности к-рого христианин умер без напутствия, подвергается строгим прещениям. В своем толковании Иоанн Зонара делает акцент на том, что умирающий может быть «допущен с рассуждением, т. е. с ведома и рассуждения епископа». Говоря о епископе, отцы Собора исходили из церковного устройства в IV в., когда епископии были невелики, а епископ — легко доступен. Соблюдение же этой оговорки в ее букв. смысле стало, разумеется, совершенно невозможным в условиях, когда епархии выросли территориально и количественно. В отношении анафематствованных лиц слова об испытании епископом сохраняют силу и в их букв. смысле. По толкованию Феодора Вальсамона, постановление отцов о том, что причастившийся Св. Даров при смерти и возвратившийся к жизни «да будет между участвующими в молитве токмо», следует понимать так, что «находящийся под епитимией после выздоровления может быть допущен до молитвы вместе с верными тогда, когда он молился вместе с ними и прежде болезни; а если стоял на месте слушающих, то и по выздоровлении должен иметь то же самое место».

14-е прав. касается епитимии для падших из числа оглашенных, но не крещенных. Для них епитимия ограничивается 3 годами пребывания на ступени «слушающих Писания», после чего они возвращаются в чин оглашенных со всеми теми правами, к-рые у них были до отпадения.

В 15-м прав. строго воспещаются не санкционированные церковной властью переходы епископов, пресвитеров и диаконов из одного города в др. 16-е прав. воспещает епископам принимать пресвитеров, диаконов и всех вообще клириков, самовольно оставивших свои при-



1 Вселенский Собор.
Икона. Кон. XVI — нач. XVII в.
(ГМЗРК)

ходы. Совершаемые над таковыми клириками рукоположения Собор признает недействительными.

18-е прав. воспещает диаконам преподавать Св. Дары пресвитерам и причащаться прежде епископов и пресвитеров, а также сидеть в церкви за богослужением в присутствии пресвитеров. Издание этого правила было вызвано тем, что некоторые диаконы, являясь ближайшими помощниками епископов, занимавших самое высокое положение в Церкви, напр. Римского или Александрийского, в отдельных случаях мнили себя стоящими иерархически выше пресвитеров и даже епископов, занимавших менее значительные кафедры. Правило пресекает такие поползновения, указывая диаконам, что их положение в Церкви ниже пресвитерского.

В 20-м прав. содержится запрет совершать коленопреклонные молитвы в воскресный день.

Одним из главных вопросов, обсуждавшихся на Соборе и явившихся одной из причин его созыва, был вопрос о времени празднования Пасхи. Празднование Пасхи в разные дни в разных местных Церквях вызывало смущение, к-рое следовало устранить. Этой проблемой был озабочен и имп. св. Константин. Самое значительное расхождение в определении дня празднования Пасхи обнаруживалось между малоазийскими Церквями, к-рые совершали Пасху в ночь с 14 на 15 нисана, независимо от дня недели, и большинством др. Церквей, в т. ч. Римской и Александрийской, к-рые праздновали Пасху не ранее 14 нисана, но не-

пременно в воскресный день, в день, следовавший за субботой (см. *Пасхалия*). Вопрос о времени празднования Пасхи был во II в. предметом спора между *Поликротом*, еп. Эфесским, и св. *Виктором I*, еп. Римским. Но, как считают церковные историки *Л. Дюшен (Duchesne)* и *Болотов (Лекции. Т. 2. С. 428–451)*, ко времени Собора уже почти повсеместно праздновали Пасху в воскресенье, и вопрос на Соборе стоял уже об определении полнолуния месяца нисана, в исчислении к-рого наблюдалось расхождение.

Собор вынес постановление, текст к-рого, однако, не сохранился. Косвенным образом судить о тексте Никейского постановления о времени празднования Пасхи можно по Антиох. 1, где говорится: «Все дерзающие нарушать определение святого и великого Собора, в Никее бывшаго, в присутствии благочестивейшаго и боголюбивейшаго царя Константина, о святом празднике спасительных Пасхи, да будут отлучены от общения и отвержены от Церкви, аще продолжают любопрительно возставати противу добраго установления. И сие речено о мирянах. Аще же кто из предстоятелей Церкви, епископ, или пресвитер, или диакон, после сего определения, дерзнет к развращению людей, и к возмущению церковей, особитися, и со иудеями совершати Пасху, такового святейший Собор отныне уже осуждает, быти чуждым Церкви, яко соделавшагося не токмо виною греха для самага себя, но и виною разстройства и развращения многих» (ср.: Ап. 7).

О характере Никейского постановления о времени празднования Пасхи можно также судить по посланию имп. св. Константина епископам, не присутствовавшим на Соборе. Послание сохранилось в «Жизни Константина» Евсевия Кесарийского: «Прежде всего показалось нам неприличным совершать этот святейший праздник по обыкновению иудеев. Нам указал Спаситель иной путь. Согласно держась его, возлюбленные братья, мы сами устраним от себя постыдное о нас мнение иудеев, будто независимо от их постановлений мы уже и не можем сделать этого» (ар. *Euseb. Vita Const. III 18*).

В 1-м послании отцов Собора к Церкви Александрийской говорится: «...все восточные братья, прежде праздновавшие Пасху вместе с



иудеями, отныне будут праздновать ее согласно с римлянами, с нами и со всеми, которые издревле хранят ее по-нашему» (ар. *Socr. Schol. Hist. eccl.* I 9). Свт. Епифаний Кипрский пишет, что в определении дня празднования Пасхи в соответствии с календарным постановлением I Вселенского Собора следует руководствоваться 3 факторами: полнолунием, равноденствием, воскресением (*Eph. Adv. haer.* 70. 11–12).

Трудным для истолкования остается вопрос о том, какой смысл имело постановление Собора не праздновать Пасху «вместе с иудеями» (μετὰ τῶν Ἰουδαίων). В жизнь Церкви данное постановление вошло со смыслом, к-рый в более позднее время был выражен в толковании Иоанна Зонары на Ап. 7: «Надо, чтобы их непрасхичный праздник совершался сначала, и затем уже праздновалась наша Пасха», т. е. как запрет праздновать Пасху вместе с иудеями и раньше их. Таково же и мнение Феодора Вальсамона.

Однако некоторые совр. правосл. авторы (архиеп. Петр (ЛЮилье), проф. Д. П. Огицкий) в истолковании правил о праздновании Пасхи делают иной вывод. Архиеп. Петр пишет: «Канонический запрет совершать Пасху μετὰ τῶν Ἰουδαίων» означал, что не следует совершать этот праздник, исходя из иудейского вычисления, но вопреки тому, что стали думать позднее, этот запрет однако не распространяется на случайное совпадение дат» (Постановления Никейского Собора о совместном праздновании Пасхи и их значение в настоящее время // ВРЗЕПЭ. 1983. № 113. С. 251). По мнению проф. Огицкого, «ошибка Зонары и других толкователей канонов явилась следствием того, что фактически Пасха христианская во времена Зонары была всегда только после пасхи еврейской. В этом фактическом положении дела канонисты видели подтверждение своих толкований» (Канонические нормы православной пасхалии и проблема датировки Пасхи в условиях нашего времени // БТ. 1971. Сб. 7. С. 207). Согласно архиеп. Петру, «нам надлежит считать, что, в соответствии с тем, что было решено на Никейском Соборе, христиане должны все вместе, в один и тот же день, совершать празднование Пасхи. День этот — воскресный, следующий за первым полнолунием после

весеннего равноденствия... Что же касается правильного определения даты весеннего равноденствия, то по тем же мотивам верности Преданию и духу Никейских постановлений, его следовало бы предоставить компетенции астрономов» (ВРЗЕПЭ. 1983. № 113. С. 261). Позиция Иоанна Зонары и Феодора Вальсамона, а также большинства писавших на эту тему правосл. ученых, соответствующая употребляемой ныне в Церкви пасхалии, представляется более убедительной в интерпретации действительного смысла постановления I Вселенского Собора о времени празднования Пасхи. На Московском совещании 1948 г. было вынесено офиц. постановление, касающееся календарной проблемы, согласно к-рому для всего правосл. мира обязательно совершать праздник св. Пасхи только по старому (юлианскому) стилю, согласно Александрийской пасхалии.

Как известно, несмотря на решение вопроса о пасхалии на Соборе, разногласия по вопросу о времени празднования Пасхи возобновились после него, что в конце концов отразилось и в том, что поныне католич. Церковь и др. зап. церкви празднуют Пасху, не сообразуясь со временем ее празднования иудеями.

Прот. Владислав Цыпин

Ист.: *Opitz H. G.* Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318–328. B.; Lpz., 1934–1935; *Keil V.* Quellensammlung zur Religionspolitik Konstantins des Großen. Darmstadt, 1995. S. 96–145.

Лит.: *Duchesne L.* La question de la pâque au concile de Nicée // *Revue des questions historiques.* 1880. Т. 28. P. 5–42; *Бердников И. С.* Заметка о том, как понимать восьмое правило Первого Вселенского Собора // ПС. 1888. Т. 1. С. 369–418; *Смирнов К.* Обзорные источники истории Первого Вселенского Никейского собора. Ярославль, 1888; *Заозерский Н. А.* О церковной власти. Серг. П., 1894; *Gelzer H. et al.* Patrum Nicaenorum nomina latine, graece, coptice, syriace, arabice. Lpz., 1898; *Спаский А. А.* Начальная стадия арианских движений и Первый Вселенский Собор в Никее // БВ. 1906. Т. 3. № 12. С. 577–630; *Бенешевич В. Н.* Синайский список отцов Никейского I Вселенского Собора // ИИАН. 1908. С. 281–306; *он же.* Молитва отцов Никейского собора // Там же. С. 73–74; *Гидулянов П. В.* Восточные Патриархи в период первых четырех Вселенских Соборов. Ярославль, 1908; *Alès A, d'.* Le dogme de Nicée. P., 1926; *Opitz H.* Die Zeitfolge des arianischen Streites von den Anfängen bis zum Jahre 328 // ZNW. 1934. Bd. 33. S. 131–159; *Honigmann E.* La liste originale des Pères de Nicée // *Byzantion.* 1939. Vol. 14. P. 17–76; *Ortiz de Urbina J.* El simbolo Niceno. Madrid, 1947; *idem.* Nicée et Constantinople. P., 1963; *Kraft H.* ΟΜΟΟΥΣΙΟΥΣ // ZKG. 1954–1955. Bd. 66. S. 1–24; *Ricken F.* Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonis-

mus // *ThPh.* 1969. Bd. 44. S. 321–341; *Bouland E.* L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée. P., 1972–1973; *Воронов Л., прот.* Документы и акты, входящие в состав «Деяний Первого Вселенского Собора» 325 г. // БТ. 1973. Сб. 11. С. 90–111; *Φειδᾶς Β. Ἡ Α' Οἰκομενική Σύνοδος.* Ἀθήναι, 1974; *Петр (ЛЮилье), архиеп.* Постановления Никейского Собора о совместном праздновании Пасхи и их значение в настоящее время // ВРЗЕПЭ. 1983. № 113. С. 251–264; *Stead G.* Homousios // *RAC.* Vol. 16. S. 364–433; *Brennecke H.* Nicäa. T. 1 // *TRE.* Bd. 24. S. 429–441. (Общую библиографию см. в ст. *Вселенский Собор.*)

ВСЕЛЕНСКИЙ II СОБОР [I Константинопольский]. **Источники.** Собор документирован еще беднее, чем I Вселенский. Записей заседаний не сохранилось. Имеются только Послание Собора императору, Символ веры, Правила и список отцов Собора (СРГ, N 8598–8601). О событиях Собора рассказывают историки *Сократ Схоластик*, *Созомен* и блж. *Феодорит*, еп. Кирский. Источник первостепенной важности — автобиографические сочинения одного из главных участников Собора, свт. *Григория Богослова*.

Историческая ситуация. Поражение *арианства* в пределах вост. части Римской империи было предопределено гибелью в битве при Адрианополе, 9 авг. 378 г., покровителя арианства, вост. имп. *Валента*. Православные на Востоке получили возможность восстанавливать свои позиции на основании закона от 378 г. зап. имп. *Грациана* о религ. свободе, к-рая давалась всем, кроме манихеев (см. ст. *Манихейство*), *фотиниан* и *евномиян* (см. ст. *Евномий*). В янв. 379 г. на переговорах имп. *Грациана* с военачальником *Феодосием* (впосл. имп. св. *Феодосий I Великий*), во время к-рых *Феодосий* был назначен вост. императором, несомненно речь шла и о церковных делах, о возможности нового Вселенского Собора. Глубокие раздоры православных 2 частей империи сделали невозможным их общий Собор. Но политика обоих императоров теперь была уже прямо направлена к торжеству Православия. Новый эдикт имп. *Грациана* от 3 авг. 379 г. позволял исповедовать только Никейскую веру и запрещал все ереси. Имп. св. *Феодосий* 28 февр. 380 г. предписал следовать «той религии, которая была дана римлянам божественным Петром апостолом... и которой последуют понтифик *Дамас* и *Петр*, Александрийский епископ, муж апостольской святости, то



II Вселенский Собор.
Миниатюра из Слов
свт. Григория Богослова. 880–883 гг.
(Parisin. gr. 510. Fol. 355)

есть чтобы мы веровали согласно апостольскому и евангельскому учению во единое Божество Отца и Сына и Духа Святого в равном величестве и во Святой Троице (sub *ria Trinitate*)» (СТh. 16. 1. 2). Арианские епископы *Лукий* Александрийский, *Димофил* К-польский и др. были изгнаны. Правосл. еп. *Петр II* Александрийский смог вернуться в Александрию. В К-поле правосл. община уже пригласила свт. Григория Богослова, но вся его паства могла поместиться в зале частного дома, где свт. Григорий устроил церковь. После торжественного входа в К-поль имп. св. Феодосия (24 нояб. 380) все храмы столицы были отданы православным; свт. Григорий описывает, как сам император в сопровождении множества воннов, при негодновании ариан, вводил его в собор Св. апостолов (*Greg. Nazianz. De vita sua* // PG. 37. Col. 1119–1121). Единство православных в К-поле было омрачено тем, что еп. Петр Александрийский пытался заместить на столичной кафедре свт. Григория Богослова своим ставленником, Максимом Киником. В Антихию смог вернуться свт. *Мелетий*, еп. Антиохийский. Однако правосл. община сир. столицы была расколота. Если большая часть поддерживала свт. Мелетия, к-рого в свое время поддерживал свт. *Василий Великий*, истинный вождь православных в вост. части империи, за противника свт. Мелетия, еп. Антиохийского *Павлина III*, были *Дамас I*, папа

Римский, и еп. Петр Александрийский. После смерти свт. Василия авторитетнейшим правосл. иерархом на Востоке стал свт. Мелетий Антиохийский, осенью 379 г. созвавший Собор 153 епископов. Этот Антиохийский Собор догматически предварил II Вселенский Собор, утвердив учение каппадокийцев о Св. Троице (божество Духа Св., Бог — «единая Природа в трех Ипостасях»). Имп. св. Феодосий, управлявший вост. частью империи, назначил открытие Собора вост. епископов в К-поле на май 381 г.

Ход Собора. За немногие недели мая — июня на Соборе сменились 3 председателя. Первым был свт. Мелетий Антиохийский, предводитель «новоникейцев». Из 150 отцов Собора ок. 70 являлись последователями и сторонниками свт. Мелетия. В Соборе участвовали святители *Кирилл*, еп. Иерусалимский, *Григорий*, еп. Нисский, *Амфилохий*, еп. Иконийский. Также были *Асхолий*, еп. Фессалоникийский, прибывший на Собор позже, по возвращении с Собора в Риме, *Диодор*, еп. Тарсийский, *Акакий*, еп. Веррийский (*Sozom. Hist. eccl. VII 7*). Несмотря на распространенное мнение, что Собор был созван для осуждения духоборцев-македониян (ср. VI Вселенский Собор, деяние 18 // АСО. II. Vol. 2 (2). P. 768; ДВС. Т. 4. С. 219), в действительности он подводил итоги арианских споров и осудил широкий спектр ересей, причем македонияне (см. ст. *Македоний I*) были наиболее близки к православным, «особенно в Константинополе, после договоренности с [папой] Ливерием они немногим отличались от почитающих догму тех, кто сбормался в Никее; в городах они смешивались с ними, как единоверными, и имели общение» (*Sozom. Hist. eccl. VII 2*). Ожидалось, что на Соборе произойдет их окончательное присоединение к православным, и на него были вызваны кроме 150 правосл. 36 македониянских епископов (*Ibid. VII 7*). Но вероучительное согласие не было достигнуто, и македонияне покинули Собор (*Socr. Schol. Hist. eccl. V 8*).

На 1-м заседании во дворце имп. Феодосий узнал Мелетия, к-рого он видел во сне, и «многажды целовал его» (*Theodoret. Hist. eccl. V 7*). Под председательством свт. Мелетия дело шло успешно: противники его, егип. епископы, еще не прибыли на

Собор. Хиротония Максима Киника на К-польский престол была признана недействительной (4-е прав.), хотя его поддерживали в Александрии и в Риме. В период Собора свт. Мелетий заболел и умер, его мощи торжественно проводили в Антихию (*Sozom. Hist. eccl. VII 10*). Председателем Собора стал свт. Григорий Богослов. Его право на К-польскую кафедру оспаривалось на основании I Всел. 15, запрещающего епископам переходить на др. кафедру. Прибытие отсутствовавших при начале Собора егип. епископов сделало положение свт. Григория еще более сложным. Египет и Рим поддерживали противника свт. Мелетия *Павлина* и считали, что теперь право *Павлина* на Антиохийскую кафедру неоспоримо. Но значительное большинство правосл. антиохийцев предпочли видеть на кафедре одного из пресвитеров почившего свт. Мелетия — *Флавиана I*. Свт. Григорий, готовый ради мира церковного поддержать *Павлина*, стал настаивать на своем удалении на покой. Император и Собор согласились, встал вопрос о замещении столичной кафедры. На этот счет существовали различные мнения, и был составлен длинный список кандидатов. Выбор императора пал на последнего в списке — старого сенатора *Нектария*, еще некрещеного, чья кандидатура была предложена еп. Диодором Тарсийским. Многие восхваляли этот выбор, сделанный «по Божию извещению» (*Ibid. VII 8*). *Нектарий* стоял вне церковных партий и, имея политический опыт, мог влиять на их примирение. Под председательством нового столичного епископа и завершился II Вселенский Собор. В первую очередь Собор решал вопросы вероучения, одновременно занимаясь сложными и срочными каноническими вопросами. Главное дело Собора — формулирование Символа веры, получившего наименование *Никео-Константинопольского Символа веры*. В эпоху гиперкритицизма появилась теория Каспари — Хорта — Гарнака (см. статью последнего в: PRE. 1902. Bd. 11. S. 12–28) о том, что Символ не принадлежит Собору: он появился до него и принят Церковью значительно позже. Причина возникновения этой теории — скудная документированность Собора и трудности его рецепции. В наст. время принадлежность Символа Собору

не оспаривается (COD. P. 21–22). Сохраненное блж. Феодоритом послание К-польского Собора 382 г. зап. епископам удостоверяет догматические труды Собора 381 г.: «...томос... составленный в Константинополе Вселенским Собором, в котором мы пространнее исповедовали веру и письменно анафематствовали недавно возникшие ереси» (*Theodoret. Hist. eccl. V 9*). Анафематствование находится в 1-м прав. II Вселенского Собора, а «более пространное исповедание веры» является Никео-Константинопольский Символ. 9 июля Собор обратился с кратким посланием к имп. св. Феодосию, прося об утверждении его постановлений (*Бенешевич В. Н. Синтагма XIV титулов. СПб., 1906. С. 94–95*). Император, утвердив 19 июля все постановления Собора, в эдикте от 30 июля 381 г. приказал «передать немедленно все церкви епископам, исповедующим одно величие и силу Отца, Сына и Святого Духа, одну славу и одну честь, и состоящим в общении с Нектарием в Константинопольской Церкви, в Египте с Тимофеем Александрийским, на Востоке с Пелагием Лаодикийским и Диодором Тарсийским, в Асийском диоцезе с Амфилохием Иконийским и Оптимом, еп. Антиохии Писидийской, в диоцезе Понта с Элладием Каппадокийским, Отрием Мелитинским и Григорием Нисским, в Мисии и Скифии с Терентием, еп. Томским, и Мартирием Маркианопольским. Всех, кто не вступит в общение с названными епископами, как явных еретиков, изгонять из церквей» (СТh. 16. 1. 3). Данный эдикт существенно отличается от эдикта 380 г., где в угоду папистским тенденциям Рима и Александрии вселенскими центрами общения объявлялись епископы этих 2 городов. Здесь же не упомянут ни папа Дамас, ни кто-либо другой из зап. епископов. Западу, пытавшемуся навязать свой диктат в союзе с Александрией, противопоставляется поместный принцип церковного строя. Примечательно, что в эдикте не называются ни еп. Флавиан, ни еп. Павлин, оспаривавшие один у другого Антиохийскую кафедру, главную на Востоке. Император оставил свободным путь примирения для 2 партий. Постановления, отвергающие канонические притязания 2 самых значительных кафедр древней Церкви, не могли не встре-

тить противодействие. Заседавший почти одновременно со II Вселенским Собором зап. Собор в Аквилее под председательством свт. Амвросия Медиоланского (*Mansi. T. 3. Col. 599–624*) адресовал послание императорам, благодаря их за восстановление Православия, но порицая вост. епископов за их действия и решения на Соборе 381 г. Отцы аквилейского Собора считали, что Тимофею I, еп. Александрийскому, и Павлину, еп. Антиохийскому, причинена большая обида, принятые против них решения наносят вред церковному общению, должствующему господствовать в Церкви. Послание требовало пересмотра деяний К-польского Собора Собором всех православ. епископов и просило императоров созвать такой Собор в Александрии. Неск. позже свт. Амвросий и др. италийские епископы писали имп. св. Феодосию, защищая права Павлина на Антиохийскую и Максима Киника на К-польскую кафедру (*Ambros. Mediol. Ep. 12, 13 // PL. 16. Col. 947 sqq.*). Ссылаясь на имп. Грациана, они предлагали созвать Собор в Риме, где спорные вопросы обсудили бы вместе епископы Востока и Запада. Важные церковные вопросы должны решаться всеми епископами сообща — это главная идея свт. Амвросия в его протесте против II Вселенского Собора. Он ничего не говорил о первенстве кафедры ап. Петра. Напротив, папа Дамас был в высокой степени исполнен сознания своего первенства, и на Востоке это знали уже по переписке его со свт. Василием Великим. Несмотря на то что папа был сдержаннее свт. Амвросия в протестах против Собора, он определенно выражал доктрину первенства «апостольского престола». В 382 г. были созваны Соборы в К-поле и Риме. К-польский Собор 382 г. обратился к Римскому Собору с посланием, где излагаются итоги II Вселенского Собора (*Theodoret. Hist. eccl. V 9*). На Римский Собор кроме 3 посланцев К-польского Собора прибыли вост. противники К-поля — еп. Тимофей Александрийский и свт. Епифаний Кипрский. В Риме они отказались от поддержки Максима Киника и вступили в общение с Нектарием. Но Рим еще долго поддерживал еп. Павлина Антиохийского. Пытаясь перехватить вероучительную инициативу у К-поля, Римский Собор при-



II Вселенский Собор.
Роспись собора в честь
Рождества Пресв. Богородицы
Ферапонтова мон-ря. 1502 г.

нимает «Томос Дамаса к Павлину Антиохийскому» — весьма содержательный вероучительный документ, не имевший, однако, вселенского авторитета: существует сомнение, подлинен ли этот текст «Томоса», или же это обратный перевод с греч. перевода, включенного в «Церковную историю» блж. Феодорита (*Theodoret. Hist. eccl. V 11*) (*Denzinger. 1965. P. 68–70*). Римскому Собору приписывают первое офиц. провозглашение примата Римского епископа по божественному праву (*Vries. P. 57*).

Рецепция II Вселенского Собора была особенно трудной прежде всего из-за его 3-го прав., к-рое было неприемлемо ни для Рима, ни для Александрии, т. к. оно, ставя К-польского епископа по преимуществу чести после Римского, обосновывало это политическим значением «нового Рима» и тем самым отвергало учение о том, что примат Римской кафедры основан на факте ее учреждения св. ап. Петром, а Александрия лишалась своего первенства в вост. части империи. Важнейшие церковно-политические события с тех пор и вплоть до завоевания Египта арабами были связаны с сопротивлением Александрии К-польскому первенству. III Вселенский Собор, к-рый был церковно-политическим торжеством Александрии, не упоминал о II Вселенском Соборе. Напротив, IV Вселенский Собор, принесший победу К-полю, ссылаясь на II Вселенский Собор: на 2-м заседании Халкидонского Собора 10 окт. 451 г. был прочитан Символ св. 150 отцов (ACO. T. 2. Vol. 1 (2). P. 276; ДВС. Т. 2. С. 230; ср.: ACO. T. 2. Vol. 1 (2). P. 324; ДВС. Т. 3. С. 46–47). Никео-Константинопольский



Символ получает признание не только у сторонников, но и у противников Халкидона, противопоставлявших ему предшествующую традицию как нечто монолитное (ср. «расширенный» вариант Символа в армянской Литургии сщмч. *Григория Просветителя* (СДЛ. Ч. 2. С. 191–192)). Запад еще долго не хотел признавать II Вселенский Собор. Для папы *Феликса III* (V в.) было только 3 Вселенских Собора: Никейский, Эфесский и Халкидонский (*Mansi*. Т. 7. Col. 1140). Догматические определения II Вселенского Собора были официально признаны на Западе при папе *Гормизде* (PL. 69. Col. 166), что было уступкой Рима К-полю ради восстановления общения (519) после *акакианской схизмы*. Канонические постановления II Вселенского Собора игнорировались и впол. Лишь папа свт. *Григорий I Великий* (*Двоеслов*), сообщая Востоку о своем избрании (590), первым известил К-польского патриарха, фактически признав этим его первенство среди вост. предстоятелей (PL. 77. Col. 468). Однако при расширении папских притязаний на универсальную власть в Церкви признание К-польского патриарха «следующим по чести» после Римского папы на Западе встречалось все реже (ср. лат. версию 21-го прав. К-польского Собора 869–870 гг.: COD. P. 182; и «*Bulla unionis*» 6 июля 1439 г. Флорентийского Собора: COD. P. 528).

Богословие Собора. Главное догматическое определение Собора — его Символ, к-рый в древности назывался «верой 150 отцов», а впол. стал более точно именоваться Никео-Константинопольским. Влияние Вселенских Соборов на христ. сознание последующих веков сильнее и шире всего выразилось в этом Символе, принятом не только правосл. Церковью, но и ориентальными нехалкидонскими Церквями и, с добавлением *Filioque*, католич. Церковью и умеренными протестантами — англиканами и лютеранами, т. е. подавляющим большинством христиан.

Никео-Константинопольский Символ: «Веруем во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца неба и земли и всего видимого и невидимого. И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, от Отца рожденного прежде всех веков, света от света, Бога истинного от Бога

истинного, рожденного, несотворенного, Отцу единосущного, чрез Которого все произошло. Ради нас человеков и ради нашего спасения сошедшего с небес и воплотившегося от Духа Святого и Марии Девы и вочеловечившегося. И распятого за нас при Понтии Пилате, и страдавшего, и погребенного. И воскресшего в третий день, по Писаниям. И восшедшего на небеса, и сидящего одесную Отца. И вновь грядущего со славою судить живых и мертвых, Царствию Которого не будет конца. И в Духа Святого, Господа животворящего, от Отца исходящего, вместе с Отцом и Сыном покланяемого и славимого, проглававшего чрез пророков. Во единую, святую, соборную и апостольскую Церковь. Исповедую единое крещение во оставление грехов. Чаю воскресения мертвых. И жизни будущего века. Аминь» (АСО. II. Vol. 1 (2). P. 276).

Символ I Вселенского Собора, на защиту к-рого было употреблено столько усилий правосл. иерархов и богословов, лег в основу Символа II Вселенского Собора, но впол. перестал употребляться, хотя еще III Вселенский Собор знает только его и не упоминает о Символе 381 г. (АСО. Т. 1. Vol. 1 (2). P. 12–13; ДВС. Т. 1. С. 222). Мысль восполнить Никейский Символ высказывалась каппадокийцами. Свт. Василий Великий, неоднократно заявлявший о достаточности Никейского Символа (*Basil. Magn.* Ep. 114, 125, 140), в конце жизни высказался за включение в Символ «словословия» Св. Духу (Ep. 258. 2). Один из главных участников Собора, свт. Григорий Богослов, свидетельствовал, что отцы Собора были верны Никейскому Символу, но «детализировали недостаточно сказанное» (*προσδιὰρθροῦντες τὸ ἐλλείπῳς εἰρημένον*) в нем о Св. Духе (*Greg. Nazianz.* Ep. 102 // PG. 37. Col. 193). Эти 2 святых отца в основном и подготовили в десятилетие, предшествующее Собору, прибавления к Никейскому Символу. Свт. Василий обосновывает «споклоняемость» Св. Духа Отцу и Сыну и Его «господственность» (*Basil. Magn.* De Spirit. Sanct. 9–24). Свт. Григорий называет Св. Духа Господом (в среднем роде в соответствии с родом греч. Πνεῦμα — *Greg. Nazianz.* Og. 41. 11). Обращает внимание близость к Символу II Вселенского Собора Символа Иеруса-

лимской Церкви, как его реконструируют по тексту Огласительных бесед свт. Кирилла Иерусалимского (ок. 350; *Cyr. Hieros. Catech.* V (appendix) // PG. 33. Col. 533). Напротив, почти тождественный Символу 381 г. Символ, приведенный свт. Епифанием Кипрским в «Анкорате» (374; *Eph. Ancor.* 118), не является основой Символа 150 отцов, как часто утверждалось (*Quasten.* P. 544): те элементы текста, к-рые не отличают Символ 381 г. от Символа 325 г., отсутствуют в древнем эфиоп. переводе и, что еще важнее, в том странном символе, к-рый здесь же предлагает сам свт. Епифаний (Ancor. 119; *Παλαδόπουλος.* Σ. 727), и являются достаточно грубой позднейшей интерполяцией, заменившей в тексте свт. Епифания Символ 325 г. на Символ Собора 381 г. (*Спасский.* С. 594–596). В Символе 381 г. отражены и интенсивные тринитарные споры 341–360 гг., когда многочисленные Соборы пытались заменить Никейский Символ новыми символами, к-рые, будучи более или менее арианскими, часто включали вполне правосл. выражения. Переработка Символа в 381 г. опиралась и на частные изложения Символа 325 г., сделанные в предшествующие десятилетия православно — не с целью заменить Никейский, но для того чтобы дать ответ на возникавшие новые вопросы. Символ 325 г., представлявший собой *μόθημα*, вероучительный текст, состоящий из положительных утверждений и анафематизмов, перерабатывался в крещальный символ, в к-ром не должно быть места анафематизмам. Необходимо было добавить традиционно присутствующие в крещальных символах местных церквей положения о Церкви, Крещении, всеобщем воскресении и жизни вечной. Не думая заменить Символ 325 г., 150 отцов хотели поставить рядом с ним Символ, имеющий др. назначение. Однако новый Символ стал значительно совершеннее старого. Устранив слова Никейского Символа «и во единого Господа Иисуса Христа... чрез Которого все произошло как на небе, так и на земле», отцы исключили возможность понимания слов «как на небе, так и на земле» в значении указания на Логос как на Демиурга, Творца, восполняющего дело Отца, Который создал лишь основные элементы мира — видимое и невидимое. В новом Символе





Отец — Творец в полном смысле («неба и земли, всего видимого и невидимого»), Сын же соучаствует во всем деле творения («через Которого все произошло»). Выражение прежнего Символа «из сущности Отца» было удалено, т. к. оно могло пониматься неправильно — или в субординационистско-эманационном смысле, где Отец оказывался выше других Божественных Лиц, или в духе савеллианства, где вообще не было Лиц, реально отличных от Отца. Каппадокийцы, исходя из того, что Божественной Сущностью равно обладают все Три Лица, не употребляли это выражение. Некоторые выражения имеют полемическую направленность. Один из защитников Никейского Собора, *Маркелл Анкирский*, понимал «единосущие» в савеллианском, монархианско-динамистском смысле: Бог — Монада, Слово не рождается и не есть Лицо, но всегда присуще Отцу, и лишь Богочеловек Христос становится Лицом. Никейские отцы не включили в Символ слова «прежде всех веков», боясь дать повод к мысли, что бытие Сына имеет начало во времени, дистанцируется от бытия Отца. Появление лжеучения Маркелла сделало необходимым включение в Символ указанных слов, встречающихся уже в неск. антиникийских символах предшествующих десятилетий, где эти слова также направлены против Маркелла. Антимаркеллианское значение имеют и слова Символа «Царствию Которого не будет конца» (согласно Маркеллу, Сын, все приведя к Отцу, вновь неразличимо сольется с Ним); подобные выражения также встречаются в неск. антиникийских символах (*Спаский*. С. 611–612). Особой заботой для отцов Собора было опровержение *Аполлинария* (младшего), еп. Лаодикийского, к-рый учил о неполноте человечества во Христе: Сын Божий воспринял человеческие тело и «душу неразумную», а высшее духовное начало человека, дух (ум, «душа разумная»), в Нем отсутствовало, будучи заменено Богом Словом. Опровергая Аполлинария, Церковь приступила к детальной разработке христологического догмата. Ответ на *аполлинарианство* был дан еще в Никейском Символе, где говорится не только о «воплощении», но и о «вочеловечении» Сына Божия, что указывает на совершенство, полноту человечества в Нем. Полнота

вочеловечения акцентируется мн. добавлениями в К-польском Символе: «...от Духа Святого и от Марии Девы... и распятого за нас... и погребенного». Христос — Бог и Человек, небесный и земной: «...с небес... на небеса...». Войдя в человеческую историю, Христос становится ее Центром, и происходящее в короткий исторический момент «при Понтии Пилате» совершается «по Писаниям», во исполнение Божиих обетований роду человеческому. Сын Божий вочеловечившийся «сидит одесную Отца» и должен прийти «вновь, со славою», чтобы судить живых и мертвых.

Совсем новая часть Символа — после слов «и в Духа Святого». Одна из главных целей Собора — утверждение веры в Духа Св., равносущного по божеству Отцу и Сыну. Свящ. Писание именует Духа Животворящим (Ин 6. 63), но то же говорится об Отце и Сыне (Ин 5. 21). Т. о. этим словом показывается равное божество Трех Лиц. При этом Символ был произведением своего времени. Тринитарные споры еще не утихли, и задачей Церкви было объединить всех в едином исповедании. Собор продолжал ту икономию, к-рую практиковал свт. Василий Великий при одобрении свт. Афанасия Великого. Но не все одобряли это направление. Среди несогласных был ближайший друг свт. Василия, свт. Григорий Богослов, один из главных участников Собора 381 г. На Соборе господствовала линия свт. Василия, в то время как свт. Григорий хотел, чтобы отцы Собора прямо исповедали божество Св. Духа и Его единосущие Отцу и Сыну (*Greg. Nazianz. Carm. de se ipso* // PG. 37. Col. 1245–1250). Однако, не назвав прямо Св. Духа Богом и единосущным Отцу и Сыну, Собор недвусмысленно выразил это исповедание др. средствами, утверждая симметричное рождению Сына от Отца исхождение от Отца Св. Духа, утверждая, что Св. Дух поклоняем и прославляем наряду с Отцом и Сыном, что на богословском языке эпохи вполне определенно означало равенство трех Божественных Лиц. Исхождение Духа Св. от Отца несомнестимо с восходящим к блж. *Августину* зап. учением об исхождении Духа Св. от Отца и Сына. И само это субординационистское учение, и в особенности сделанная на его основании вставка

в Символ веры *Filioque* стали важнейшей догматической причиной разделения католич. и правосл. Церквей. Далее следует перечисление 4 свойств Церкви: единая (единственная), святая, соборная и апостольская. Исповедание единого Крещения отражает давние споры о Крещении за каноническими границами Церкви. Символ определяет не только христ. веру, но и надежду («чаю»). В древних символах нередко говорилось о «воскресении плоти» (ср. символ свт. Кирилла Иерусалимского). То, что в Символе 381 г. не сказано о воскресении телесном, вовсе не означает, что отцы Собора понимают воскресение как-то по-другому: древнехрист. понятие воскресения было достаточно однозначно и расходилось с платоническим спиритуализмом.

Важнейшее вероучительное значение имеет извещающее о II Вселенском Соборе Послание К-польского Собора 382 г. Римскому Собору (*Theodoret. Hist. eccl. V 9*), свидетельствующее о приверженности «утвержденной святыми и богоносными 318 отцами в Никее Вифинской» евангельской вере, к-рая «соответствует крещению и учит нас веровать во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, то есть веровать в Божество, силу и существо Отца, и Сына, и Святого Духа, веровать в равносущное достоинство и совечное царствование трех совершенных Ипостасей, или трех совершенных Лиц, веровать так, чтобы тут не имела место ни болезнь Савеллия, к-рый смешивает Ипостаси и отвергает личные свойства, ни богохульство евномиан, ариан и духоборцев, которые рассекают и существо, и природу, и Божество, которые в несотворенную единосущную и совечную Троицу вводят какое-то естество, либо послерожденное, либо сотворенное, либо иносущное. И касательно воплощения Господа мы сохраняем учение неизвращенное: принимаем домостроительство плоти и не без души, и не без ума, и не несовершенное, но допускаем целостность, то есть, что совершенное прежде веков Слово Божие в последние дни для спасения нашего сделалось совершенным человеком». В отличие от Символа, к-рый предназначен для всех и поэтому без нужды не перегружается учеными богословскими терминами, здесь представлено именно богословское испове-





дание. Послание, адресованное зап. православным, в своих выражениях значительно более определено, чем Символ, составленный с учетом целей икономии, предназначенный не только для твердых в исповедании равночестности трех Божественных Лиц, или Ипостасей, но и для колеблющихся, не могущих сразу и прямо исповедовать Единую Троицу.

Прот. Валентин Асмус

Правила Собора. Известны 7 правил Собора, однако на самом Соборе они не были составлены как отдельные: отцы Собора издали послание канонического, церковно-дисциплинарного содержания, к-рое в нач. VI в. было разделено на 4 правила; 2 др. правила, впол. включенные в состав канонов II Вселенского Собора как 5-е и 6-е правила, были изданы К-польским Собором 382 г.; 7-е прав. представляет собой отрывок из послания, направленного из Эфеса *Несторию*, архиеп. К-поль-

во вселенском диптихе. В «Кормчей книге» 7-е прав. разделено на 2, и т. о. получилось 8 правил.

В 1-м прав. Собора подтверждается непреложность Символа веры «трех сот осминадесяти отцев, бывших на Соборе в Никее, что в Вифинии» и предается анафеме всякая ересь, расходящаяся с этим Символом, а затем следует перечень этих ересей: «евномиян, аномеев, ариан, или евдоксиан, полуариан, или духоборцев, савеллиан, маркеллиан, фотиниан, и аполлинариан». В самой достоверной версии греч. текста, воспроизведенной в издании «Правил святых Вселенских Соборов с толкованиями», евномияне отождествляются с аномеями (Εὐνομιανῶν ἤτοι Ἀνομοίων), чего нет в параллельном славяно-рус. тексте, где те и др. перечислены через запятую, как разные ереси (С. 78). Слово «Символ» добавлено в рус. перевод: по-гречески говорится только о «вере 318 отцов», что может означать и веру как таковую, и Символ веры.

Во 2-м прав. речь идет о незыблемости канонических территориальных

*II Вселенский Собор.
Эскиз росписи храма
Христа Спасителя в Москве.
Худож. В. И. Суриков
(ГРМ)*

границ между церквями: «Областные епископы да не простирают своя власть на церкви, за пределами своя области, и да не смешивают церквей».

В нем содержатся очевидные параллели с Ап. 35, к-рое гласит: «Епископ да не дерзает вне пределов своя епархия творити рукоположения во градах и в селех, ему не подчиненных. Аще же обличен будет, яко сотвори сие без согласия имеющих в подчинении грады оные или села: да будет извержен и он, и поставленнии от него»; ср.: I Всел. 5 и в особенности с I Всел. 6 и IV Всел. 17.

2-е прав. важно также в том отношении, что в нем впервые на языке канонов упоминаются более крупные поместные образования, чем церковные области, возглавляемые митрополитами, о к-рых речь шла в правилах I Вселенского Собора, — *диоцезы*. Здесь говорится о диоцезах

лишь одной префектуры — Востока: «...александрийский епископ да управляет церквами токмо египетскими: епископы восточные да начальствуют токмо на востоке, с сохранением преимуществ антиохийской церкви, правилами никейскими признанных: также епископы области асийския да начальствуют токмо в Азии: епископы понтийские да имеют в своем ведении дела токмо понтийския области, фракийские токмо Фракии». Относительно церквей за пределами империи, «у иноплеменных народов», Собор постановил сохранить прежний порядок — «соблюдавшееся донныне обыкновение отцев», к-рое заключалось в том, что церкви в Эфиопии находились в ведении Александрийских епископов, церкви в пределах Ирана, за вост. границами империи, — в юрисдикции Антиохийского престола, а церкви Вост. Европы зависели от первого епископа Фракии, к-рый имел кафедру в Ираклии Фракийской.

3-е прав. устанавливает место в диптихе епископа К-поля. В нем говорится: «Константинопольский епископ да имеет преимущество чести по Римском епископе, потому что град оный есть новый Рим». Рим неравенство чести кафедр связывал не с политическим значением городов, а с апостольским происхождением общин, поэтому на первые места в диптихе ставились Римская, Александрийская и Антиохийская Церкви, основанные ап. Петром и его учеником ап. Марком. В связи с этим Римские епископы в течение неск. столетий упорно противились возвышению столичной кафедры К-поля. Но как 3-е прав. Собора, так и IV Всел. 28 и Трул. 36 недвусмысленно говорят о политических и, следов., исторически преходящих основаниях возвышения престолов. Гражданское положение города определяло, согласно этим правилам, его место в диптихе. Рим отвергал в древности и отвергает ныне политическую обусловленность ранга церковной кафедры, что объясняется особенностями церковной истории Запада: «Ввиду отсутствия на западе общин, основанных апостолами, ввиду того, что здесь единственной такой общиной был Рим, первенствующее положение римского епископа выводили из основания Римской Церкви апостолами и в особенности Петром, князем апостолов» (*Гидулянов*, С. 494). К Востоку это



скому (428). После осуждения Нестория III Вселенским Собором одиозное имя адресата было удалено из послания. Причиной связи данного текста из каноникона Эфесской Церкви с правилами, принятыми в 381–382 гг., по мнению архиеп. *Петра (Льюилье)*, было то, что он, как казалось, содержательно продолжал II Всел. 1 (*LHuillier*, Р. 111). Правила 5–7 не включались в древние зап. сборники. Признавая, что 3-е прав. издано самим Собором, Римская Церковь тем не менее отвергла его, т. к. оно возвышало статус К-польской Церкви, но тем не менее впол. Рим вынужден был признать установленное этим правилом место К-польской кафедры





зап. учение неприменимо: происхождение Коринфской Церкви не менее достойно, чем происхождение Церкви Александрийской; между тем Коринфские епископы никогда не претендовали на равную честь с Александрийской Церковью. Однако общепринятая на Востоке тенденция объяснять церковный ранг кафедры политическим положением города вполне распространяется и на Запад: Рим — это первопрестольная столица империи, Карфаген — столица рим. Африки, Равенна — резиденция западно-рим. императоров. Т. о., вост. т. зр., прямо выраженная в 3-м прав., имеет все основания притязать на общецерковную значимость.

Своеобразное толкование 3-го прав. предлагает Алексей *Аристин*: «Одинаковые преимущества и одинаковую честь с римским епископом должен иметь и епископ Константинополя, как и в 28-м правиле Халкидонского Собора понято это правило, потому что этот город есть новый Рим и получил честь быть градом царя и синклита. Ибо предлог «по» (*μετά*) здесь обозначает не честь, но время, подобно тому, как если бы кто сказал: по многим времени и епископ Константинополя получил равную честь с епископом Римским». Возражая против такого надуманного толкования, *Иоанн Зонара* отмечал: «Некоторые думали, что предлог «по» означает не умаление чести, а сравнительно позднейшее появление сего установления... Но 131-я новелла Юстиниана, находящаяся в пятой книге Василия, титуле 3, дает основание иначе понимать эти правила, как они и были понимаемы этим императором. В ней говорится: «Поставляем, согласно с определениями св. Соборов, чтобы святейший папа древнего Рима был первым из всех иереев, а блаженнейший епископ Константинополя, Нового Рима, занимал второй чин после Апостольского престола древнего Рима и имел преимущество чести пред всеми прочими». Отсюда ясно видно, что предлог «по» означает умаление и уменьшение. Да иначе и невозможно было бы сохранять тождество чести по отношению к обоим престолом. Ибо необходимо, чтобы при возношении имен предстоятелей их один занимал первое, а другой — второе место, и в кафедрах, когда они сойдутся вместе, и в подписаниях, когда в них будет

нужда». С Иоанном Зонарой во всем согласен и *Феодор IV Вальсамон*. Однако в «Кормчей книге» получила отражение т. зр. Аристина. В толковании «Кормчей» сказано: «А еще рече правило... не о том глаголет, якоже римскому честию больше быть, но о сказании времени се речено есть. Якоже бы некто, якоже се рек по многих летах равняя чести римскому епископу и Константинограда епископ сподобися».

В 4-м прав. Собор отверг действительность хиротонии Максима Киника на К-польскую кафедру, занятую свт. Григорием Богословом. Среди преступлений Максима Киника Иоанн Зонара упоминает *симонию*. Присутствие греха симонии при поставлении на священную степень, согласно канонам, упраздняет действие благодати, делает рукоположение недействительным (ср.: Ап. 29, IV Всел. 2, Трул. 22, VII Всел. 5, 19, Васил. 90). Канонический принцип, к-рый следует из текста и контекста 4-го прав., заключается прежде всего в том, что недопустимо одну и ту же кафедру занимать 2 или неск. епископам, а значит, до законного освобождения кафедры вслед. кончины, увольнения на покой, перевода на др. кафедру или низложения по суду занимавшего ее епископа поставления на нее др. лиц незаконны и недействительны.

5-е прав., к-рое гласит: «Относительно свитка западных: приемлем и сущих в Антиохии, исповедующих едино Божество Отца, и Сына, и Святаго Духа», — толковалось различно. «Свиток», или томос «западных», — это один из догматических документов, но о каком именно документе идет в нем речь, по этому вопросу высказывались разные суждения. По толкованию Иоанна Зонары и Феодора Вальсамона, в каноне речь идет об «исповедании веры» *Сардикийского Собора 343 г.*, к-рый включал по преимуществу зап. отцов и материалы к-рого в оригинале были составлены на лат. языке. Однако большинство совр. ученых не разделяют этой т. зр. гл. обр. потому, что в определениях Сардикийского Собора даже не упоминается Антиохийская Церковь, к тому же между Сардикийским и II Вселенским Соборами прошло 38 лет, т. о., это была бы слишком запоздалая реакция. В соответствии с интерпретацией обстоятельств, вызвавших составление 5-го прав., к-рая да-

валась *Беверегием*, Валезием, К. Й. *Геффеле*, Г. *Барди*, а также правосл. канонистами епископами *Никодимом (Милашем)* и *Иоанном (Соколовым)*, архиеп. Петром (Л' Юилье), в правиле речь идет о событиях, происшедших при папе Дамасе I. В 369 г. в Риме состоялся Собор, к-рый изложил свое исповедание веры, направил послание в Антиохию, прося вост. отцов высказать свое суждение об этом исповедании. На Антиохийском Соборе 379 г. было выражено согласие с исповеданием. Согласно архиеп. Петру (Л' Юилье), «отцы Константинопольского Собора 382 г., приняв томос, одобренный уже в Антиохии, стремились показать единство веры с Западом, однако в тексте 5-го правила не следует усматривать проявление какой-либо открытости в отношении Павлина и его группировки, в противоположность утверждениям некоторых авторов. Для отцов Собора 381 г. правильность поставления Флавиана была вне всякого сомнения, что явствует из их соборного послания... Рим решил признать Флавиана лишь около 398 г.» (*L'Huillier*. P. 124). В данном случае архиеп. Петр polemизирует гл. обр. с Ф. Каваллерой (*Cavallera*. P. 248. Not. 2) и Барди, к-рый, впрочем, высказывал по этому вопросу более осторожную т. зр., считая, что «восточные» не были готовы признать, как на том настаивали на Западе, незаконность поставления свт. Мелетия, но выразили в 5-м прав. готовность принять павлиан, к-рые присоединятся к мелетианам. Архиеп. Петр убежден в том, что данное правило не имеет отношения к расколу в Антиохии. Оно не имеет собственно правового содержания и является одним из документов церковной истории, его каноническое значение основывается на историческом контексте, вне к-рого в нем невозможно усмотреть формулировки какой бы то ни было церковно-правовой нормы.

6-е прав. имеет исключительно важное значение для церковного суда. В нем прежде всего устанавливаются критерии, к-рым должно соответствовать лицо, обращающееся в качестве обвинителя епископа или в качестве истца с жалобой на епископа в церковный суд. В связи с этим правило различает жалобы и обвинения частного характера, с одной стороны, и обвинения в совершении церковных преступлений, —





с др. Жалобы и обвинения частного характера в соответствии с этим правилом принимаются независимо от религ. убеждений обвинителя или истца: «...аще кто принесет на епископа некую собственную, то есть частную жалобу, как-то в притязании им имения, или в иной какой-либо потерпенной от него неправде: при таковых обвинениях не примати в разсуждение ни лица обвинителя, ни веры его. Подобае бо всячески, и совести епископа быти свободною, и объявляющему себя обиженным обрести правосудие, какия бы веры он ни был». Но если речь идет о церковных преступлениях, то данным правилом не допускается принятие обвинений в таковых от еретиков, раскольников, устроителей незаконных соборщ (самочинников), изверженных клириков, отлученных мирян, а также от находящихся под церковным судом и еще не оправданных.

Данное положение учтено в принятом Свящ. Синодом РПЦ 1 окт. 2004 г. «Временном положении о церковном судопроизводстве для епархиальных судов и епархиальных советов, выполняющих функции епархиальных судов», в к-ром говорится: «Не принимаются к рассмотрению заявления, поступившие от... находящихся вне церковного общения (в случае рассмотрения дел вероучительного, пастырского или богослужебного характера)» (II 3. 13. 2), аналогичным образом, согласно «Временному положению», такие же лица не подлежат привлечению на церковный суд в качестве свидетелей по делам вероучительного, пастырского или богослужебного характера (II 5. 25. 3).

Жалобы и обвинения на епископов подаются, согласно 6-му прав., областному собору, т. е. на суд собору митрополичьего округа. В том случае если решение, принятое областным собором, не удовлетворяет обвинителя или истца, он может подавать апелляции «большему собору епископов великия области», иными словами, собору диоцеза, к-рыми на Востоке в эпоху II Вселенского Собора были Асийский (с центром в Эфесе), Понтийский со столицей в Кесарии Каппадокийской, Фракийский (с центром в Ираклии), на территории к-рой находился и К-поль, а также Сирийский (со столицей в Антиохии) и Египетский с Ливией и Пентаполем

(главный город — Александрия). См. также имеющие параллельное содержание IV Всел. 9, Антиох. 14, 15, Сардик. 14, Карф. 19 (28). 6-е прав. Собора при этом категорически воспрещает подавать жалобы на епископов и апелляции царю, «мирским начальникам» и Вселенскому Собору (ср.: Карф. 104 (117)).

В правиле есть еще одно положение, соответствующее и характеру церковного законодательства, и нормам рим. права, но чуждое светскому законодательству совр. гос-в, к-рое заключается в том, что обвинитель в случае доказанной клеветы сам поддежит той ответственности, к-рая предусмотрена для совершившего преступление, в к-ром он обвиняет епископа: «...но не прежде могут они настояти на свое обвинение, как письменно поставив себя под страхом одинакаго наказания с обвиняемым, аще бы, по производству дела, оказались клеветующими на обвиняемаго епископа».

7-е прав. относится к теме присоединения к Церкви бывших еретиков и раскольников. Оно резюмирует содержание ранее изданных I Всел. 8 и 19, Лаодик. 7 и 8, Васил. 1 и 47. Согласно этому правилу, евномиане, монтанисты, названные «фригами», савеллиане и «все прочие еретики (ибо много здесь таковых, наипаче выходящих из галатския страны)... приемлются, якоже язычники», через Крещение. А ариане, македоняне (см. ст. *Македоний I*), новациане (см. ст. *Новациан*), савантиане, *четыренадсятники* и аполлинаристы — через анафематствование ереси и Миропомазание (ср.: Трул. 95). Может вызвать недоумение, что отцы Собора не только духоборцев-македонян, но даже и ариан, явных еретиков, постановили принимать без Крещения. Объясняется это, вероятно, не только тем, что ариане не искажали крещальную формулу, но и тем еще, что крайние ариане, кощунственно именовавшие Сына сотворенным и неподобным Отцу, ко времени Собора выродились в секту евномиан (см. ст. *Евномий*), для к-рых при переходе их в Православие Собор предусматривал перекрещивание, ибо ставил их наравне с язычниками, а наименованные в 7-м прав. арианами сами себя арианами не называли. После I Вселенского Собора их предводители говорили: «Как мы, епископы, последуем за пресвите-

ром Арием?!» (*Socr. Schol. Hist. eccl. II 10*). Своим учителем они в то время считали Евсевия, еп. Никомидийского, а в посл. Акакия, еп. Кесарийского. Акакиане исповедовали Сына подобным Отцу и даже православно именовали Его «неразличимым образом Отца», но отвергали его единосущие Отцу и в этом сходились с самим зачинщиком ереси.

В 7-м прав. воссоединяемые с Церковью и через Крещение, и через Миропомазание именуется одинаково — еретиками, что не совпадает с терминологией свт. Василия Великого, различавшего еретиков, раскольников и самочинников (Васил. 1). Однако слово «еретики» тогда и в посл., вплоть до наст. времени, употреблялось и употребляется в разных смыслах, что порой вносит излишнюю чисто терминологическую путаницу в полемику по вопросу о ереси и схизме. В одних случаях словом «ересь» называют коренное извращение догматов, в др. — им обозначают всякое отступление от Православия. Отцы II Вселенского Собора употребили слово «еретики» именно в последнем значении, а может быть, еще шире — по отношению к любому отделению от Церкви. Судить об этом затруднительно, потому что в правиле вовсе не упомянуты самочинники. Несовпадение в употреблении слова «еретики» в Васил. 1 и II Всел. 7 не связано с к.-л. действительным расхождением между этими правилами, ибо очевидно, что принимаемые через Миропомазание и проклинающие «всякую ересь, не мудрствующую, как мудрствует святая Божия кафолическая и апостольская Церковь» ариане, македоняне, новациане и проч. (II Всел. 7) — это те, кого свт. Василий в Каноническом послании к свт. Амфилохию Иконийскому назвал «раскольниками». Сравнивая правила, следует исходить не из их неустойчивой терминологии, а из их реального содержания, и в случае с правилами о присоединении отступников — из чиноприема. В 7-м прав. II Вселенского Собора говорится не о приеме в Церковь, а о «присоединяющихся к Православию и к части спасаемых». Возможно, слово «Церковь» отцы Собора не употребляли потому, что не желали еретиков, принимаемых через Миропомазание, т. е. раскольников, тем самым объявлять вовсе чуждыми Церкви, но словами



«присоединяющихся... к части спасаемых» Собор вполне определенно предостерегает остающихся в отделении от правосл. Церкви о грозящей им духовной опасности, ибо не там, где они, пребывают «спасаемые».

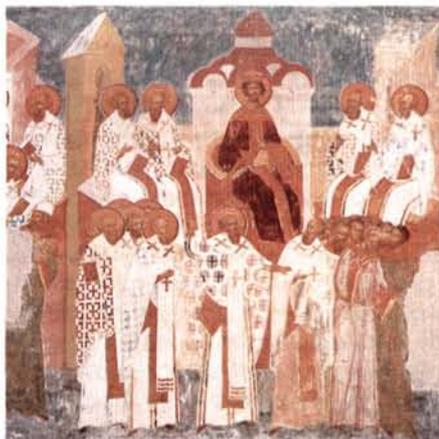
Прот. Владислав Цыпин

Лит.: *Cavallera F.* Le schisme d'Antioche. P., 1905; *Ritter A. M.* Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Gött., 1965; *idem.* Arianismus // TRE. Bd. 3. S. 692–719; *idem.* The Dogma of Constantinople (381) and its Reception within the Churches of the Reformation // ThQ. 1981. Bd. 48. S. 228–232; *idem.* Das Konzil von Konstantinopel (381) in seiner und in unserer Zeit // ThPh. 1981. Bd. 56. S. 321–334; *idem.* Konstantinopel I // TRE. Bd. 19. S. 518–134; *Simonetti M.* La crisi ariana nel IV sec. R., 1975; Le II^e Concile Oecuménique. Chambesy, 1982; *Hauschild W.-D.* Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensbildung // *Ganoczy A., Lehmann K., Pannenberg W.* Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft: Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381). Freiburg i. Br.; Gött., 1982. S. 13–48; *idem.* Nicäno-Konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis // TRE. Bd. 24. S. 444–456; *Quasten J.* Initiation aux Pères de l'Eglise. P., 1987. Vol. 3; *Hanson R. P. C.* The Search of the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318–381. Edinb., 1988; *Drecoll V.* Wie nizänisch ist das Nicäno-Constantinopolitanum? // ZKG. 1996. Bd. 107. S. 1–18; *Hammerstädt J.* Hypostasis // RAC. Vol. 16. S. 986–1035; *Bienert W.* Dogmengeschichte. Stuttg., 1997. S. 188–205; *Staats R.* Das Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel: Historische und theologische Grundlagen. Darmstadt, 1999². (Общую библиографию см. в ст. *Вселенский Собор*.)

ВСЕЛЕНСКИЙ III СОБОР

[I Эфесский]. **Источники.** Акты Собора известны в неск. рукописных собраниях, различной сохранности и ценности, на греч. и лат. языках (см. крит. изд. Э. Шварца: АСО. Т. 1). В них кроме протоколов соборных заседаний находятся документы, появившиеся как до открытия Собора (428–431), так и после него (431–435). Вероятно, уже в ходе Собора или сразу после его окончания в кругах, близких к свт. Кириллу, архиеп. Александрийскому, так же как и в лагере его догматических противников, началась работа по составлению сборника документов, относящихся к деятельности Собора. Известно, что уже вскоре после его закрытия акты первых 5 деяний имелись в Риме у папы св. Келестина I. Подлинник соборных деяний, утраченный к наст. времени, еще во 2-й пол. VII в. хранился в 2 томах в архиве К-польской Патриархии и зачитывался в 1-м деянии VI Вселенского Собора (680).

Наиболее полное собрание документов III Вселенского Собора на



III Вселенский Собор.
Роспись собора в честь
Рождества Пресв. Богородицы
Ферапонтова мон-ря. Дионисий. 1502 г.

греч. языке известно под названием «Ватиканское собрание» (*Collectio Vaticana* — в ркп. Vatic. gr. 830, сер. XV в.). Собрание Серге (*Collectio Segueriana* в пергаменной ркп. Paris. Coisl. 32, XI в.), по составу аналогичное Ватиканскому, и Афинское собрание (*Collectio Atheniensis*, в ркп. Athen. Societatis archaeologiae Christianae 9, XIII в.) содержат ряд документов, отсутствующих в др. собраниях или сохранившихся только в лат. переводе. Что касается перевода деяний на лат. язык, то, вероятно, наиболее точно воспроизводит первоначальный греч. текст Турское собрание (*Collectio Tyronensis*; важнейшие рукописи: Paris. 1572, IX в., и Vatic. 4978, XIV в.), возникшее во время спора о «Трех Главах», т. е. до сер. VI в. Ближе к нему по времени создания Палатинское собрание (*Collectio Palatina*, ркп. Vatic. Palat. 234, IX в.), вероятным составителем к-рого считают Иоанна Максентия, активного борца против несторианства в 1-й четв. VI в. и участника теопасхитского спора «Един от Святыя Троицы пострадал» (см. ст. *Теопасхизм*); это собрание открывается работами *Мария Меркатора*, очевидца событий начального этапа несторианского спора, сделавшего перевод значительного числа писем и проповедей *Нестория* на латынь. Веронское собрание (*Collectio Veronensis*, ркп. Veronensis LVII, IX в.), значительно более короткое, чем Турское, имело целью показать, что свт. Кирилл, как в споре с Несторием, так и в отношениях с Иоанном, еп. Антиохийским, действовал в полном согласии с Римским престолом, и включает неск. писем

папы св. Келестина, к-рых нет в др. собраниях. И наконец, собрание из Монте-Кассино (*Collectio Casinensis*; 2 пергаменные рукописи XIII в.—*Casinensis 2* и Vatic. 1319), существующее в 2 частях, было составлено диаконом Римской Церкви *Рустиком*, племянником папы *Вигилия*, активным защитником «Трех Глав», к-рый после возвращения из ссылки по смерти имп. св. Юстиниана I (565) воспользовался б-кой монастыря акимитов в К-поле. 1-я часть этого собрания является исправленным по греч. оригиналу текстом *Collectio Tyronensis*. 2-я часть содержит «Синодик против трагедии Иринея» (*Synodicon adversus tragediam Irenaei*), при составлении к-рого Рустик пользовался 4 различными источниками: подборкой документов (в т. ч. и соборных), объединенных и откомментированных другом Нестория *комитом* Иринеем (Рустик сохранил наиболее важные замечания Иринея); сборником писем сщмч. *Исидора Пелусиота*; документами, сохранными последователями *Диоскора*, архиеп. Александрийского; 2 письмами свт. Кирилла к Суксесу.

Историческая ситуация. Причиной созыва Собора было учение Нестория (с 428 занимавшего кафедру К-поля), тесно связанное с антиохийской христологией (см. ст. *Несторианство*). Отказ Нестория называть Приснодеву Марию Богородицей (Θεοτόκος) стал причиной споров поначалу в К-поле, а затем и на всем востоке империи. Особенную остроту ситуация приобрела после вмешательства свт. Кирилла Александрийского, неоднократно отмечавшего как в своих письмах к Несторию, так и в др. работах еретический образ его высказываний и обратившего внимание папы св. Келестина на новую ересь. Догматический спор осложнялся церковно-политическим соперничеством между К-польской и Александрийской кафедрами. Римская Церковь, следуя традиц. линии на поддержку Александрии в борьбе против ереси, на своем Соборе (авг. 430) осудила учение Нестория и поручила свт. Кириллу довести до его сведения решение: в 10-дневный срок после получения соборного определения Несторий должен был отречься от ереси, в противном случае он будет низложен (АСО. Т. 1. Vol. 2. P. 12; ДВС. Т. 1. С. 172). В дополнение к



этому Собор в Александрии (нояб. 430) утвердил особое послание к Несторию (Τοῦ Σωτήρος) (АСО. Т. 1. Vol. 1 (1). Р. 33–42; ДВС. Т. 1. С. 191–199), составленное свт. Кириллом, в к-ром в форме 12 анафематизмов высказывалось правосл. учение о воплощении Бога Слова. Этот документ у мн. представителей антиохийской школы (см. ст. *Богословские школы древней Церкви*) по причине нек-рой терминологической неопределенности богословского языка возбудил подозрения в принадлежности его автора к ереси *аполлинарианства*.

Упреждая своих догматических противников, Несторий потребовал от императора созыва Вселенского Собора для разрешения возникшего спора. Имп. Феодосий II указом (сакрой от 19 нояб. 430, текст: АСО. Т. 1. Vol. 1 (1). Р. 114–116; ДВС. Т. 1. С. 210–211) назначил Собор в г. Эфесе на Пятидесятницу (7 июня 431). Император предписывал, чтобы из каждой провинции империи на Собор прибыл митрополит «с немногими епископами». Особые приглашения были направлены выдающимся церковным деятелям на Востоке и Западе: Акакию, еп. Веррийскому, прп. *Симеону Столпнику* и блж. *Августину* (уже скончавшемуся в авг. 430) (СРГ, N 8653; АСО. Т. 1. Vol. 1 (1). Р. 112). За порядком на Соборе император поручил следить комиту Кандидиану с условием, чтобы он «не вмешивался в исследование о догматах»; в его обязанности входило не допускать беспорядков в городе и не отпускать участников до окончания Собора (АСО. Т. 1. Vol. 1 (1). Р. 120; ДВС. Т. 1. С. 213).

За неск. дней до намеченного срока в Эфес стали съезжаться участники Собора. Одним из первых прибыл морем свт. Кирилл Александрийский в сопровождении ок. 50 епископов, множества клириков, *параваланов* и монахов. Столь большое число епископов, сопровождавших Александрийского архиепископа, хотя и находится на первый взгляд в противоречии с указом императора, но объясняется тем фактом, что в Египте, в состав к-рого в V в. входило 9 провинций, митрополитов не было; церковное управление здесь традиционно было сосредоточено в руках Александрийского архиепископа (*Болотов. Собр. трудов. Т. 4. С. 245*). К этому вре-

мени на месте уже был и Несторий с подчиненными епископами, многочисленными преданными сторонниками и охраной. В число его деятельных друзей входил комит Ириней, лицо влиятельное при дворе имп. Феодосия II; император, узнав о его желании сопровождать Нестория, запретил своему придворному «принимать участие в делах Собора» (АСО. Т. 1. Vol. 1 (1). Р. 121; ДВС. Т. 1. С. 214).

Свт. Кирилл и Несторий, оказавшись во главе 2 противостоящих партий, образованных их сторонниками, не только не вступали в церковное (литургическое) общение, но и отказывались даже просто встречаться и вести переговоры, чтобы внести ясность в спор и достигнуть хоть какого-то компромисса, и фактически смотрели друг на друга как на еретиков. На улицах Эфеса происходили стычки между моряками и параваланами, прибывшими из Александрии защищать своего папу, и к-польскими сторонниками Нестория. *Мемнон*, еп. Эфесский и митрополит Азии, вместе с многочисленными епископами этой провинции встал на сторону свт. Кирилла, запретив Несторию и его сторонникам вход в церкви города. Одной из причин такого действия было сильное недовольство постоянным вмешательством К-поля в дела асийских церквей, с чем после возвышения столичной кафедры на II Вселенском Соборе (381) приходилось все более считаться. Поскольку епископы мн. важных провинций (диоцеза Восток, Палестины, Италии и др.) не прибыли в срок, открытие Собора откладывалось.

12 июня с опозданием на 5 дней прибыли и присоединились к свт. Кириллу палестинские епископы (ок. 15) во главе со свт. *Ювеналием*, архиеп. Иерусалимским; он имел намерение добиться независимости от Антиохии, претендовавшей на церковную власть над всем диоцезом Восток, включая Палестину. Вскоре прибыли Флавиан, еп. Филиппийский, представлявший Руфа, еп. Фессалоникийского, вместе с 3 иллирийскими епископами, а также диакон Карфагенской Церкви Весула, единственный на Соборе посланец от Африканской Церкви, подпавшей незадолго до этого под иго вандалов-ариан. Наконец, прибыли епископы Александр Апамейский и Александр Иерапольский с извест-

тиями от епископов диоцеза Восток («восточных»): их поездка из Антиохии в Эфес оказалась очень трудной и сильно затянулась. Глава «восточных» Иоанн, еп. Антиохийский, в своем послании к свт. Кириллу извинялся за задержку и просил его и др. отцов Собора, если возможно, подождать нек-рое время (АСО. Т. 1. Vol. 1 (1). Р. 119; ДВС. Т. 1. С. 214), на словах же извещал: «Если замедлю, делайте свое дело» (АСО. Т. 1. Vol. 1 (2). Р. 67, 68; ДВС. Т. 1. С. 267, 268). В лагере противников Нестория больше не хотели ждать и приняли эти слова как руководство к действию. Игнорируя запреты со стороны Кандидиана и несмотря на просьбу 68 епископов к Кириллу и Ювеналию дожидаться прибытия вост. епископов и посланцев из Италии и Сицилии (АСО. Т. 1. Vol. 4. Р. 27–30), в воскресенье 21 июня было решено открыть Собор на следующий день.

Ход Собора. 1-е деяние. 22 июня. Состоялось в соборной (Великой) церкви Эфеса, называемой Св. Марии, под председательством свт. Кирилла, имевшего полномочия представлять и Римского папу св. Келестина. Присутствовало ок. 160 епископов. Комит Кандидиан стал убеждать собравшихся не открывать частных собраний, а подождать и собраться вместе с «восточными», а также с находящимися в Эфесе сторонниками Нестория, не принявшими участие в заседании. Настаивая на точном соблюдении воли императора, Кандидиан был вынужден зачитать имп. сакру, адресованную Собору (АСО. Т. 1. Vol. 1 (1). Р. 120–121; ДВС. Т. 1. С. 213–214), и после прочтения был удален за двери; в дальнейшем он вместе с нек-рыми из сторонников Нестория пытался протестовать против таких действий отцов Собора (АСО. Т. 1. Vol. 4. Р. 31–33).

Согласно каноническим правилам, Нестория трижды приглашали на Собор, но он так и не явился, обнаружив этим свою нераскаянность. Причем, если на 1-е приглашение, сделанное еще накануне открытия, он дал ответ, сказав: «Посмотрю, и если мне нужно будет пойти, приду» (АСО. Т. 1. Vol. 1 (2). Р. 9; ДВС. Т. 1. С. 218), на 2-е: «Явлюсь, когда придут и все другие епископы», то депутация епископов с 3-м письменным приглашением даже не была допущена к Несторию военными,





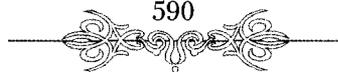
подчиненными Кандидиану. По предложению свт. Ювеналия Иерусалимского был прочитан Никейский Символ веры, с к-рым необходимо было, по его мнению, сравнить всякое учение, «чтобы согласное с этим изложением было утверждено, а несогласное отвергнуто» (АСО. Т. 1. Vol. 1 (2). P. 12; ДВС. Т. 1. С. 222; см.: *Grillmeier*. Vol. 1. P. 485). После этого по просьбе прп. *Акакия*, еп. Мелитинского, было зачитано 2-е послание свт. Кирилла к Несторию, «Καταφλωροῦσι μὲν, ὡς μανθάνω» и ответ на него (АСО. Т. 1. Vol. 1 (1). P. 25–28, 29–32; ДВС. Т. 1. С. 144–147, 147–150). Отцы Собора признали письмо свт. Кирилла согласным с Никейской верой (всего выступили 125 чел.), а письмо Нестория противоречащим ей, воскликнув: «Кто не анафематствует Нестория, тот сам да будет анафема! Православная вера анафематствует его! Святой Собор анафематствует! Кто сообщает с Несторием да будет анафема!» (АСО. Т. 1. Vol. 1 (2). P. 35; ДВС. Т. 1. С. 243). Затем было прочитано послание папы св. Келестина к Несторию о вере (АСО. Т. 1. Vol. 2. P. 7–12; ДВС. Т. 1. С. 166–172) и 3-е послание свт. Кирилла к Несторию (Τὸ εὐαγγέλιον). Эти документы еще в дек. 430 г. были вручены Несторию, но ответа на них, как выяснилось из реплик передававших письма епископов — участников Собора, так и не последовало. *Феодот Анкирский* и прп. *Акакий*, еп. Мелитинский, сообщили отцам Собора, что и здесь, в Эфесе, Несторий продолжает упорно держаться своих убеждений. Ими были приведены характерные выражения Нестория: он «отвергал, что Богу Слову, т. е. Единородному, можно приписать что-либо человеческое, считая это унижительным для Него», продолжал настаивать, «что о Боге нельзя говорить, что Он питался млеком или родился от Девы», «нельзя сказать, что Он — двух или трех месяцев», а один из сторонников Нестория утверждал, что «иной есть Сын, претерпевший страдания, и иной — Бог Слово» (АСО. Т. 1. Vol. 1 (2). P. 38; ДВС. Т. 1. С. 245). По просьбе Флавиана, еп. Филиппийского, были прочитаны отрывки о предмете расследования из творений св. отцов: сщмч. Петра Александрийского, свт. Афанасия Великого, папы Римского Юлиана I (в действительности — отрывок сочинения аполли-

нарста Тимофея: СРГ, N 3726 — АСО. Т. 1. Vol. 1 (2). P. 41; ДВС. Т. 1. С. 247), папы Римского Феликса (также аполлинарианская подделка: СРГ, N 3741 (2) — АСО. Т. 1. Vol. 1 (2). P. 41; ДВС. Т. 1. С. 248), Феофила, архиеп. Александрийского, сщмч. Киприана, еп. Карфагенского, святителей Амвросия Медиоланского, Григория Богослова, Василия Великого, Григория Нисского; наконец, были зачитаны выдержки из проповедей Нестория. В заключение было прочитано послание к Собору Капреола, еп. Карфагенского (АСО. Т. 1. Vol. 1 (2). P. 52–54; ДВС. Т. 1. С. 258–259).

На основании таких свидетельств Собор торжественно осудил Нестория и низложил как еретика. В приговоре, подписанном 197 епископами, определялось: «Господь наш Иисус Христос, на к-рого он изрыгал хулы, устами сего святейшего Собора определяет лишить его епископского сана и отлучить его от церковного общения» (АСО. Т. 1. Vol. 1 (2). P. 54; ДВС. Т. 1. С. 260). Жители Эфеса до позднего вечера ожидали соборного решения и, услышав о низложении Нестория, как об этом писал в послании к клиру и народу Александрии свт. Кирилл, «все единодушно начали восхвалять святой Собор и прославлять Бога. Нас же, как только мы вышли из церкви, провожали со светильниками до жилища, и было великое торжество и освещение в городе. Показал таким образом Господь уничижающим славу Его, что Он все может» (АСО. Т. 1. Vol. 1 (1). P. 117–118; ДВС. Т. 1. С. 273–274). Вечером 22 июня или же утром следующего дня Несторий получил офиц. осуждение: «Несторию новому Иуде. Знай, что ты, за нечестивые твои проповеди и противление канонам, в 22-й день текущего месяца июня, на основании церковных правил, низложен святым Собором и лишен всякой церковной степени» (АСО. Т. 1. Vol. 1 (2). P. 64; ДВС. Т. 1. С. 266). В то же время участники Собора поспешили известить о своем приговоре Несторию к-польских клириков, чтобы они хранили «все, что принадлежит Церкви» до избрания нового епископа (АСО. Т. 1. Vol. 1 (2). P. 64–65; ДВС. Т. 1. С. 266). Был отправлен подробный отчет о случившемся императорам *Феодосию II* и *Валентиниану III* (АСО. Т. 1. Vol. 1 (3). P. 3–5; ДВС. Т. 1. С. 270–273).

Однако, поскольку выезд из города был запрещен, они не смогли беспрепятственно сообщить в К-поль о происшедших в Эфесе реальных событиях (АСО. Т. 1. Vol. 1 (2). P. 68; ДВС. Т. 1. С. 269). Только спустя неск. недель (не ранее середины июля) переодетый нищим посланец Собора сумел добраться до столицы, пронеся в посохе акты 1-го деяния и ряд др. документов (*Болотов*. Лекции. Т. 4. С. 211). В свою очередь Несторий и 10 его сторонников направили жалобу императору, в к-рой отмечали нарушения предписаний императора их противниками, особо подчеркивали злоупотребления со стороны Мемнона, еп. Эфесского, закрывшего для них церкви города, и выставляли его главным виновником своих злоключений (АСО. Т. 1. Vol. 1 (5). P. 13–15; ДВС. Т. 1. С. 269–270).

«**Соборик восточных**». 26 июня в Эфес прибыл Иоанн, еп. Антиохийский, и вост. епископы. Еще на дороге им стали известны в общих чертах последние события. Теперь же им сообщили и о нек-рых подробностях. Сторонники свт. Кирилла проинформировали прибывших епископов о соборном низложении Нестория и недопустимости общения с ним (АСО. Т. 1. Vol. 1 (3). P. 46; ДВС. Т. 1. С. 383). В доме, где остановился еп. Иоанн Антиохийский, почти сразу был открыт «соборик», составленный из епископов, не принимавших участия в 1-м деянии Собора, и из епископов, прибывших вместе с ним (всего 43 участника, 53 — по лат. тексту в *Collectio Casinensis*; см.: АСО. Т. 1. Vol. 4. P. 37–38); в его собственных офиц. бумагах он именовался как «святой собор Восточного диоцеза и епархий Вифинии, Писидии, Пафлагонии, Каппадокии Второй, Европы, Родопы, Фессалии и Дакии». Было заслушано сообщение комита Кандидиана о событиях последних дней, о нарушении сторонниками свт. Кирилла имп. сакры, также особо прочитанной. Епископы, сторонники Нестория, рассказали о тех притеснениях и унижениях, к-рые они испытали после своего прибытия в Эфес особенно со стороны еп. Мемнона, закрывшего для них все церкви города и посылавшего к ним с угрозами своих клириков, — в этих действиях они усматривали желание их противников «избежать исследования их еретического злоуче-



ния», содержащегося в 12 анафематизмах свт. Кирилла, сходного, по их мнению, с учением Ария, Аполлинария и Евномия (АСО. Т. 1. Vol. 1 (5). P. 121; лат. текст: АСО. Т. 1. Vol. 4. P. 36; ДВС. Т. 1. С. 285). После этого возглавлявший «соборик» еп. Иоанн Антиохийский, заметив, что порой ради здоровья всего тела отсекают зараженные неизлечимой болезнью члены, предложил низложить свт. Кирилла и еп. Мемнона, к-рые, по его мнению, являлись главными виновниками случившегося, т. к. они подали повод к нарушению церковных постановлений и предписаний императора и придерживаются еретического учения, содержащегося в 12 «главах» анафематизмах; их сторонников — отлучить от церковного общения до тех пор, пока не принесут анафему на учение свт. Кирилла и не присоединятся к ним, как того требует имп. сакра. Участники «соборика» одобрили такое предложение: свт. Кирилл и еп. Мемнон без к.-л. соблюдения обычных формальностей были объявлены низложенными; остадым отцам Собора отправили отлучительную грамоту (АСО. Т. 1. Vol. 1 (5). P. 122–124; лат. текст: АСО. Т. 1. Vol. 4. P. 36–39; ДВС. Т. 1. С. 286–287). Их отчет о случившемся, в т. ч. и о деянии «соборика» — низложении свт. Кирилла и Мемнона, был направлен императору (АСО. Т. 1. Vol. 1 (5). P. 124–125; лат. текст: АСО. Т. 1. Vol. 4. P. 39; ДВС. Т. 1. С. 288); в особых посланиях подробно извещались клир, сенат и народ К-поля, а также императрицы Пульхерия и Евдокия (АСО. Т. 1. Vol. 1 (5). P. 127–129, 131–132; ДВС. Т. 1. С. 288–292).

В столице об осуждении Нестория узнали из донесения комита Кандидиана, написанного еще до прибытия еп. Иоанна Антиохийского. Император сакрой 29 июня 431 г. отменил все решения Собора. Он повелел епископам ждать своего нового представителя и не разъезжаться до тех пор, пока «догматы благочестия не будут рассмотрены всем Собором» (АСО. Т. 1. Vol. 1 (3). P. 9–10; ДВС. Т. 1. С. 345–346). Это требование императора, о к-ром в Эфесе узнали 1 июля, не удовлетворяло в равной мере враждебные стороны: каждая считала свои решения канонически правильными и не подлежащими отмене (послание отцов Собора: АСО. Т. 1. Vol. 1 (3). P. 10–

13; ДВС. Т. 1. С. 375–378, послание «восточных»: АСО. Т. 1. Vol. 1 (5). P. 125–127; ДВС. Т. 1. С. 346–348).

2-е деяние. 10 июля. При таких обстоятельствах в Эфес прибыли посланцы папы Римского, епископы Аркадий и Проэкт и пресв. Филипп, и присоединились к свт. Кириллу. В резиденции еп. Мемнона (ἐν τῷ ἐπισκοπείῳ) с их участием состоялось деяние Собора. Было зачитано послание папы св. Келестина к Собору (по-латински и по-гречески), одобренное всеми присутствовавшими участниками заседания (лат. текст: АСО. Т. 1. Vol. 2. P. 22–24; греч. текст: АСО. Т. 1. Vol. 1 (3). P. 55–57; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 294–296).

3-е деяние. 11 июля. Папские легаты, получившие для ознакомления о всем прежде сделанном записи 1-го соборного деяния, согласились с приговором об осуждении Нестория и после нового его публичного прочтения поставили под ним свои подписи.

4-е и 5-е деяния. 16 и 17 июля. Разбиралась жалоба, поданная Собору свт. Кириллом и еп. Мемноном, на неканонические действия в их отношении со стороны еп. Иоанна Антиохийского и его «соборика». Поскольку еп. Иоанн, несмотря на трехкратное приглашение прибыть и дать отчет о своих поступках, так и не явился на заседание Собора, он вместе с 33 его сторонниками был объявлен отлученным от церковного общения вплоть до раскаяния, а его противозаконное низложение свт. Кирилла и еп. Мемнона — «не имеющим совершенно никакой силы» (АСО. Т. 1. Vol. 1 (3). P. 24–25; ДВС. Т. 1. С. 315). Подробный отчет об этих заседаниях и действиях в отношении вост. епископов был отправлен императорам (АСО. Т. 1. Vol. 1 (3). P. 28–30; ДВС. Т. 1. С. 316–318). Также было составлено особое послание к папе св. Келестину с информацией о ходе Собора (прилагались акты 5 деяний); кроме того, в этом документе подтверждались решения в отношении пелагиан (см. ст. *Пелагианство*) и целестиан, ранее осужденных Соборами на Западе (АСО. Т. 1. Vol. 1 (3). P. 9; ДВС. Т. 1. С. 322).

6-е деяние. 22 июля. Было посвящено рассмотрению символа веры, представленного Собору Харисием, пресвитером из Филадельфии (пров. Лидия). Прибывшие туда из К-поля пресвитеры Антоний

и Иаков, имея этот символ и рекомендательные письма от пресвитеров Анастасия и Фотия (сторонников Нестория), занимались обращением местных раскольников — *четыренадцатников* (квартодециман) и новациан (см. ст. *Новациан*). Символ был признан еретическим (греч. текст: АСО. Т. 1. Vol. 1 (7). P. 97–100; рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 327–329). При этом Собор определил впредь не позволять никому излагать «иную веру, кроме определенной святыми отцами, со Святым Духом сошедшимися в Никее» (АСО. Т. 1. Vol. 1 (7). P. 105–106; ДВС. Т. 1. С. 334).

7-е деяние. 31 авг. (по традиц. датировке; согласно др. т. зр. — 31 июля; см.: *Болотов*. Лекции. Т. 4. С. 217, 219; *Bardy G.* Les Débuts de Nestorianisme // *Histoire de l'Église*. P., 1937. Vol. 4. P. 186). Деяние было посвящено автокефалии Кипрской Церкви. Епископы Кипра подали прошение отцам Собора о вмешательстве в дела их Церкви председателя Антиохийской кафедры, к-рый, по их словам, стремился «подчинить остров и восхитить себе право рукоположения, вопреки правилам» и прежнему обычаю (АСО. Т. 1. Vol. 1 (7). P. 121; ДВС. Т. 1. С. 399). Собор определил, что «предстоятели святых кипрских церквей будут сохранять неприкосновенным и ненарушимым, по правилам святых отцов и по древнему обычаю, свое право — самим производить рукоположения благочестивейших епископов. Благоугодно святому и вселенскому Собору сохранить чистыми и неприкосновенными в каждой области те права, какие она имела от начала по древнему обычаю» (АСО. Т. 1. Vol. 1 (7). P. 122; ДВС. Т. 1. С. 400).

Прочие деяния. (Без порядковых номеров и датировок.) Разбирались вопросы о епископе провинции Европа (АСО. Т. 1. Vol. 1 (7). P. 122–123; ДВС. Т. 1. С. 405) и о еретиках-*мессалианах* (сохр. только соборное определение: АСО. Т. 1. Vol. 1 (7). P. 117–118; ДВС. Т. 1. С. 404–405).

Последствия Собора. Известия о случившемся в Эфесе достигли К-поля, и это подтолкнуло сторонников свт. Кирилла к активным действиям. Прежде всего было необходимо довести до сведения императора правосл. т. зр. и убедить его в легитимности Собора и его определений. Особая роль в этом принадлежала архимандриту одного из



столичных мон-рей авве Далмацию. Ради торжества истинной веры старец покинул затвор, в к-ром пребывал в течение более 40 лет, возглавил процессию к-польских монахов и рассказал императору о том, что происходит в Эфесе. «Восточные» также пытались повлиять на имп. Феодосия, агитацию среди придворных развернул комит Ириней. Ему удалось на время убедить императора, что Собор проведен без соблюдения порядка и что осуждать надо скорее свт. Кирилла, чем Нестория (АСО. Т. 1. Vol. 1 (5). P. 136; ДВС. Т. 1. С. 352–353). Император колебался, принимая противоречащие одно другому решения. Наконец, в нач. августа в Эфес отправился имп. уполномоченный комит Иоанн с новой сакрой, адресованной 53 епископам, среди к-рых были представители обеих сторон. Император, не делая различия между Собором и собранием «восточных», одобрил низложение и Нестория, и Кирилла с Мемноном. Отметив, что участники Собора сохраняют «христианскую веру и православное учение, утвержденное святейшим Собором, бывшим при блаженном Константине», он выражал надежду, что каждый в «святейшем собрании будет стараться о том, чтобы, разрешив все недоумения и уничтожив все соблазны, возвратиться домой в мире и единодушии» (АСО. Т. 1. Vol. 1 (3). P. 32; ДВС. Т. 1. С. 354). Однако надежде императора не суждено было сбыться. Попытка комита Иоанна объединить враждующие партии в Эфесе не увенчалась успехом, как это следует из его подробного отчета имп. Феодосию (АСО. Т. 1. Vol. 1 (7). P. 67–68; ДВС. Т. 1. С. 354–356). Уже на 1-м совместном собрании сторонники свт. Кирилла Александрийского заявили о своем нежелании видеть среди участников Нестория, а «восточные» в свою очередь настаивали на том, чтобы не присутствовал свт. Кирилл. Имп. послание, прочитанное после удаления свт. Кирилла и Нестория, получило различную оценку у представителей обеих сторон. «Восточные» одобрили решение императора, но, признавая православным термин «Богородица» (Θεοτόκος), выдвигали необходимым условием объединения со своими противниками осуждение «еретических глав» свт. Кирилла с его анафематизмами (т. е. 3-е послание свт. Кирилла к Несторию Τοῦ

Σωτήρος). Отцы Собора отказались принять осуждение свт. Кирилла и еп. Мемнона, а после их ареста, к-рый осложнил переговоры с «восточными», неоднократно просили императора освободить их лидеров (АСО. Т. 1. Vol. 1 (3). P. 32–33, 47–48; ДВС. Т. 1. С. 380–382, 384–386). Комит Иоанн «потребовал представить ему письменное изложение веры». «Восточные» согласились (АСО. Т. 1. Vol. 1 (3). P. 38; ДВС. Т. 1. С. 343–345). Участники Собора, разгадав тайный умысел чиновника, питавшего надежду, что таким действием он заставит противников объединиться, воспротивились и, как писал об этом свт. Кирилл, отметили: «Мы призваны не как еретики, но пришли утвердить колеблемую веру и утвердили ее, да и сам император не имеет нужды ныне учиться вере; он знает ее и крещен в ней» (АСО. Т. 1. Vol. 1 (3). P. 45–46; ДВС. Т. 1. С. 382–383). Совещание имп. Феодосия с депутациями от Собора и от «восточных» (по 8 чел.), приглашенными в Халкидон (этот пригород К-поля был выбран из-за боязни волнений монахов в городе), также не принесло желаемого императором согласия между сторонами.

Наконец, император решил закрыть Собор и отпустить его участников из Эфеса. Почти одновременно были опубликованы противоречащие одна другой сакры: согласно 1-й, Собор распускался по домам, но свт. Кирилл и еп. Мемнон объявлялись низложенными (АСО. Т. 1. Vol. 4. P. 68–69, существует только лат. перевод), по 2-й — они признавались епископами наравне с остальными, император отказывался осудить «восточных» и просил отцов Собора позаботиться о восстановлении церковного мира (греч. текст: АСО. Т. 1. Vol. 1 (7). P. 142; лат. пер.: АСО. Т. 1. Vol. 4. P. 73–74). К этому времени Несторий добровольно отказался от своей кафедры и был с почетом отправлен в Антиохию на покой (АСО. Т. 1. Vol. 1 (7). P. 71, АСО. Т. 1. Vol. 4. P. 64), замененный неск. месяцами спустя ссылкой в Петру. В К-поле на освободившуюся кафедру 25 окт. был рукоположен епископальный — делегатами Собора престарелый благочестивый пресв. Максимян, эконом Великой ц. Он немедленно вошел в церковное общение со свт. Кириллом (АСО. Т. 1. Vol. 1 (3). P. 71; ДВС. Т. 1. С. 514), к-рый уже 31 окт. с триумфом вернулся в Александрию.

Ликвидировать возникший раскол и восстановить мир с «восточными» удалось с большим трудом после долгих переговоров, в к-рых принимало участие правительство, лишь к весне 433 г. Догматические противники согласились пойти на нек-рые уступки: «восточные» признали легитимность Эфесского Собора и его решений, отказались от обвинений свт. Кирилла в аполли-нарианской ереси, якобы содержащейся в его 12 анафематизмах; свт. Кирилл, чтобы рассеять подозрения в этом, подписал особую формулу, составленную «восточными» еще в ходе работы Собора, и включил ее в свое послание к еп. Иоанну Антиохийскому («Εὐχαριστήσιον οἱ οὐρανοί» — АСО. Т. 1. Vol. 1 (4). P. 15–20; ДВС. Т. 1. С. 540–543). Тем самым он фактически закрыл череду споров и церковных настроений.

А. В. Храпов

Богословие Собора. Многочисленные Соборы IV в. по настоятельным требованиям императоров или их чиновников составляли каждый свое исповедание веры, и поэтому церковная история IV в. есть в известном смысле история символов и «формул». Уникальность III Вселенского Собора в ряду Вселенских Соборов — в том, что имп. власть заняла пассивную и нейтральную позицию, и это вызвало не только канонический кризис, противопоставивший Собору «соборик восточных», но и известные трудности с пониманием вероучительного итога Собора, к-рый не пожелал дать вероопределение по спорному вопросу и запретил на будущее любые новые исповедания веры, повелев руководствоваться исключительно Никейским (не Никео-Константинопольским) Символом веры: «...святой собор определил: не позволять никому произносить, или писать, или слагать иную веру, кроме определенной святыми отцами, со Святым Духом сошедшимися в Никее, а кто дерзнет или составить иную веру, или произносить, или предлагать желающим обратиться к познанию истины из язычества, или из иудейства, или из какой-нибудь ереси, то таковые, если они епископ или клирики, да будут отлучены... а миряне да подвергнутся анафеме» (АСО. Т. 1. Vol. 1 (7). P. 105–106; ДВС. Т. 1. С. 334). Впрочем, и «соборик восточных» занял подобную же позицию (ДВС. Т. 1. С. 343–344).



Поскольку Собор не дал своего изложения веры, у богословов до сих пор нет единого мнения о содержании учения Собора. Самое бесспорное — осуждение Нестория (о его учении в целом см. ст. *Несторий*). Заблуждение К-польского архиепископа — в его христологии, заострившей, выведшей за грань, отделяющую Православие от ереси, особенности антиохийской христологии с ее «антропологическим максимализмом» (свящ. Г. Флоровский): полностью признавая, подчеркивая реальность человечества во Христе, эта христология затруднялась выразить образ соединения человечества с божеством в Богочеловеке. Учение Нестория (за пределами Сирии, где он выглядел идущим в русле местных преданий) было тем более вызывающим, что выражал он его с ученым высокомерием, не боясь вступать в столкновение с основами вероучения Церкви: «Слово стало плотью» (Ин. 1. 14); «верую... во Единого Господа Иисуса Христа Сына Божия... воплотившагося... вочеловечшася, распятого... и страдавша, и погребенна, и воскресшаго» (Символ). Способ соединения божества и человечества во Христе Несторий выражает словами *συνάρσις* (сопряжение), *σχέσις* (соотношение) или терминологией «обитания» («храм и Живущий в нем»). Он строго избегает всякого указания на «общение свойств»; нельзя называть «единосущное божество страдавшим, соприносущного Отцу — рожденным во времени, восставившего разрушенный храм — воскресшим» (АСО. Т. 1. Vol. 1 (1). Р. 29; ДВС. Т. 1. С. 147). В том, что Божество бесстрастно и в Воплощении сохраняются все естественные свойства и божества и человечества, Несторий был единомыслен со свт. Кириллом. Но он настолько акцентировал различие Воспринявшего и воспринятого, что единый Христос у него двоился, разделялся на два лица, два субъекта. Частным выводом было то, что Несторий отказал Пресв. Деве Марии в давно уже ставшем частью Предания имени Богородица, не возражая против имени Человечородица и высказываясь за имя Христородица, поскольку Христос — общее имя двух естеств. Один из союзников Нестория, еп. Дорофей Маркианопольский, даже провозгласил

анафему на называющих Деву Марию Богородицей.

Собор имел следующие материалы для суждения о Нестории: 2-е послание Нестория свт. Кириллу (АСО. Т. 1. Vol. 1 (1). Р. 29–32; ДВС. Т. 1. С. 147–150), сборник цитат из Нестория (АСО. Т. 1. Vol. 1 (2). Р. 45–52; ДВС. Т. 1. С. 252–257), а также полемические творения свт. Кирилла: 5 книг против Нестория (АСО. Т. 1. Vol. 1 (6). Р. 13–106), Апология анафематизмов против Феодорита (*Ibid.* Р. 107–146) и Апология анафематизмов против «восточных» (АСО. Т. 1. Vol. 1 (7). Р. 33–65). Диппен установил, что из 12 анафематизмов свт. Кирилла 11 имеют точные соответствия текстам Нестория, содержащимся в одном или неск. из указанных источников (*Diepen.* Р. 68–74). Нек-рые цитаты из написанного Несторием: «Иное — быть вместе с рожденным, и иное — родиться»; «Ради носящего почитаю носимого, ради сокровенного почитаю видимого»; «Будем исповедовать Бога в человеке, будем почитать человека, спокланяемого с Вседержителем Богом, по причине божественного общения (*συναρσί-ας*)»; «То, что может подлежать страданию, есть храм, а не Бог, оживотворяющий пострадавшего»; «Один и Тот же был и младенцем, и Владыкою младенца»; «Поклоняюсь Ему вместе с Божеством, как соучастнику божественного величия»; Христос «мало помалу достиг достоинства первосвященника... совершается... то, что мало помалу преуспевают»; Он «приносит жертву тела за Себя и за соестественных Ему людей» (ДВС. Т. 1. С. 253–256).

Чтобы понять, какое учение Собор противопоставил учению Нестория, необходимо вернуться к процедуре 1-го заседания. После чтения Никейского Символа было прочитано 2-е послание свт. Кирилла Несторию; 125 отцов Собора в кратких выступлениях одобрили это послание, остальные к ним присоединились. Затем было прочитано 2-е послание Нестория свт. Кириллу. Последовала серия кратких выступлений отцов (всего 35), осудивших учение Нестория. В то время как егип. епископы единодушно анафематствовали его, др. высказывались нюансированно: нек-рые избегали называть имя Нестория, осуждая его учение, иные, называя Нестория, не анафематствовали его. Затем после-

довали «совместные» (*ἄμφω* — АСО. Т. 1. Vol. 1 (2). Р. 35) аккламации «всех епископов», где также присутствуют нюансы: анафематствование (в одной из аккламаций) «послания и учения Нестория» еще не есть анафематствование его самого, каковое провозглашается в др. аккламациях. Вообще говоря, эти фиксированные в актах восклицания — специфический «жанр»: характер голосования они могут иметь, только когда ставится на голосование к.-н. постановление; в др. случаях аккламации имеют значение не юридическое, но церемониально-эмоциональное. В данном случае (нужно все время помнить о моральном давлении «восточных», защищавших Нестория, и имп. власти, требовавшей мира и церковного согласия) сознательно была взята предельно высокая нота, чтобы затем всякое снижение тона можно было оценить как уступку и компромисс. В итоге офиц. постановлением анафематствован Несторий не был. Но процесс осуждения его продолжался. Над всеми событиями Собора доминировала авторитетная личность свт. Кирилла, к-рый, однако, не только утверждал и защищал свое богословское видение Христа, но и взаимодействовал с др. участниками процесса и, как показал дальнейший ход событий, был способен на поиски взаимопонимания и уступки. Настал момент показать, что осуждение Нестория имеет широчайшую соборную санкцию, выходящую за рамки Собора в Эфесе. Было прочитано послание Несторию папы св. Келестина, к-рый от лица Собора своих епископов угрожал Несторию низложением и отлучением. Представлять папу в действиях против Нестория было поручено свт. Кириллу, к-рый также собрал местный Собор в Александрии и от его лица адресовал Несторию свое 3-е послание, завершающееся 12 анафематизмами. Хотя догматическое содержание послания полностью принадлежит свт. Кириллу, формально оно имеет за собою авторитет поместных Соборов 2 крупнейших Патриархатов, если выражаться более поздним языком. То, что Несторий в свое время отверг этот ультиматум, предьявляется теперь как одно из важных обвинений против него, имеющее не только канонические последствия, но и богословские импликации. Молчаливое, без голосования, включение



3-го послания свт. Кирилла Несторию в акты Собора весьма весомо. Собственно говоря, споры о догматическом содержании постановлений Собора сводятся к вопросу, считать ли 3-е послание одобренным Собором или только «причисленным к документам». На этот вопрос ученые отвечают по-разному. Но во всех совр. изданиях постановлений Вселенских Соборов 3-е послание находит себе место (Г. Денцингер, И. Романидис, Conciliorum Oecumenicorum Decreta). Осторожный И. Кармирис не помещает в основном тексте ни 3-го, ни даже бесспорного 2-го послания свт. Кирилла Несторию, но дает оба в подстрочнике. Собор обратил особое внимание на то, как принял 3-е послание Несторий. Было отмечено, что он, ознакомившись с посланием, не пожелал встречаться с доставившими его епископами, к-рым накануне обещал дать ответ. Было отмечено и то, что Несторий не внял ультиматуму и продолжал проповедовать «то же и еще худшее учение». Затем было зачитано 2 собрания выдержек из сочинений св. отцов и Нестория. Но Несторий все еще не подвергся осуждению: несмотря на прозвучавшие ранее анафемы, он продолжал именоваться «благоговейнейшим» (εὐλαβέστατος — АСО. Т. 1. Vol. 1 (2). P. 37, 45). Затем — еще одна демонстрация вселенской соборности: прочитано послание митрополита Карфагенского. И лишь после этого последовало осуждение Нестория, выдержанное в канонических понятиях, но мотивированное догматически: «Решение, вынесенное против Нестория, низлагающее (καθάρουσα) его. Св. Собор изрек: так как почтеннейший Несторий, сверх прочего, не захотел повиноваться нашему приглашению и не принял посланных нами святейших и богочестивейших епископов, мы были вынуждены исследовать нечестивые его учения и, изблотив его из его писем и сочинений, прочитанных [здесь], а также из того, что он недавно говорил в этой митрополии, о чем засвидетельствовано, что он нечестиво мыслит и проповедует, мы, с необходимостью вынуждаемые на оснований канонов, а также послания святейшего отца нашего и сослужителя Келестина, епископа Римской Церкви, много прослезившись, пришли к такому скорбному против него постановлению: под-

вергшийся от него хуле Господь наш Иисус Христос определил чрез настоящий святейший Собор, да будет сей Несторий чужд епископского достоинства и всякого священнического собрания (συλλόγου ἱερατικοῦ)» (АСО. Т. 1. Vol. 1 (2). P. 54).

Акцентированное упоминание Римского папы не имело того значения, какое усматривают в этом католич. теологи. Скорее это было указанием на имп. двор Запада, к-рый стоял за спиной папы, с чем нужно было считаться имп. Феодосию II.

Непосредственное отношение к несторианскому спору имеет и упомянутый уже запрет составлять новые символы. Несторий активно боролся с ересями. Собору доложили, что посланные им к сектантам-четырнадцатникам миссионеры предлагают им для подписания не Никейский Символ, но его несторианскую переработку с пространним христологическим разделом. Автором этого исповедания мог быть *Феодор*, еп. Мопсуестийский (СРГ, N 3871). Т. о., Собор, хотя и высказывался против новых вероопределений вообще, имел в виду в первую очередь замену Никейского Символа к.-л. иным. Именно так и понимали это постановление, составившее 7-е прав. Собора; вскоре Никейский Символ был повсеместно дополнен, и новый, Никео-Константинопольский Символ был принят не только православными, но и монофизитами, и несторианами. Возможность изменения Символа веры стала вновь обсуждаться в связи со спорами о Filioque. В свете сказанного можно полагать, что главная неправота творцов Filioque — в изменении церковного учения, ибо добавление к Символу правомочен сделать лишь Вселенский Собор. Имеются в виду значимые добавления; к таковым не относится рус. вариант «Господа истинного и животворящего».

С осуждением Нестория оказалось внешне связано соборное осуждение пелагианства. На греч. Востоке обращали мало внимания на бушевавшие на лат. Западе пелагианские споры. Нет оснований обвинять Нестория в сочувствии пелагианству. Когда неск. епископов-пелагиан искали заступничества у имп. Феодосия II и у Нестория, К-польский архиепископ корректно запрашивал о них папу св. Келестина (АСО. Т. 1. Vol. 2. P. 12–15). Папа,

уже настроенный против лжеучения Нестория, с большим раздражением упрекал его в том, что он игнорирует осуждение пелагиан и берет их под покровительство (Ibid. P. 11). Когда епископы собрались в Эфесе и произошло разделение, оба собрания жаловались, что их противники имеют в своих рядах пелагиан. На заседании 17 июля в присутствии папских легатов свт. Кирилл заявил: «...анафематствуем Аполлинария, Ария, Евлогия, Македония, Савелия, Фотина, Павла и манихеев и всякую иную ересь; кроме того еще изобретателя новых хулений Нестория и его сообщников и единомышленников, и мыслящих согласно Целестию (Келестию) и Пелагию» (АСО. Т. 1. Vol. 1 (3). P. 22). В конце послания папе Собор сообщал: «Когда на святом Соборе прочтены были записи деяний о низложении нечестивых пелагиан и целестиан, Целестия, Пелагия, Юлиана, Персидия, Флора, Маркеллина, Орентия и их единомышленников, определили и мы, чтобы осталось в силе и неизменности то, что определено о них твоим богочестием и в согласии с тобой считаем их низложенными» (Ibid. P. 9). Не рассматривая пелагианства по существу, Собор присоединился к рим. решениям. 1-е и 4-е правила Собора предписывают извержение из сана единомышленников Целестия — главного сподвижника Пелагия.

Собор осудил также мессалиан (евхитов, энтусиастов) — простонародную дуалистическую секту с яркими чертами материализма в учении о духовной жизни. Учение секты не известно досконально; некие сведения о ней дает прп. Иоанн Дамаскин (*Ioan. Damasc. De haer. 80*). В совр. науке секта представляет большую проблему: предпринимаются попытки установить нити, связующие ее с некими известными творениями аскетической лит-ры (А. Г. Дунаев). Но и мессалианство Собор не изучал самостоятельно: он одобрил соборное постановление о нем, принятое в К-поле при архиеп. *Сисинии I*, а также относящиеся к мессалианам «Александрийские деяния». Собор предписал, чтобы мессалиане или подозреваемые в мессалианстве анафематствовались по пунктам учение, осужденное в хартии Сисиния: если они это сделают, клирики остаются в клире, а миряне — в церковном общении; если же отка-





жуются — клирики лишаются сана и общения, а миряне анафематствуются. Монахам запрещается принимать находящихся под дознанием. «Было угодно также анафематствовать распространяемую книгу скверной оной ереси, называемую ими «Аскетикон»... и если кто обнаружит какое-нибудь иное сочинение их нечестия, да будет и оно анафема» (АСО. Т. 1. Vol. 1 (7). P. 117–118; неточный пер., сделанный с лат.: ДВС. Т. 1. С. 404–405).

Но главное дело Собора — утверждение правосл. христологии, глашаемого к-рой явился свт. Кирилл. Опровергая Нестория, святитель с большой силой и убедительностью выразил истину единства лица Богочеловека. При этом, однако, терминология свт. Кирилла не была вполне точной: осмысление христологии только начиналось, а кроме того, свт. Кирилл оказался под влиянием аполлинарианских псевдоэпиграфов, надписанных именами свт. Афанасия Великого и др. отцов IV в. Из этих сочинений, имевших для него непреклемый авторитет, свт. Кирилл заимствовал целые формулы. Сам он, однако, был совершенно чужд аполлинаризма, исповедуя полноту человечества во Христе и неизменность в Нем человеческой природы. И у александрийцев, и у антиохийцев сближались понятия природы, ипостаси и лица.

В то время как александрийская христологическая формула исповедовала одно лицо, одну ипостась, одну природу, антиохийская признавала две природы, две ипостаси, два лица. То, что при этом антиохийцы (Феодор Мопсуестийский, Несторий) объединяли два лица в одно «лицо единения» (Несторий), было весьма недостаточно для выражения единства во Христе, поскольку слово «лицо» значило также «роль», «личина», «лицо юридическое». Стояла задача согласования терминологии двух школ с сохранением того ценного, что было в богословии обеих. Важной задачей было также согласование христологической терминологии с уже утвердившейся тринитарной: одна сущность и природа, три ипостаси и лица. Начало исполнению этих задач и положил III Вселенский Собор. Христология Собора выражена в 2 посланиях свт. Кирилла Несторию.

Из 2-го послания («Καταφύλαξις...»): «...мы не говорим, что ес-

тество (φύσις), изменившись, стало плотью, ни того, что оно преложилось в целого человека из души и тела; но что Слово, соединив с Собою по ипостаси (καθ' ὑπόστασιν) плоть, одушевленную разумной душой, неизреченно и непостижимо стало человеком, сделалось Сыном человеческим, не волею одною или благоволением и не восприятием одного лица (προσώπου), и что различны к истинному единству соединенные естества, но един из двух (ἕξ ἁμφοῖν) Христос и Сын, не так, чтобы различие естеств было уничтожено ради соединения... Говорим, что Он пострадал и воскрес, не так, что Бог Слово Своим естеством претерпел раны... ибо бесстрастно Божество, ибо и бестелесно, но поскольку тело, ставшее Его собственным, сие претерпело, говорим, что Он пострадал за нас: ибо Бесстрастный был в страждущем теле» (АСО. Т. 1. Vol. 1 (1). P. 26–27; ДВС. Т. 1. С. 145–146).

Из 3-го послания («Τοῦ Σωτήρος...»): «...вочеловечился, т. е. принял плоть от Святой Девы и сделал ее Своею... таковое сотворил обитание, как если бы сказать о душе человека в отношении собственного ее тела... единая Ипостась Слова, воплощенная (ὑποστάσει μιᾶ τῆ τοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, вариант σεσαρκωμένου)... [Анафематизм:]

1. Кто не исповедует Еммануила истинным Богом и посему Святую Деву Богородицею, т. к. Она плотски родила Слово, сущее от Бога, ставшее плотью: да будет анафема.

2. Кто не исповедует, что Слово, сущее от Бога Отца, соединилось с плотью по ипостаси, и что посему Христос един с Своею плотью, т. е. один и тот же есть Бог и вместе человек: да будет анафема.

3. Кто во едином Христе, после соединения, разделяет Ипостаси, сопрягая их только связью (συνναφεία) по достоинству или же по господству и могуществу, а не лучше, по естественному соединению (συνῶσθαι καθ' ἕνωσιν φυσικῆν): да будет анафема.

4. Кто изречения евангельских и апостольских писаний, глаголемые или о Христе святыми, или Им о Себе Самом, распределяет на два лица или ипостаси, и одни прилагает к человеку, мыслимому особо от Слова Божия, а другие, как богоприличные, к одному слову Божию: да будет анафема.

5. Кто дерзает называть Христа человеком богоносным, а не Богом поистине как Сына единого и естеством (οὐδὲν ἕνα καὶ φύσει), поскольку стало плотью Слово (Ин 1. 14) и приискренно приобщилось плоти и крови нашей (Евр 2. 14): таковой да будет анафема.

6. Кто говорит, что Слово Бога Отца есть Бог или владыка Христа, а не исповедует, что Тот же Самый есть Бог и вместе человек, поскольку Слово стало плотью, по Писаниям: да будет анафема.

7. Кто говорит, что человек Иисус был действом Богом Словом и облечен славою Единородного, будучи иным в отношении Его: да будет анафема.

8. Кто дерзает говорить, что воспринятому человеку должно поклоняться вместе с Богом Словом, прославлять его с Ним и вместе называть Богом, как иного с Иным (ибо всегда прибавляемое συν — вместе с — принуждает так думать), а не почитает единым поклонением Еммануила и не относит к Нему единого славословия, поскольку Слово стало плотью: да будет анафема.

9. Кто говорит, что единый Господь Иисус Христос прославлен Духом как пользовавшийся чрез Него чуждою силою и от Него получивший возможность действовать против духов нечистых и совершать в людях богознамения, а не говорит, что Дух — Его собственный, чрез Которого Он и совершал богознамения: да будет анафема.

10. Божественное Писание говорит, что Христос был первосвященником и апостолом нашего исповедания: Он принес Себя за нас в воню благоухания Богу и Отцу (Ефес 5. 2). Если же кто говорит, что первосвященником и апостолом нашим было не Само Слово Божие, когда стало плотью и по нам человеком, но иной в отношении Него, особый человек от жены, или если кто говорит, что Он принес приношение и за Себя Самого, а не за нас только одних (ибо не нуждался в приношении не знающий греха): да будет анафема.

11. Кто не исповедует плоть Господа животворящую и собственную Самого Слова [сущего] от Бога Отца, но [принадлежащую] некоему иному, отличному от Него, соединенному с Ним по достоинству или же приобретенному одно лишь божественное обитание, а не исповедует





ее, как мы сказали, животворящую, ибо она стала собственной Слову, все могущему животворить: да будет анафема.

12. Кто не исповедует Слово Божие пострадавшим плотию и распятым плотию и смерть вкусившим плотию, ставшим перворожденным из мертвых (Кол 1. 18), так как Он есть жизнь и животворящий, как Бог: да будет анафема» (АСО. Т. 1. Vol. 1 (1). P. 35–42; ДВС. Т. 1. С. 193–199).

Осуждение Нестория, вскоре признанное имп. Феодосием II, было важным этапом, но лишь одним из первых на пути становления правосл. христологии. Собор привел к церковному разрыву Александрии, Рима, К-поля и Иерусалима с Антиохией. У антиохийцев, «восточных», была своя богословская правота. Защищая Нестория, недооценивая опасности его мышления, многие из них не были солидарны с его заблуждениями. Еще до Собора Иоанн, еп. Антиохийский, мягко увещевал Нестория отказаться от тех самых учений, к-рые твердо и жестко обличал свт. Кирилл (АСО. Т. 1. Vol. 1 (1). P. 93–96; ДВС. Т. 1. С. 187–191). Время резкой полемики до, во время и после Собора — также время напряженной позитивной работы. Император, как и раньше, действовал в пользу церковного мира. Мир в 433 г. был заключен удивительно легко. В Александрию прибыл посланец еп. Иоанна Антиохийского Павел, еп. Эмесский. Свт. Кирилл приготовился к жестокой схватке, но формула, привезенная ему из Антиохии, вполне его удовлетворила. Он воспроизвел ее в послании еп. Иоанну, к-рое и знаменовало восстановление церковного общения.

«Εὐφρανέσθε οὖν...»: «Исповедуем, что Господь наш Иисус Христос, Единородный Сын Божий, есть совершенный Бог и совершенный человек из разумной души и тела; что Он рожден прежде веков от Отца по божеству, в последние же дни нас ради и нашего ради спасения от Марии Девы — по человечеству; что Он единосущен Отцу по божеству и единосущен нам по человечеству; ибо произошло соединение двух естеств. Посему мы исповедуем одного Христа, одного Сына, одного Господа. В сем понятии неслитного соединения исповедуем Святую Деву Богородицею, потому что Бог Слово воплотился и вочеловечился и от

самого зачатия соединил с Собою воспринятый от Нее храм. Мы знаем, что мужи богословы евангельские и апостольские речения о Господе одни делают общими, как относящиеся к одному Лицу, другие же разделяют в отношении двух естеств и богоприличные относят к божеству Христа, а смиренные — к человечеству» (АСО. Т. 1. Vol. 1 (4). P. 17; ДВС. Т. 1. С. 541).

Полной ясности, однако, достигнуто не было. Антиохийцы считали, что, подписав это исповедание, свт. Кирилл отрекся от анафематизмов. В этом же, с противоположных позиций, упрекали его крайние его сторонники. Сам он в ряде посланий давал очень важные разъяснения, доказывая свою последовательность. Если в анафематизмах утверждается единство Лица и Ипостаси, этому не противоречит утверждение двух природ в послании «Да возрадуются...». От анафематизмов через соглашение 433 г., к-рое и является итогом III Вселенского Собора, тянутся нити, ведущие к Халкидонскому оросу. Свт. Кирилл задал тон всей последующей христологии. Промыслительно, что III Вселенский Собор не принял никаких формул (нек-рые из Кирилловых формул канонизировали затем монофизиты, что сильно осложнило церковную ситуацию). Зато Собор дал богатейший материал для дальнейшей разработки христологии и указал линии ее построения.

Прот. Валентин Асмус

Правила Собора. Собор издал неск. дисциплинарных постановлений, из к-рых в посл. было составлено 8 правил. При редактировании соборных актов заключительная часть соборного послания, адресованного епископам, пресвитерам, диаконам и мирянам Вселенской Церкви, была разделена на правила, ставшие первыми 6 правилами Собора. 7-е прав. было составлено в 6-м деянии Собора, 8-е — в 7-м в связи с жалобой кипрских епископов Ригина, Зинова и Евагрия на действия Антиохийского епископа, к-рый стремился подчинить своей власти Кипрскую Церковь. В канонические сборники Зап. Церкви правила III Вселенского Собора не вошли. В отдельных лат. рукописях встречаются лишь отрывки из соборных определений, иные, чем те, к-рые получили канонический авторитет на Востоке.

Первые 6 правил Собора предусматривают прещения для епископов и клириков, приверженных ереси Нестория, а также ереси Целестия, к-рый разделял воззрения Пелагия относительно первородного греха, более известной поэтому как пелагианство. По 1-му прав. митрополиты, отступившие от Православия и принявшие учение Целестия, предаются суду и извергаются из сана; 2-е касается отступников из числа епископов, для к-рых предусмотрено аналогичное прещение; 3-е объявляет недействительными к.-л. прещения, уже наложенные или впредь могущие быть наложенными Несторием и «его сообщниками»; 4-е прав. подвергает извержению из сана всех клириков, к-рые держатся ереси Нестория и Целестия; 5-е провозглашает недействительность пересмотра дел клириков, осужденных III Вселенским Собором или иной законной церковной властью, со стороны Нестория и его «единомышленников», и, наконец, 6-е прав., по словам интерпретатора еп. Никодима (Милаша), «касается всех и осуждает каждого, принадлежащего или не принадлежащего к священной иерархии, пытающегося тем или иным образом нарушить определение Собора, причем принадлежащих к священной иерархии подвергает извержению, а остальных — отлучению от церковного общения» (Правила. Т. 1. С. 302–303).

В 7-м прав. говорится о том, как следует хранить неповрежденной Никейскую веру. В сокращенном изложении *Аристина* это пространное правило имеет такой вид: «Епископ, проповедующий другую веру, кроме Никейской, лишается епископства, а мирянин изгоняется из Церкви. Тот, кто, кроме веры, составленной святыми отцами, собравшимися в Никее, предлагает иной нечестивый символ на развращение и на пагубу обращающихся к познанию истины из эллинства, или иудейства, или от какой бы то ни было ереси, если мирянин, должен быть предан анафеме, а если епископ или клирик, должен быть лишен епископства и служения в клире».

Прямой смысл правила заключается в запрете самовольного составления символов веры, подобных тому, к-рый был представлен Харисием. В посл. это правило использовалось правосл. полемистами против лат. искажения Никео-Константи-





нопольского Символа добавлением в него Filioque. Канонисты XII в., уже заставшие Filioque, не находили в этом правиле оснований для его отвержения. По словам архиеп. Петра (Л'Юилье), впервые этот аргумент был выставлен на Ферраро-Флорентийском Соборе в 1438 г. свт. Марком Эфесским. Архиеп. Петр не склонен интерпретировать это правило как абсолютный запрет всяких изменений в Символе. Он пишет по этому поводу: «Мы можем, разумеется, сожалеть о добавлении, сделанном к тексту Символа на Западе, однако совершенно невозможно в осуждении этого добавления ссылаться на правило 7 Эфесского Собора, составители которого имели в виду не какое-нибудь добавление, а составление формулы иного символа веры» (*L'Huillier P., Archbp. The Church of the Ancient Councils. Crestwood (N. Y.), 1995. P. 163*). Однако не столь очевидным и формальным образом, как это, может быть, представлялось правосл. полемистам прошлого, в т. ч. свт. Марку Эфесскому, но внесение в Символ Filioque все-таки осуждается правилом, поскольку оно действительно явилось искажением той веры, к-рую изначально содержала и содержит Вселенская Церковь, а значит, и «изложением иной веры».

Последнее, 8-е прав. Собора утверждает автокефалию Кипрской Церкви, к-рая оспаривалась Антиохийской кафедрой, притязавшей на власть над Кипром. Подтвердив в этом правиле автокефалию Кипрской Церкви, Собор, не оставив никаких разумных церковных оснований для развития учения об исключительных преимуществах 5 первых престолов христ. мира. Поучительно положение, к-рое содержит это правило: «То же да соблюдается и в иных областях, и повсюду в епархиях: дабы никто из боголюбивейших епископов не простирал власти на иную епархию, к-рая прежде и сначала не была под рукою его, или его предшественников; но аще кто простер, и насильственно какую епархию себе подчинил, да отдаст оную: да не преступаются правила отец; да не вкрадывается, под видом священнодействия, надменность власти мирския; и да не утратим по малу, неприметно, тоя свободы, к-рую даровал нам Кровию Своею Господь наш Иисус Христос, освободитель всех человеков».

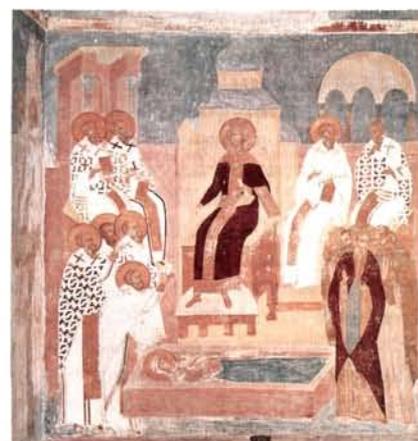
В авторитетных канонических сборниках вслед за правилами III Вселенского Собора помещают послание Собора «К священному Собору Памфилийскому о Евстафии, бывшем их митрополите», в слав. «Кормчей книге» оно обозначено как 9-е прав. III Вселенского Собора. Это послание составлено в связи с делом еп. Евстафия, подавшего письменное отречение от своей кафедры, к-рая была замещена др. епископом — Феодором, а затем просил Собор сохранить за ним сан епископа без всякого права на управление епархией. Собор удовлетворил его просьбу по снисхождению, из икононии, подтвердив, однако, содержащийся в ряде правил, в т. ч. в Ап. 36, Петр Ал. 10, Кир. 3, принцип, к-рый состоит в недопустимости произвольного оставления своей Церкви епископом.

Прот. Владислав Цыпин

Лит.: Лебедев Д. А., свящ. К вопросу о коптских актах 3-го Вселенского Эфесского собора и их герое архимандрите тавенниситов Викторе // ХВ. 1912. Вып. 1. Ч. 2. С. 146–202; Лященко Т. И., свящ. Коптские акты 3-го Вселенского собора // ТКДА. 1914. Т. 1. № 3. С. 393–419; Т. 2. № 6. С. 209–247; № 7/8. С. 392–436; d'Alès A. Le dogme d'Éphèse. P. 1931; Διαμαντόπουλος Α. Η Γ' Οικουμενική Σύνοδος ἐν Ἐφέσῳ. Ἀθήνα, 1933; Diener H. M., dom. Douze dialogues de christologie ancienne. R., 1960; Καμνίρης Ι. Τὰ δογματικά καὶ συμβολικά μνημεῖα τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 1960³; Т. 1; Camelot P.-Th. Ephèse et Chalcedoine. P., 1962; Scipioni L. I. Nestorio e il concilio di Efeso: storia, dogma, critica. Mil., 1974; Liébaert J. L'Incarnation: Des origines au Concile de Chalcedoine. P., 1966; idem. Ephesus // TRE. 1982. Bd. 9. S. 753–755; Ρωμανίδης Ι., πρωτοпр. Κείμενα δογματικῆς καὶ συμβολικῆς Θεολογίας τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας. Θεσσαλονίκη, 1982; Καλογήρας Ι. Ιστορία τῶν δογμάτων. Θεσσαλονίκη, 1984. Т. 2; Meunier B. Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. P., 1997; Дунаев А. Г. Предисловие // Макарий Египетский, прп. Духовные слова и послания. М., 2002.

ВСЕЛЕНСКИЙ IV СОБОР [Халкидонский]. **Источники.** Деяния Собора известны в неск. редакциях на греч. и лат. языках. Еще до открытия Собора документы, имевшие отношение к делу Евтихия (деяния К-польского (448) и Эфесского (449) Соборов, переписка и др.), были переведены по поручению папы св. Льва I Великого на латынь и вместе с его Томосом к свт. Флавиану, архиеп. К-польскому, были опубликованы, послужив основой «Новарского собрания о деле Евтихия» (Collectio Novariensis de re Eutyichis; ACO. T. 2. Vol. 2 (1)).

Первоначальный греч. текст деяний не сохранился, но известно, что



IV Вселенский Собор.
Роспись собора в честь
Рождества Пресв. Богородицы
Ферапонтова мон-ря. Дионисий. 1502 г.

вскоре после окончания Собора экземпляр соборных деяний был отправлен в Рим; там он хранился в папском архиве и послужил основой для последующих лат. редакций.

По распоряжению имп. Маркиана ок. 454/5 г. соборные акты были отредактированы и опубликованы. При этом 3-е деяние (о Диоскоре) заняло место 2-го, нек-рые деяния (о Каросе и Дорофее, Домне Антиохийском, Фотии и Евстафии) были опущены, к протоколам соборных заседаний были присоединены собрания писем, имевших отношение к созыву, проведению и признанию Собора. В наст. время греч. текст деяний, к-рый приобрел окончательный вид только в VII в., представлен 2 рукописями: Venetus (Marc. gr.) 555 (XI в.) и Vindob. hist. gr. 27 (XII в.), в них в целом сохранен порядок расположения документов, сложившийся в сер. V в., но находятся опущенные прежними редакторами протоколы нек-рых деяний. Среди древних греч. редакций, содержащих фрагменты соборных деяний, — «Ватиканское собрание» (Collectio Vaticana, рукопись Vatic. gr. 1431), возникшее в Египте в лагере противников Халкидонского Собора при Александрийском архиепископе-монофизите Петре Монге (после 482) (ACO. T. 2. Vol. 2 (2)).

Лат. версия известна в 3 редакциях. Работа над древнейшей (Ф^а) началась не ранее понтификата Гормизда (514–523). Эта редакция, сохраняемая в 3 рукописях IX столетия (Reginensis 1045, Barberinus 680, Parisin. lat. 16832), соответствует в целом греч. редакции, составленной по приказанию имп. Маркиана.





Во время спора о «Трех Главах» (ок. 553) она была отредактирована по греч. оригиналу и стала основой древнейшей исправленной редакции (Ф^c), представленной 4 рукописями: Vatic. lat. 1322, pars 2 (VI/VII в.), Ambros. E 147 (VI/VII в.), Montepessulanus 58 (IX/X в.) и Casinensis 2 (XII/XIII в.). После смерти имп. Юстиниана I (565) возвратившийся из ссылки диак. Римской Церкви Рустик предпринял новую редакцию (Ф^d), известную в наст. время по 4 рукописям: Parisin. lat. 11611 (IX в.), Vatic. lat. 1319 (XII в.), Veronensis LVIII (X в.) и Vatic. lat. 1321 (XVI в.). В работе по исправлению лат. текста деяний Рустик использовал лат. и греч. документы, хранившиеся в б-ке мон-ря акимитов в К-поле. В обеих позднейших лат. редакциях (Ф^c и Ф^d) дело о Диоскоре занимает 3-е место, что соответствует изначальному порядку деяний; кроме того, они имеют и нек-рые др. отличия от греч. деяний: соборные правила считаются 15-м деянием (вместо 7-го), опущено 16-е деяние (его нет и в древнейшей редакции Ф^a), а в редакции Рустика отсутствует 17-е деяние. Несмотря на такое различие в порядке следования, а также на нек-рые разночтения в текстах сохранившихся редакций, в наст. время достоверность и полнота актов Халкидонского Собора не подвергаются сомнению (*Schwartz E. Praefatio // ACO. T. 2. Vol. 1 (3). P. XXIII–XXIV; Murphy F. X. Peter Speaks through Leo: The Council of Chalcedon A. D. 451. Wash., 1952. P. 113–116*).

Историческая ситуация. 8 нояб. 448 г. на поместном К-польском Соборе, к-рый возглавлял свт. Флавиан, архиеп. К-польский, еп. Евсевий Дорилейский поднял вопрос о православию архимандрита одного из столичных мон-рей Евтихия, отказывавшегося признавать Христа единосущным нам по человеческой природе. 22 нояб. после неоднократных отказов Евтихий прибыл на Собор и за еретический образ мысли был низложен (ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 100–147; ДВС. Т. 2. С. 93–133). Евтихий, как и Евсевий Дорилейский, принадлежал к числу последователей свт. Кирилла, архиеп. Александрийского, и в 30-х гг. V в. принимал активное участие в борьбе против ереси Нестория. Но в отличие от своего обвинителя, придерживавшегося правосл. взгля-

дов, он выражал крайнее мнение тех сторонников свт. Кирилла, к-рые в дальнейшем стали приверженцами монофизитской ереси (см. *Монофизитство*). Они рассматривали аполлинарианскую формулу «одна воплощенная природа Бога Слова» в качестве единственного способа выражения тайны воплощения Сына Божия, с помощью к-рого можно успешно бороться с адептами *несторианства*. К кон. 40-х гг. V в. Евтихий имел заметное влияние не только в столице, где среди его сторонников был всесильный временщик евнух Хрисафий, через к-рого можно было воздействовать на имп. *Феодосия II*, но и в вост. провинциях империи — в Сирии, где разделявшие его взгляды многочисленные монашествующие во главе с Варсумой терроризировали епископов, заподозренных ими в уклонении в несторианство, и в Египте, церковное управление к-рого находилось в руках преемника свт. Кирилла на Александрийской кафедре Диоскора, вполне разделявшего христологические воззрения к-польского архимандрита.

Несогласный с соборным приговором Евтихий апеллировал в Рим, где поначалу нашел сочувствие у папы св. Льва Великого, и в Александрию к Диоскору. Он настаивал на новом пересмотре дела, считая, что акты осудившего его Собора были сфальсифицированы его противниками. Состоявшийся 8–27 апр. 449 г. новый Собор в К-поле на этот раз во главе с Фалассием, еп. Кесарийским, отклонил такое обвинение (ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 148–179; ДВС. Т. 2. С. 133–160). Но еще 30 марта имп. Феодосий II особой сакрой предписал провести в Эфесе 1 авг. 449 г. Вселенский Собор, поручив пересмотр дела Евтихия Диоскору, архиеп. Александрийскому (ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 68–69; ДВС. Т. 2. С. 68–69). Тем временем свт. Лев Великий, ознакомившись с представленными в Рим актами К-польского Собора 448 г., изменил прежнее отношение к Евтихию и отправил послание (Томос) к свт. Флавиану (ACO. T. 2. Vol. 2 (1). P. 24–33; ДВС. Т. 2. С. 231–238), в к-ром изложил правосл. учение о воплощении Сына Божия.

В авг. 449 г. на II Эфесском Соборе, получившем за насильственные действия на нем со стороны Диоскора Александрийского и его сто-

ронников печальное наименование *разбойничьего Собора*, в нарушение церковных правил был низложен свт. Флавиан К-польский, а также Домн, еп. Антиохийский. Епископы Евсевий Дорилейский, Феодорит Кирский и Ива Эдесский были осуждены заочно. Император подтвердил справедливость приговора, однако с этим не согласились не только осужденные, к-рые апеллировали в Рим к свт. Льву, но и мн. епископы — участники Собора, подвергшиеся насилью. 13 нояб. 449 г. Римский Собор объявил постановления этого Собора лишенными силы. Однако, несмотря на настойчивые просьбы свт. Льва о созыве нового Вселенского Собора в Италии, поддержанные зап. имп. *Валентинианом III*, пересмотр решений «разбойничьего» Собора стал возможным только после скоростижной смерти Феодосия II (28 июля 450). Уже 22 нояб. 450 г. как знак перемены в церковной политике Восточно-Римской империи в К-поле в ц. св. Апостолов — месте упокоения К-польских патриархов — состоялось перезахоронение тела умершего свт. Флавиана. Имп. Маркиан и его супруга св. блгв. *Пульхерия* соглашались на новый Собор, но не на западе, а на востоке империи. Понимая, что в последнем случае тяжело оказывать влияние на ход Собора, папа св. Лев фактически отказался от идеи его проведения, предлагая ограничиться простым подписанием его Томоса к свт. Флавиану, к-рый был к тому времени уже принят мн. епископами Востока, в т. ч. и Анатолием К-польским, некогда бывшим *апокрисарием* Диоскора Александрийского в столице империи и сменившим свт. Флавиана на его кафедре. В июне 451 г. свт. Лев еще просил об отсрочке созыва Собора из-за угрозы вторжения в Италию варваров-гуннов, но уже в мае 451 г. был обнародован закон о созыве Вселенского Собора.

Ход Собора. Указ императоров Маркиана и Валентиниана III (сакра от 23 мая 451; ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 27–28; ДВС. Т. 2. С. 50–51) определил местом проведения Собора Никею, куда к назначенному сроку, 1 сент., собрались епископы, в подавляющем большинстве из вост. провинций империи; Запад представляли 3 легата Римского папы и 2 епископа из Африки. В сопровождении 19 епископов прибыл Дио-





скор Александрийский. Собравшись в Никее сторонники Евтихия и Диоскора, «привыкшие возмущать и расстраивать Богу приятное благочиние», заставили правительство принять меры против беспорядков (распоряжение имп. св. Пульхерии на имя консулара Вифинии: АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). Р. 29; ДВС. Т. 2. С. 51–52). Имп. Маркиан намеревался лично присутствовать при открытии Собора; из-за нашествия гуннов на придунайские провинции он неоднократно уведомлял отцов Собора об отсрочке начала заседаний. Кроме того, он распорядился перенести место проведения Собора в Халкидон, пригород К-поля на противоположном берегу Босфора, гарантируя всем участникам безопасность от сторонников Евтихия. Тем временем Диоскор, воспользовавшись отсрочкой, отлучил папу св. Льва и попытался заручиться поддержкой участников Собора (АСО. Т. 2. Vol. 1 (2). Р. 16; ДВС. Т. 2. С. 255; ср.: Болотов В. В. Рассказы Диоскора о Халкидонском Соборе // *Он же*. Собр. трудов. Т. 6. С. 54).

1-е деяние. Собор был открыт 8 окт. 451 г. в базилике св. Евфимии в Халкидоне в присутствии более 500 епископов. Из-за отсутствия имп. Маркиана, к-рый так и не смог к этому времени вернуться в столицу, председательствовали его представители: магистр милитум (главнокомандующий войсками префектуры) Востока Анатолий, префект претория Палладий, префект К-поля Татиан и др. (всего 18 сановников); на них были возложены процедурные функции — открытие и закрытие заседаний, проведение голосования и др. Слева от сановников расположились легаты папы (епископы Пасхазин Лилибейский и Луценций Аскульский, пресв. Бонифаций), Анатолий, архиеп. К-польский, Максим, еп. Антиохийский, Фалассий, еп. Кесарие-Каппадокийский, и Стефан, еп. Эфесский, с подчиненными им епископами диоцезов Фракия, Восток (кроме Палестины), Понт и Асия, а справа — Диоскор, архиеп. Александрийский, Ювеналий, архиеп. Иерусалимский, и Квинтилл, еп. Ираклийский, представлявший епископа Фессалоники, с епископами Египта, Палестины и Иллирика.

В начале заседания еп. Пасхазин, сославшись на инструкцию папы св. Льва, потребовал исключения Дио-

скора из числа участников Собора, поскольку он дерзнул решать дела вопреки авторитету апостольского престола, заявив, что иначе все легаты папы покинут Собор. Сановники не получили ответа на свой вопрос, в чем состоит суть обвинений в адрес Александрийского епископа, но согласились с доводом еп. Луценция, что «Диоскор во всяком случае является здесь ответчиком», а «роли судьи и подсудимого в одном лице одновременно несовместимы». Диоскору было приказано оставить место члена Собора и перейти на середину церкви в качестве обвиняемого (*Болотов*. Собр. трудов. Т. 6. С. 56). Обвинителем Диоскора выступил Евсевий, еп. Дорилейский, низложенный на «разбойничьем» Соборе. Он представил жалобу на имя императоров, в к-рой просил пересмотреть на Соборе дело архим. Евтихия; в качестве доказательства возмутительных действий и неправославия Диоскора он просил зачитать записки, сделанные в Эфесе в 449 г. (АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). Р. 66–67; ДВС. Т. 2. С. 67). О том же просил и Диоскор, заметивший, что II Эфесский Собор был созван по указанию имп. Феодосия II. Сановники приказали читать все по порядку, отклонив просьбу Диоскора «прежде исследовать то, что касается веры» и заметив, что ему «пока остается отвечать на обвинения» (АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). Р. 67; ДВС. Т. 2. С. 67–68).

Было прочитано послание имп. Феодосия II на имя Диоскора. В этом документе упоминался еп. Феодорит Кирский, к-рому было запрещено присутствовать на Эфесском Соборе. В связи с этим сановники потребовали, чтобы еп. Феодорит принял участие в наст. Соборе, т. к. ему «святейший архиепископ Лев возвратил епископию и император повелел присутствовать на святом Соборе» (АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). Р. 69; ДВС. Т. 2. С. 69). Появление Феодорита вызвало негодование епископов из Египта, Палестины и Иллирика, послышались требования изгнать его. В ответ епископы Востока, Понта, Азии и Фракии, упомянув о притеснениях на «разбойничьем» Соборе, в репликах, обращенных против Диоскора и его сторонников, потребовали изгнать «врагов Флавиана, врагов веры». Когда Диоскор воскликнул: «Почему изгоняется Кирилл, им [Феодоритом] анафематствованный?» —

раздались крики: «Диоскора убийцу вон изгоните!» Сановникам долго не удавалось восстановить спокойствие; ни напоминание, что Феодорит получил вновь свое место от папы св. Льва, ни ссыла на устное свидетельство Антиохийского епископа, заверявшее о его православии, ни уговоры, что в дальнейшем можно еще раз вернуться к этому делу, не могли убедить епископов прекратить шум. Наконец, после того как сановники сказали, что такие протонародные восклицания епископам неприличны и бесполезны, водворилась тишина и работа Собора была продолжена.

Чтение 1-го деяния II Эфесского Собора, к-рое включало деяния К-польского Собора 448 г., затянулось до позднего вечера и неоднократно прерывалось вопросами, замечаниями и репликами. После оглашения сакры имп. Феодосия, лишавшей права голоса и передававшей суду Собора всякого, кто «осмеливался говорить с целью или прибавить или убавить что-либо в определениях о вере, постановленных святыми отцами в Никее и потом в Эфесе» (АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). Р. 74; ДВС. Т. 2. С. 73), Диоскор в качестве аргумента в свою защиту заметил, что действовал в Эфесе на основании этого документа, причем не один, а совместно с Ювеналием, архиеп. Иерусалимским, и Фалассием, еп. Кесарийским, к-рые получили такие же полномочия от императора (АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). Р. 75; ДВС. Т. 2. С. 74). Это высказывание вызвало возмущение «восточных» (епископов диоцеза Восток). Они утверждали, что никто на осуждение епископов Флавиана и Евсевия не был согласен, что на них было оказано давление со стороны Диоскора и отчасти архиеп. Ювеналия. Неоднократно отмечались факты неправомερных действий с их стороны: подписание пустых листов бумаги (см., напр., свидетельства Феодора, еп. Клавдиопольского, и Стефана, еп. Эфесского: АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). Р. 75, 76, 88; ДВС. Т. 2. С. 74, 75, 83) и задержание под стражей до позднего вечера (еп. Стефан Эфесский, еп. Акакий Ариарофийский: АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). Р. 75–76, 88; ДВС. Т. 2. С. 74, 83); ставилась под сомнение точность записанных в Эфесе соборных актов (еп. Стефан Эфесский, напр., заявил, что его нотариев отстранили от записи актов





нотарии Диоскора, чуть не переломав им пальцы, см.: АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 88; ДВС. Т. 2. С. 82–83). Диоскор отвергал подобного рода обвинения. Так, на слова еп. Феодора Клавдиопольского, к-рый оспаривал подлинность записи актов и утверждал, что прочитанного никто не говорил, Диоскор едко заметил: «Хотят отвергнуть все, что высказывали прежде: пусть уж говорят, что и не присутствовали» (АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 89; ДВС. Т. 2. С. 84). Ставилось ему в вину и то, что не было прочитано послание (Томос) папы св. Льва к свт. Флавиану (замечание архидиак. Аэтия: АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 83; ДВС. Т. 2. С. 79) и чтение его всякий раз откладывалось, несмотря на неоднократные просьбы легата папы диак. Илария (АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 99, 190; ДВС. Т. 2. С. 93 и 206). Евсевий, еп. Дорилейский, прямо заявил, что Диоскор «лжет» (ψεῦδεται), когда утверждает, что намеревался это сделать во 2-м заседании (АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 84; ДВС. Т. 2. С. 79).

Дальнейшее чтение актов показало, что Диоскор был твердо убежден в правомочности своих действий и истинности своих взглядов. В ходе заседания стало очевидным, что виновниками печального исхода событий 449 г. были наряду с ним не только архиеп. Ювеналий Иерусалимский и еп. Фалассий Кесарийский, но также и епископы Евсевий Анкирский, Василий Селевкийский и Евстафий Беритский. Диоскор особо подчеркивал, что «прилагает попечение о вере, а не каком-нибудь человеку, не заботится ни о чем, как только о своей душе и правой вере» (АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 92; ДВС. Т. 2. С. 87), и всякий раз отмечал непоследовательность и колебания епископов, участвовавших в К-польском (448) и Эфесском (449) Соборах. «Восточные», а затем и епископы Евсевий Анкирский, Василий Селевкийский и Евстафий Беритский в конце концов признали свою вину в осуждении свт. Флавиана и еп. Евсевия Дорилейского, прямо объявив: «Все мы согрешили, все просим прощения» (АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 94; ДВС. Т. 2. С. 88).

Свои действия в отношении еп. Евсевия Дорилейского, так и не допущенного на «разбойничий» Собор, Диоскор объяснял волей *комита* Элпидия, действовавшего от имени императора. При этом он

усомнился в соблюдении правил при рассмотрении его дела, поскольку на Соборе присутствует еп. Феодорит Кирский и заседает в ряду епископов (АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 97; ДВС. Т. 2. С. 91).

После прочтения примирительного послания свт. Кирилла Александрийского к еп. Иоанну Антиохийскому (СРГ, N 5339; этот документ был признан правилом веры также на К-польском (448) и II Эфесском Соборах), в к-ром ясно утверждались две природы во Христе после Воплощения, естественно, возник вопрос, почему в Эфесе был принят в общение Евтихий, противоречивший такому утверждению. В записи «разбойничьего» Собора содержалось замечание Евстафия Беритского, из к-рого следовало, что свт. Кирилл в конце жизни в посланиях к епископам Акакию Мелитинскому, Валериану Иконийскому и Сукценсу Диокесарийскому признавал «не два естества, но одно воплотившееся естество Бога Слова» (οὐ δεῖ τοιγαροῦν νοεῖν δύο φύσεις, ἀλλὰ μίαν φύσιν τοῦ λόγου σεσαρκωμένην), подтверждая такие слова ссылкой на свт. Афанасия Александрийского (АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 112; ДВС. Т. 2. С. 104). Возникшая перепалка между «восточными» и Диоскором, к-рый утверждал, что «не признает ни слияния, ни превращения, ни разделения», заставила представителей императора поставить вопрос о согласии прочитанного канонического послания свт. Кирилла со словами Евстафия Беритского. Последний теперь был вынужден оправдываться и, выйдя на середину церкви с книгой, заявил: «Если я сказал худо, вот книга Кирилла: анафематствуют ее — пусть анафематствуют и меня», и после, повторив на память место из послания свт. Кирилла, что «должно признавать не два естества, но одно воплотившееся естество Бога Слова», анафематствовал и тех, «кто признает одно естество, отрицая плоть Христову, единосущную нам», и тех, «кто признает два естества, разделяя Сына Божия» (АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 113; ДВС. Т. 2. С. 104–105). Теперь выяснилось, что он «желает говорить и за блаженного Флавиана», к-рый представил императору «справедливо составленное» вероизложение. На вопрос сановников, почему он осудил свт. Флавиана, Евстафий ответил: «Я заблуждал-

ся» (АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 113; ДВС. Т. 2. С. 104).

Из чтения вероизложения Флавиана стало очевидным, что он признавал Господа нашего Иисуса Христа совершенным Богом и совершенным человеком с разумной душой и телом, единосущным Отцу по божеству и единосущным Матери по человечеству, и исповедовал, «что Христос после воплощения состоит из двух естеств в одной ипостаси и в одном лице» (καὶ γὰρ ἐκ δύο φύσεων ὁμολογοῦμεν τὸν Χριστὸν εἶναι μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν, ἐν μιᾷ ὑποστάσει καὶ ἐνὶ προσώπῳ — АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 114; ДВС. Т. 2. С. 105). Сановники поставили перед Собором вопрос о согласии такого вероизложения с правосл. и кафолическим исповеданием. Большинство епископов признали свт. Флавиана православным, в т. ч. легаты папы, Анатолий К-польский, Максим Антиохийский, Фалассий Кесарийский, Евсевий Анкирский, Евстафий Беритский. Ювеналий, архиеп. Иерусалимский, и епископы Палестины в знак перемены своего мнения встали и перешли на др. сторону. Их примеру последовали епископы Иллирика и 4 епископа из Египта (Афанасий Бусирисский, Авзоний Себеннитский, Несторий Фрагонисский и Макарий Кабасский) (АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 116; ДВС. Т. 2. С. 107).

Диоскор отказался признать православие свт. Флавиана, заметив, что он «осужден за то, что признавал два естества после соединения». Апеллируя к св. отцам, Диоскор утверждал, «что не должно признавать двух естеств после соединения, но одно воплотившееся естество Бога Слова» и если его за это извергнут, то «вместе с отцами» (АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 117; ДВС. Т. 2. С. 107).

Нек-рые участники первого суда над Евтихием в К-поле, из-за к-рого они должны были оправдываться в Эфесе и отказываться от своих слов, теперь вновь были вынуждены объясняться и менять мнение. Причина такой перемены взглядов не сводилась лишь только к насильственным действиям Диоскора, но заключалась в нек-рой степени и в неразработанности христологической терминологии в то время и, кроме того, в использовании подкрепленной авторитетом свт. Кирилла аполинарианской формулы «одна воплощенная природа Бога Слова»,





к-рую продолжали признавать на Востоке. В этом отношении характерно поведение Евстафия, еп. Беритского, и Василия, еп. Селевкии Исаврийской. Евстафий, с одной стороны, признавал формулу Аполлинария (считавшуюся принадлежавшей свт. Афанасию), с др. стороны, высказывался в правосл. духе. Так, после прочтения исповедания веры Евтихия, в к-ром он утверждал, «что Господь наш состоит из двух естеств прежде соединения, а после соединения исповедую одно» (ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἐνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἔνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ), что было одобрено на «разбойничьем» Соборе, Евстафий заметил, что «пусть никто не начинает говорить, что учили признавать два естества после соединения раздельными» (АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 143; ДВС. Т. 2. С. 129); в отношении слов, что Господь «для нашего спасения воспринял совершенного человека» (καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἀνέλαβεν διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν), принадлежавших еп. Евдоксию Боспорскому, он высказался, что Христос «не воспринял человека, а сделался человеком, плоть же воспринял» (Ἄνθρωπον οὐκ ἀνέλαβεν, ἀλλ' ἄνθρωπος ἐγένετο· σάρκα δὲ ἀνέλαβεν — АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 122; ДВС. Т. 2. С. 111–112). Василий, еп. Селевкийский, еще в 448 г. признавал «единого Господа в двух естествах познаваемого» (τὸν ἕνα κύριον ἐν δύο φύσεσι γνωριζόμενον — АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 117; ДВС. Т. 2. С. 108) и считал, что непризнание двух естеств после соединения ведет к признанию смешения и слияния (σύγκρασιν λέγεις καὶ σύγχυσιν — АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 144; ДВС. Т. 2. С. 130). Однако на «разбойничьем» Соборе он отказался от такой т. зр. и прямо анафематствовал «разделяющих единого Господа нашего Иисуса Христа после соединения на два естества, или ипостаси, или лица» и открыто осудил самого себя: «Отвергаю,— заявил Василий,— мои слова, к-рые я высказал о двух естествах в документах, составленных в царственном граде; и поклоняюсь одному естеству божества Единородного, во всечеловечившегося и воплотившегося (καὶ προσκυνῶ τὴν μίαν φύσιν τῆς θεότητος τοῦ μονογενοῦς ἐνανθρωπήσαντος καὶ σεσαρκωμένου)» (АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 179; ДВС. Т. 2. С. 160). В Халкидоне же еп. Василий Селев-

кийский вновь высказал прежний правосл. взгляд: «Мы познаем два естества, не разделяя, признаем нераздельными и неслиянными» (Γνωρίζομεν τὰς δύο φύσεις, οὐ διαιροῦμεν· οὔτε διηρημένους οὔτε συγκεχυμένους λέγομεν — АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 143; ДВС. Т. 2. С. 129). Он отметил также, что испытал «большое принуждение» (πολλὴν ἀνάγκην) от Диоскора и его окружения, ссылаясь на очевидцев — епископов Онисифора Иконийского и Мариниана Синнадского, подтвердивших его слова. Последние описали действия Александрийского епископа на «разбойничьем» Соборе, когда после оглашения 7-го прав. III Вселенского Собора, к-рым запрещалось исследовать и составлять иную веру, чем та, что была установлена в Никее, прочитанного, по их мнению, специально против свт. Флавиана, они упростили Диоскора, припадая к его коленам, не осуждать К-польского патриарха. Диоскор же приказал войти страже, вынудив всех подписаться под осуждением свт. Флавиана (АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 180; ДВС. Т. 2. С. 161–162).

Поздним вечером закончилось чтение всех документов К-польского и «разбойничьего» Соборов. Представители императора, отметив необходимость точнейшего исследования о вере, нашли, что свт. Флавиан и еп. Евсевий Дорилейский «осуждены несправедливо», а виновники этого должны быть низложены. По их приказанию, одобренному «восточными» и нек-рыми др. епископами, были арестованы главные руководители «разбойничьего» Собора: архиепископы Диоскор Александрийский и Ювеналий Иерусалимский, епископы Фалассий Кесарийский, Евсевий Анкирский, Евстафий Беритский и Василий Селевкийский. Наконец, представители императора попросили каждого участника Собора письменно изложить веру. В деянии были прочитаны сочинения: свт. Афанасия Александрийского, из Слова 3-го против ариан (Athanas. Alex. Or. contr. arian. III 32), из послания к Эпиктету (Athanas. Alex. Ep. ad Epict. 2); свт. Амвросия Медиоланского, из книги о вере, к имп. Грациану (Ambros. Mediol. De fide I 94, II 77–78); свт. Григория Богослова, из «Первого послания к пресв. Клидонию, против Аполлинария» (Greg. Nazianz. Ep. 101); свт. Василия Великого, из кн. «О Св.

Духе, к св. Амфилохию, еп. Иконийскому» (Basil. Magn. De Spirit. Sanct. 8. 18); свт. Григория Нисского, из Беседы о блаженной жизни (Greg. Nyss. Or. de beat. I). Сановники подтвердили, что император придерживается веры 318 и 150 отцов, канонических посланий и изложений святителей, а также изложения Илария, еп. Пиктавийского, 2 посланий свт. Кирилла Александрийского, принятых III Вселенским Собором, кроме того, они упомянули и послание папы св. Льва к свт. Флавиану против ереси Евтихия (АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 195–196; ДВС. Т. 2. С. 219–220).

2-е деяние. 10 окт. Было посвящено вопросу о вере. В сохранившемся греч. тексте и древнейшей редакции лат. перевода это деяние считается 3-м; совр. исследователь актов Халкидонского Собора Е. Хрисос датирует его 14 окт. (Χρύσος. Σ. 262–266). Это деяние проходило без участия Диоскора, Ювеналия и др. руководителей «разбойничьего» Собора. При открытии заседания представители императора напомнили участникам о высказанной на прошлом заседании просьбе изложить веру. В ответ слышалось: «Другого изложения никто не составляет, и не беремся и не дерзаем составлять. Отцы научили, и изложенное ими сохраняется в записи (ἐγγράφος), больше этого мы не можем говорить». По их мнению, уже достаточно того, чтобы все приняли и подписали Томос папы св. Льва к свт. Флавиану. Сановники предложили, чтобы митрополиты и выбранные от каждой области епископы вышли на середину церкви и, посоветовавшись, представили согласованное мнение. Однако отцы Собора не желали составлять письменное изложение веры, ссылаясь на 7-е прав. III Вселенского Собора (АСО. Т. 2. Vol. 1 (2). P. 78; ДВС. Т. 2. С. 229). Флорентий, еп. Сардский, просил дать отсрочку, а Кекропий, еп. Севастопольский, предложил прочитать изложение веры 318 отцов (Никейский Символ веры) и послание папы св. Льва. После 1-го документа были также заслушаны символ 150 отцов (Никео-Константинопольский Символ веры) и послание свт. Кирилла к еп. Иоанну Антиохийскому, причем оглашение 1-го и 3-го документов сопровождалось одобрительными репликами: «Так учил блаженный Кирилл; папа





Лев так верует» и т. п. При чтении послания св. Льва 3 фрагмента (АСО. Т. 2. Vol. 1 (2). Р. 81–82; ДВС. Т. 2. С. 242–243) вызвали у епископов Палестины и Иллирика подозрение в несторианской ереси. Архидиак. Аэгий и еп. Феодорит Кирский попытались разрешить недоумения, предложили соответствующие места из сочинений свт. Кирилла. Были прочитаны также сочинения отцов и исповедников: Илария, еп. Пиктавийского, из книги о вере, против ариан (*Ilar. Pict. De Trinit. IX 3, 5–7, 11, 14*); свт. Григория Богослова, из Слова на Богоявление (*Greg. Nazianz. Or. 28. 13*); свт. Амвросия Медиоланского, из книг о вере, к имп. Грациану (*Ambros. Mediol. De fide II 58, 77*), и о Воплощении (*De incarn. Dom. 49, 52*); блж. Августина, еп. Гиппонского, из послания к Волузиану (*Aug. Ep. 137. 9*) и толкования на Евангелие от Иоанна (*Tract. in Ioan. 78. 2–3*); Слово об изложении веры, приписываемое Августину в «*Collectio Leonis*» (ДВС. Т. 2. С. 241–242; принадлежит мон. Лепорию — CPL, N 262: ep. 219).

Однако сомнения у отцов Собора сохранялись. Аттик, еп. Никополя Иллирийского, поддержанный др. епископами, попросил дать отсрочку и, кроме того, предложил прочитать послание свт. Кирилла к Несторию с 12 анафематизмами и сравнить его с Томосом папы св. Льва к свт. Флавиану. Последняя просьба так и не была исполнена. Сановники дали отсрочку на 5 дней, чтобы Анатолий, архиеп. К-польский, и избранные им епископы, подписавшие Томос св. Льва, смогли убедить сомневающихся. После этого иллирийские епископы попросили вернуть на Собор арестованных, в т. ч. и Диоскора. Такое предложение не встретило поддержки у «восточных» епископов и присутствовавших на Соборе к-польских клириков (АСО. Т. 2. Vol. 1 (2). Р. 82–84; ДВС. Т. 2. С. 243–244).

3-е деяние. 13 окт. (В греч. тексте и в древнейшей редакции лат. перевода это деяние считается 2-м.) Председательствовал легат Римского папы Пасхазин, еп. Лилибейский, представители императора в заседании участия не принимали. Состоялся окончательный суд над Диоскором. После прочтения адресованной Собору новой жалобы еп. Евсевий Дорилейский просил «вызвать своего соперника». Еще до от-

крытия сессии Диоскору было направлено приглашение явиться, на к-рое он ответил отказом, сославшись на препятствия со стороны охраны. Отцы Собора трижды отправляли к нему с соборного заседания посольства из епископов, но он всякий раз отклонял приглашение, выдвигая различные предлоги: вначале он сослался на запрет со стороны стражи, а когда такое препятствие было снято, стал настаивать на участии в заседании представителей гражданской власти; затем он объявил, что болен, и, вновь потребовав, чтобы и сановники были на Соборе, поинтересовался, будет ли его дело разбираться совместно с делами др. обвиняемых епископов. Тем временем были поданы записки представителей Александрийской Церкви — диаконов Феодора и Исхириона, пресв. Афанасия (племянника свт. Кирилла) и мирянина Софрония — с жалобами на притеснения со стороны их архиепископа. Наконец, после 3-го вызова, на к-рый Диоскор ответил, «что не имеет ничего прибавить к тому, что уже сказано» (АСО. Т. 2. Vol. 1 (2). Р. 25; ДВС. Т. 2. С. 266), еп. Пасхазин Лилибейский поставил вопрос: «Чего достойного поступающий таким образом?» Епископы признали Диоскора в соответствии с канонами достойным осуждения за непослушание. Легаты папы, перечислив его «дерзкие поступки»: единомыслие и принятие в общение Евтихия, отказ на «разбойничьем» Соборе прочитать Томос папы св. Льва к свт. Флавиану, отлучение папы св. Льва, проступки, указанные в жалобах александрийцев, отказ явиться на Собор, — объявили приговор: «Архиепископ Лев через нас и через настоящий Святейший Собор, вместе с апостолом Петром, лишает его епископства и отчуждает от всякого священнического сана» (АСО. Т. 2. Vol. 1 (2). Р. 29; ДВС. Т. 2. С. 268). Присутствовавшие на заседании 192 епископа поддержали такой приговор, выдвигая в качестве главного аргумента для осуждения отказ Диоскора явиться на Собор, т. е. неподчинение канонам. Среди подписавших приговор (согласно лат. тексту — 308 участников, греч. — 252) встречаются активные деятели «разбойничьего» Собора, принимавшие участие и в настоящем Соборе. Диоскору было отправлено уведомление, в к-ром указывалось, что он осужден из-за

презрения к божественным канонам, «за непослушание сему святому и вселенскому Собору», а также «за другие проступки» (*πρὸς τοῖς ἄλλοις σου πλημμελήμασιν* — АСО. Т. 2. Vol. 1 (2). Р. 41; ДВС. Т. 2. С. 296). Подробнее о причинах низложения Диоскора сообщалось в отчетах Собора, адресованных императором Маркиану и Валентиниану III и имп. св. Пульхерии (АСО. Т. 2. Vol. 1 (2). Р. 83–87; ДВС. Т. 2. С. 297–299).

4-е деяние. 17 окт. Вновь рассматривался вопрос о вере. После напоминаний о необходимости «точнейшего исследования о вере», на чем настаивали сановники в конце 1-го деяния, и о принятой на 2-м деянии отсрочке на 5 дней сановники попросили Собор высказаться «относительно святой веры». Пасхазин, еп. Лилибейский, от имени представителей папы сказал: «Святой и блаженный Собор придерживается правила веры 318 отцов и следует определениям, изложенным ими в Никее, тем более что и Собор 150, собравшийся в Константинополе при блаженной памяти Феодосии Великом, утвердил эту веру; приветствуется также изложение этого символа, данное на Соборе собравшемся в Эфесе при блаженной памяти Кирилле, на котором был осужден Несторий; в-третьих же — послания, присланные блаженнейшим мужем и архиепископом всех Церквей Львом, осуждающие ересь Нестория и Евтихия и ясно показывающие, какая вера истинная; и святой Собор таким же образом держит эту веру, следует ей и сверх этого не может ничего ни прибавить, ни убавить». Последовал вопрос сановников: «Согласно ли с посланием архиепископа Льва изложение 318 отцов, собиравшихся в Никее, и 150, собиравшихся после этого в царствующем граде?» (АСО. Т. 2. Vol. 1 (2). Р. 93–94; ДВС. Т. 3. С. 7). Большинство участников соборного заседания (всего 305 чел.) ответили утвердительно. Среди них были 32 иллирийских и 17 палестинских епископов, высказавших ранее во 2-м деянии подозрение в отношении православия нек-рых мест Томоса папы св. Льва, но теперь признавших письменно, что после бесед с легатами их сомнения рассеяны.

Отцы Собора просили вернуть бывш. руководителей «разбойничьего» Собора, арестованных ранее, т. к. они также были согласны с по-





сланием свт. Льва. Император после обращения к нему сановников передал решение дела на усмотрение Собора. «Одинаково мудрствующих — Собору, подписавших послание Льва — Собору!» — решили отцы и пригласили 5 епископов занять свои места.

На этом же заседании к Собору обратились 13 епископов Египта. Они отказались подписывать Томос папы св. Льва и представили особое исповедание веры, в котором среди прочего анафематствовали «тех, кто говорит, что плоть Господа нашего была с неба, а не от святой Богородицы Девы Марии» (АСО. Т. 2. Vol. 1 (2). Р. 110–111; ДВС. Т. 3. С. 23–24). На словах эти епископы умоляли Собор не принуждать их подписывать Томос до выборов нового епископа на кафедру св. Марка, иначе им нельзя будет показаться в Египте. Евтихия и мудрствующих подобным с ним образом они предавали анафеме. Отцы Собора требовали, чтобы они немедленно приняли послание свт. Льва, но сановники предложили компромиссное решение — вопрос отложить до поставления нового Александрийского епископа.

Затем была рассмотрена петиция императору о созыве Вселенского Собора 18 столичных архимандритов, некоторые из них, как оказалось, были ранее низложены архиеп. Анатолием. Их возглавляли Карос и Дорофей; последний открыто признавал Евтихия православным. Среди монахов находился и печально известный Варсума, наводивший ужас по всей Сирии; его присутствие вызвало раздраженные крики епископов: «Выгоните вон человекоубийцу! Анафема Варсуме!» и т. п. В др. петиции к Собору монахи просили восстановить Диоскора в прежнем достоинстве. Было уже оглашено архидиаком Аэтием 5-е прав. Антиохийского Собора о клириках, отделяющихся от своего епископа, специально прочитанное против архимандритов, когда сановники предложили дать им отсрочку в 2–3 дня, чтобы они «последовали вере, определенной святыми отцами» (АСО. Т. 2. Vol. 1 (2). Р. 120; ДВС. Т. 3. С. 33).

Окончательно вопрос о монахах во главе с Каросом и Дорофеем был решен на заседании 20 окт. (в изданиях выделено как 18-е деяние). Поскольку монахи ссылались на то,

что император будто бы обещал лично присутствовать на их диспуте с участниками Собора, пресв. и *периродевт* Александр сообщил ответ Маркиана: он препоручал дело монахов усмотрению Собора как высшей инстанции, поскольку, отмечал император, «что определит святой и вселенский Собор и подаст мне письменно, тому я следую, тем довольствуюсь, тому верую» (АСО. Т. 2. Vol. 1 (3). Р. 100; ДВС. Т. 3. С. 34). После прочтения 4-го и 5-го правил Антиохийского Собора против изверженных клириков, дерзнувших священнодействовать и отделяющихся от своих епископов, Собор, следуя просьбам сановников, дал Каросу, Дорофею и Варсуме с их единомышленниками отсрочку до 15 нояб. «на размышление о повинности святому и вселенскому Собору» под угрозой отлучения и лише-

гать епископов в города Беритской провинции, в то время как Евстафий их низлагал. Собор, сославшись на I Всел. 4, посчитал, «что Церковь должна решать дело по своим канонам, не обращая внимания на императора». Первенство было оставлено за Тирской кафедрой (*Болотов. Лекции. Т. 4. С. 301*).

5-е деяние. 22 окт. Занимает особое место среди остальных деяний Собора: на нем было выработано христологическое определение — орос (*брос*), главный богословский документ Собора. «Только под постоянным давлением со стороны императора Маркиана отцы Халкидонского Собора согласились составить новую формулу веры» (*Grillmeier A. Christ in Christian Tradition. L., 1975. Vol. 1. P. 543*). Еще накануне, 21 окт., епископам был представлен составленный комиссией во главе

с архиеп. Анатолием К-польским проект вероизложения. Теперь он был прочтен Асклипиадом, диаком Великой ц.

*IV Вселенский Собор.
Роспись ц. в честь
Рождества Христова
в с. Арбанаси (Болгария).
1596 г.*



ния «степени и всякого достоинства» (АСО. Т. 2. Vol. 1 (3). Р. 101; ДВС. Т. 3. С. 35).

В этот же день был рассмотрен спор епископов Фотия Тирского и Евстафия Беритского (в изданиях выделено как 19-е деяние). На имя императора поступила жалоба по поводу захвата Евстафием 6 городов, подчиненных Тирской епархии (АСО. Т. 2. Vol. 1 (3). Р. 104–105; ДВС. Т. 3. С. 35–37). Пров. Финикия Приморская, имевшая своим гражданским и церковным центром г. Тир, была при имп. Феодосии II разделена на 2 новых адм. образования с центрами в Тире и Берите. Евстафий Беритский после 449 г. решил утвердиться как митрополит новой гражданской провинции, на что получил согласие Анатолия, архиеп. К-польского, и Максима, еп. Антиохийского. Но с этим был не согласен еп. Фотий; он продолжал рукопола-

Содержание этого так и не принятого Собором документа неизвестно, но, как следует из замечаний сановников в ходе его обсуждения, в нем

употреблялось выражение «из двух природ» (*ἐκ δύο φύσεων*, см.: АСО. Т. 2. Vol. 1 (2). Р. 125; ДВС. Т. 3. С. 45), что признавал и Диоскор, но не было выражений «две природы» (*δύο φύσεις*) и «в двух природах» (*ἐν δύο φύσεσιν*). Заявление Иоанна, еп. Германикийского, что «определение составлено нехорошо и должно быть исправлено» (АСО. Т. 2. Vol. 1 (2). Р. 123; ДВС. Т. 3. С. 43), вызвало протесты, посылались возгласы в адрес «восточных»: «Несториан вон! Кто не анафематствует Нестория, пусть уйдет с Собора!» На вопрос архиеп. Анатолия к Собору: «Угодно ли вам определение?» — отцы, за исключением посланцев папы и некоторых «восточных», ответили: «Определение угодно всем. Это вера отцов. Это вера православная. Святая Мария пусть пишется Богородицей, так прибавить в символе» (АСО. Т. 2. Vol. 1 (2). Р. 123;





ДВС. Т. 3. С. 43). Легаты в свою очередь пригрозили покинуть Собор, если епископы не согласятся с посланием «апостольского и блаженнейшего мужа папы Льва». Предложение сановников образовать новую комиссию и пересмотреть уже составленное вероопределение не встретило поддержки у большинства. Когда еп. Иоанн Германикийский подошел вновь к сановникам, в его адрес раздались крики: «Несториан вон! Вон богоборцев! Просим, чтобы определение было подписано перед Евангелием! «Богородица Мария» да будет прибавлено в определение» и т. д. Довод сановников, что Диоскор «за то низложил Флавиана, что он говорил «два естества», а в определении говорится «из двух естеств», был отвергнут архиеп. Анатолием, заметившим, что «Диоскор низложен не за веру», а за отлучение папы св. Льва и неявку на Собор. Требование сановников устранить недостатки определения в соответствии с Томосом св. Льва не было поддержано. Отцы Собора желали его скорейшего подписания, хотя и были вполне согласны с посланием папы. «Другого определения не нужно, нет недостатков в определении», — последовал ответ, в т. ч. и Евсевия Дорилейского. «Архиепископ Лев так верует, как мы веруем. Пусть подписано будет определение. Лев сказал то же, что Кирилл».

Поскольку полного согласия так и не удалось достичь, сановники передали решение вопроса императору. Нек-рое время спустя последовал ответ имп. Маркиана: или отцы Собора образуют комиссию, к-рая выработает «правое и безукоризненное постановление о вере, так чтобы все согласились и не оставалось ничего сомнительного», или каждый епископ объявит веру через своего митрополита, или созывается новый Собор на Западе. Такое решение не сразу подействовало на участников. Отцы Собора упорно стояли на своем. «Или пусть возымеет силу определение, или мы уйдем», — отвечали епископы. Мнение большинства Собора высказал Кекропий, еп. Севастопольский, сторонник Томоса: «Просим перечитать определение; а те, которые противоречат и не подписывают, пусть уходят». «Противоречащие — несториане. Противоречащие пусть уходят в Рим», — вторили ему епископы Иллирика.

Наконец, сановниками был поставлен вопрос, кому следуют отцы Собора: Диоскору или св. Льву? Ведь первый утверждает, что принимает «из двух естеств», а второй — «два естества, соединенные неслитно, неизменно и нераздельно в одном Единородном Сыне, Спасителе нашем». «Как Лев, так мудствуем. Противоречащие — евтихиане. Лев изложил православно», — последовал ответ. «Так прибавьте к определению, — просили сановники, — согласно с голосом (κατὰ τὴν ψήφον) святейшего отца нашего Льва, что во Христе два естества, соединенные неизменно, нераздельно и неслитно» (АСО. Т. 2. Vol. 1 (2). P. 125; ДВС. Т. 3. С. 45). После этого трое председательствующих с 23 участниками Собора, среди к-рых были архиеп. Анатолий К-польский, легаты Римского папы, епископы Максим Антиохийский, Ювеналий Иерусалимский, Евсевий Дорилейский и др., отправились в часовню храма св. мц. Евфимии. Когда они возвратились, архидиак. Аэтий прочитал изложение веры, к-рое начиналось следующими словами: «Господь наш и Спаситель Иисус Христос, утверждая в учениках своих познание веры, сказал: мир мой даю вам (Ин 14. 27), чтобы никто не разногласил с ближним в догматах благочестия, но чтобы равно всем возвещал проповедь истины».

В оросе Собор принимал вероопределения Никейского и К-польского Вселенских Соборов, дословно повторяя Никейский и Никео-Константинопольский Символы веры. Поскольку появились, с одной стороны, дерзающие «извратить таинство домостроительства Господа о нас» и отвергавшие наименование «Богородица», а с др. стороны, «вводящие слияние и смешение», к-рые безумно измышляли, «что одно естество плоти и божества, что божественное естество Единородного по слиянию страдательно», то к этим Символам, по мысли отцов Собора, необходимо было присоединить «в обличение безрассудства несториана» 2 послания свт. Кирилла к Несторию («Καταφλωροῦσι») и Иоанну Антиохийскому («Εὐφραίνεσθωσαν»), а «против евтихива зломыслия» — послание папы св. Льва к свт. Флавиану, поскольку в этих документах осуждались и анафематствовались разделяющие еди-

ное Лицо в двоицу Сынов, признающие Божество подлежащим страданию, допускающие слияние и смешение двух природ, полагающие, что во Христе была небесная или к.-н. др. неединосущная нам природа, и, наконец, признающие две природы до соединения, а после соединения одну.

Буквальные извлечения из последних 3 документов с поправками отцов Собора легли в основу положительного церковного учения о Лице Христа Спасителя, к-рое излагалось т. о.: «Итак, последуя святым отцам, все согласно поучаем исповедовать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в божестве и совершенного в человечестве, истинно Бога и истинно человека, того же из души разумной и тела, единосущного Отцу по божеству и того же единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам, кроме греха, рожденного прежде веков от Отца по божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы Богородицы по человечеству, одного и того же Христа, Сына, Господа, единородного, в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого, — так что соединением несколько не нарушится различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно лицо и одну ипостась, — не на два лица рассекаемого или разделяемого, но одного и того же Сына и единородного Бога Слова, Господа Иисуса Христа, как в древности пророки [учили] о Нем, и [как] Сам Господь Иисус Христос научил нас, и [как] предал нам символ отцов» (АСО. Т. 2. Vol. 1 (2). P. 129–130; ДВС. Т. 3. С. 48). Собор самым решительным образом принял учение о двух естествах во Христе после соединения при одном Лице и Ипостаси. В заключении орос запрещал «составлять другую веру» под угрозой лишения сана для епископов или клириков и анафемы для монашествующих и мирян. После прочтения все находившиеся на заседании согласились принять орос; но его подписание было отложено до следующего деяния.

6-е деяние. 25 окт. Присутствовали имп. Маркиан и имп. св. Пульхерия в сопровождении высших чинов и сената. Император обратился к участникам Собора вначале на лат., а затем на греч. языке. После торжест-





венного прочтения и подписания ороса (всего подписали 452 участника Собора) он выразил надежду, что отныне «уничтожен всякий повод к спорам о святой вере». Император объявил, что если «кто-нибудь публично под предлогом рассуждения о вере произведет возмущение, то будет изгнан из царствующего града, военный — потеряет службу, клирик — степень, и подвергнется другим наказаниям» (АСО. Т. 2. Vol. 1 (2). Р. 156; ДВС. Т. 3. С. 69). Император даровал Халкидонской кафедре титул митрополии, оставив за Никомидией собственное значение митрополии, а также просил отцов Собора, несмотря на их усталость, остаться еще на неск. дней для разбора нек-рых дел.

В тот же день были составлены первые 27 правил Халкидонского Собора. В греч. тексте они образуют **7-е деяние**. В лат. переводе они находятся в **15-м деянии**, к-рое датируется 31 окт.; такому порядку следует и рус. перевод, сделанный в КазДА (греч. текст: АСО. Т. 2. Vol. 1 (2). Р. 158–163; лат. пер.: Ibid. Vol. 3 (3). Р. 92–98; рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 137–142; о датировке см.: *Χρῆσος*. Σ. 266–272).

В оставшиеся 6 дней окт. состоялись неск. деяний, на к-рых разбирались вопросы церковного управления, а также дела епископов Феодорита Кирского и Ивы Эдесского.

8-е деяние (7-е по позднейшим редакциям лат. перевода). 26 окт. Касалось юрисдикции Антиохийской и Иерусалимской кафедр. Со времени III Вселенского Собора архиеп. Ювеналий Иерусалимский стал претендовать помимо провинций Палестина I, II и III на провинции Аравия и Финикия I и II. Теперь же он и еп. Максим Антиохийский совместно подали Собору петицию, в к-рой просили отцов утвердить полюбовный раздел провинций; при этом Ювеналий ограничивался 3 Палестинами, отказываясь от 3 др. провинций в пользу Антиохийской кафедры. Желание предстоятелей 2 важнейших кафедр Востока получило письменную санкцию Собора (АСО. Т. 2. Vol. 1 (3). Р. 3–7; ДВС. Т. 3. С. 70–73).

9 (8)-е деяние. Проведено было в тот же день, о Феодорите, еп. Кирском. Несмотря на то что Феодорит по указанию представителей императора присутствовал уже в 1-м деянии, давал пояснения в отношении

Томоса папы св. Льва и подписался среди выразивших согласие с этим документом в 4-м деянии, ему пришлось оправдываться перед Собором. От него потребовали анафематствовать Нестория, но Феодорит отказывался это сделать, пока не будет прочитано прошение к императору и его записки к рим. легатам. Отцы настаивали на анафеме Несторию и его учению. Феодорит вновь попытался было разъяснить свою веру, но с мест послышались возгласы: «Он — еретик, он — несторианин; вон еретика!» Тогда Феодорит произнес: «Анафема Несторию и тому, кто разделяет единого и Единородного Сына на двух сынов». После замечания сановников, что «всякое сомнение насчет Феодорита разрешилось» и «остается, чтобы он получил свою церковь», епископы признали его достойным престола. По требованию Собора епископы Софроний Константинопольский и Иоанн Германикийский также анафематствовали Несторию и его учение, а Амфилохий, еп. Сидский, — Евтихия (АСО. Т. 2. Vol. 1 (3). Р. 7–11; ДВС. Т. 3. С. 73–76).

10 (9)-е и 11 (10)-е деяния. 26 и 27 окт. Разбиралось дело Ивы Эдесского, к-рое оказалось более сложным. В начале 10-го деяния Ива обратился к Собору, сообщив, что, оклеветанный своими клириками по интригам Евтихия, он низложен и просит исследовать его дело. Среди своих притеснителей он называл и Урания, еп. Имерийского, одного из руководителей Собора в Берите, осудившего Иву зимой 449 г. (незадолго до 25 февр., см.: *Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles. Т. 2 (1). Р. 493–498*). Собор в Тире (25 февр. 449) под рук. епископов Фотия Тирского и Евстафия Беритского пересмотрел его дело и оправдал; в его защиту выступили эдесские клирики. Было зачитано деяние Тирского Собора, но вопрос легатов к Собору: «Что представляется вашей святости относительно Ивы?» — был встречен общим молчанием епископов, и заседание было перенесено на следующий день. 27 окт. Ива представил новую жалобу на несправедливое осуждение его на «разбойничьем» Соборе, на к-ром он даже не присутствовал. Собор признал заочное осуждение незаконным. Патрикий, еп. Тианский, поддержанный «восточными», предложил уже было вернуть Иве епископство, как

нек-рые епископы заявили, что против него имеются обвинители. На заседание явились диак. Феофил и др. клирики Эдесской Церкви. Они просили прочитать акты Беритского и 2-го Эфесского (449) Соборов. В актах Беритского Собора находилось письмо Ивы к Маре Персу, в к-ром описывались события, связанные с несторианским спором, вплоть до примирения свт. Кирилла с «восточными» в 433 г. (АСО. Т. 2. Vol. 1 (3). Р. 35). Ива в свою защиту просил прочитать петицию верных ему эдесских клириков, поданную Фотию Тирскому и Евстафию Беритскому еще в 449 г. Предложение сановников прочитать деяния «разбойничьего» Собора вызвало протест легатов папы, отметивших, что эти деяния не имеют никакого значения и нужно просить императора запретить особым законом «даже упоминать этот Собор». С этим согласились и остальные епископы. При подаче голосов первыми высказались легаты, отметив, что Ива не виновен и православен, поэтому ему нужно возратить епископство и Церковь, а занимающего теперь Эдесскую кафедру Нонна рассудит Максим, еп. Антиохийский. Такое мнение поддержали архиеп. Анатолий К-польский и еп. Максим Антиохийский. Остальные 15 высказавшихся епископов были более сдержанны в своем суждении об Иве, и если и признавали необходимость восстановления его в прежнем достоинстве, то делали это более «по милосердию» (архиеп. Ювеналий Иерусалимский) или просто из-за согласия с большинством (еп. Евсевий Дорилейский). По требованию Собора Ива анафематствовал Несторию и «всякого, кто мудрствует не так, как мудрствует этот святой Собор» (АСО. Т. 2. Vol. 1 (3). Р. 11–16 и 16–42; ДВС. Т. 3. С. 77–80 и 80–103).

27 окт. состоялось короткое деяние о Домне Антиохийском, незаконно низложенном Диоскором на «разбойничьем» Соборе (449). Отцы согласились с предложением еп. Максима Антиохийского назначить бывш. патриарху содержание из части доходов Антиохийской кафедры (АСО. Т. 2. Vol. 3 (3). Р. 5–6; ДВС. Т. 3. С. 103–104).

12 (11)-е и 13 (12)-е деяния. 29 и 30 окт. Обсуждалось дело епископов Эфесских Вассиана и Стефана. Вассиан, первоначально рукоположенный





еп. Мемноном в др. город, а позже избранный народом на кафедру Эфеса, с к-рой в посл. он был изгнан (до 449), подал прошение на имя императоров с просьбой рассудить его со Стефаном, незаконно захватившим, как он утверждал, его кафедру. Собор долго разбирал это запутанное дело и пришел к выводу, что оба претендента поставлены «вопреки канонам». Решение о поставлении нового епископа столкнулось с вопросом, где его рукополагать. Епископы Асийского диоцеза, подчиненные Эфесскому митрополиту, упрашивали Собор не рукополагать их предстоятеля в столице, а к-польские клирики, ссылаясь на решения II Вселенского Собора, отстаивали «преимущество Константинополя». 30 окт. Собор принял решение удалить Вассиана и Стефана на покой с сохранением сущего сана и содержания и избрать нового епископа канонично (АСО. Т. 2. Vol. 1 (3). P. 42–53 и 53–56; ДВС. Т. 3. С. 104–112 и 112–115).

14 (13)-е деяние. 30 окт. Разбирался спор Никомидийской и Никейской кафедр. Митр. Никомидии Евномий вместе со своим клиром жаловался на неканоничные действия Анастасия, митр. Никейского. Последний претендовал на право рукополагать епископов на территории Вифинской епархии, подчиненной издревле Никомидии. Анастасий, действуя вопреки I Всел. 4, прочитанному на заседании, опирался на закон императоров Валентиниана I и Валента, по к-рому Никея удостаивалась статуса митрополии. Собор определил, ссылаясь на каноны, что «епископу Никомидии, т. к. она с древнего времени есть митрополия, надлежит рукополагать всех епископов, находящихся в его области». Архидиак. Аэтий заметил, что необходимо учитывать и права К-польской кафедры (АСО. Т. 2. Vol. 1 (3). P. 56–62; ДВС. Т. 3. С. 115–120).

15 (14)-е деяние. 31 окт. Разбиралась жалоба еп. Перрского Савиниана на захват его кафедры Афанасием, ранее низложенным на Соборе в Антиохии при патриархе Домне (ок. 445), а после 449 г. восстановленным по приказанию Диоскана в прежнем достоинстве. Собор признал Савиниана законным епископом и предписал Афанасию пребывать на покое до тех пор, пока его затянущееся дело не будет пе-

ресмотрено на новом Соборе Антиохийской Церкви, на что Максиму, еп. Антиохийскому, отводился 8-месячный срок. Если Афанасий окажется невиновным в возводимых на него обвинениях, ему следует вернуть кафедру, а Савиниану, сохранив епископство, — получать содержание, какое определит Антиохийский епископ (АСО. Т. 2. Vol. 1 (3). P. 63–83; ДВС. Т. 3. С. 120–137).

Особое значение Собор имеет в истории возвышения К-польского Патриархата. Именно на нем, «последуя во всем определениям святых отцов», как отмечали отцы Собора, была дана каноническая санкция порядку, к-рый фактически складывался еще с IV в. Уже при разборе дел епископов Вассиана и Стефана (в 12-м и 13-м деяниях 29 и 30 нояб.) к-польские клирики настаивали на преимуществе их кафедры при рукоположении епископов в Эфес, ссылаясь на II Всел. 3 и устоявшуюся практику. В 14-м деянии было прямо отмечено, что «права рукоположения в областях» будут рассматриваться Собором «особым порядком». Такой вопрос уже был поставлен в особом деянии 29 окт. (или 31 окт. — *Χρῖσος*. Σ. 275–281). Это было 1-е деяние о правах столичной кафедры; на нем не присутствовали легаты папы, подозрительно относившиеся к возможному возвышению епископских кафедр на Востоке, а также представители императора, к-рые самим фактом своего отсутствия хотели подчеркнуть свободу действий епископов на Соборе и при необходимости могли выступить в роли посредников между легатами и остальными участниками. На этом заседании было составлено 28-е прав., определявшее юрисдикцию К-польской кафедры; его подписали 185 епископов (АСО. Т. 2. Vol. 1 (3). P. 88–94; ДВС. Т. 3. С. 150–154).

17-е деяние (в лат. переводе — 16-е; в самой поздней редакции Рустика этого деяния нет). 30 окт. (или 1 нояб. — *Χρῖσος*. Σ. 275–281). О правах К-польской кафедры. В заседании участвовали сановники и легаты. Последние потребовали прочитать «некие акты, составленные в прошлый день вопреки канонам». Архидиак. Аэтий перед прочтением записи деяния от 29 окт. заметил, что «господ епископов, прибывших из Рима» просили принять участие

в заседании, но они отказались, заявив, что не получили соответствующих указаний. Дело же рассматривалось «не тайком, не воровским образом; но оно есть деяние правильное и каноническое». Еп. Луценций, легат папы, выразил сомнение в свободном принятии такого решения (на что отцы ответили, что «никто не был принуждаем»), а также указал на возможный подлог канонов, на к-рые опиралось 28 прав. Архидиак. Аэтий потребовал от легатов представить инструкции папы на этот счет. Пресв. Бонифаций прочитал наставление папы св. Льва в том, чтобы определения св. отцов не нарушались и всеми способами охранялось его достоинство. Сановники предложили обеим сторонам представить каноны. Легаты прочитали 6-е прав. I Вселенского Собора, искаженное вставкой «Церковь Римская всегда имела преимущества» (*ecclesia Romana semper habuit primatum* — АСО. Т. 2. Vol. 3 (3). P. 109). Нотарий Константин в свою очередь огласил подлинный текст этого правила, а также 3 первых правил II Вселенского Собора (все из одного кодекса). На поставленный сановниками вопрос, добровольно ли епископы 3 диоцезов, перешедших в юрисдикцию К-поля, подписали 28-е прав., последовал ответ, что принуждений не было. Затем было предложено высказаться по этому поводу неподписавшимся епископам. Евсевий, еп. Анкирский, высказался в том смысле, что хиротония в столице слишком дорого обходится городам, но, как оказалось, сам он был рукоположен в К-поле. Фалассий, еп. Кесарийский, поддержал соборное определение. Сановники после этого отметили, что, как следует из чтения записей прошлого деяния и заявлений епископов, они усматривают, что «архиепископу К-поля должно пользоваться теми же преимуществами чести», что и епископу Рима, а также иметь «самостоятельную власть хиротонисать митрополитов диоцезов Асийского, Понтийского и Фракийского». «Это справедливое решение», — ответили епископы и просили всех отпустить по домам. Не соглашались только легаты, требуя у сановников отменить сделанное на прошлом заседании «вопреки канонам». Выступление легатов осталось без внимания (АСО. Т. 2. Vol. 1 (3). P. 86–99; ДВС. Т. 3. С. 149–159).





16-е деяние. 31 окт. Это было последнее и, судя по характеру текста, короткое деяние (существует только греч. оригинал, к-рый Хрисос считает подложным — *Χρῖσος*. Σ. 275–281). На нем читалось послание папы св. Льва к Собору (греч.: АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 31–32; лат. пер.: АСО. Т. 2. Vol. 4. P. 51–53; рус. пер.: ДВС. Т. 2. С. 52–53).

Итоги Собора. Надеждам имп. Маркиана на прекращение впредь всяких споров о вере, о чем он так ясно высказался в торжественной речи, обращенной к участникам Собора в 6-м деянии, не суждено было сбыться. Сразу же по окончании заседаний встал вопрос о признании авторитета Собора. На Западе этот вопрос удалось достаточно быстро решить, хотя недовольство некоторыми решениями Собора высказывал папа свт. Лев Великий. Как и его предшественники, он болезненно воспринимал любые попытки возвышения К-польской кафедры, прежде всего 28-е прав. Халкидонского Собора, ставшее теперь новым камнем преткновения между епископами 2 столиц Римской империи. Имп. Маркиан, лично вмешавшийся в дело, добился от свт. Льва согласия признать в общем решения Собора. Сложнее дело обстояло на Востоке, где значительная часть населения принадлежала к сторонникам монофизитства, не желавшим слышать о Соборе, утвердившем догмат о двойстве природ во Христе после Воплощения. И если в Палестине, несмотря на восстание промонофизитски настроенных монахов, к-рое возглавил Феодосий, захвативший Иерусалимский престол, удалось свести влияние монофизитов к минимуму, то в Сирии, Армении и особенно Египте положение оказалось значительно серьезнее. Все последующие попытки убедить здесь монофизитов признать Халкидонский Собор не увенчались успехом. В Египте большинство населения оказалось на стороне низложенного Диоскора и его преемников, к-рые более полувека непрерывно возглавляли церковное управление в этой важной провинции Римской империи. В Сирии монофизиты усилились в правление императоров *Зинона* и особенно *Анастасия I*, проводивших в отличие от своих предшественников Маркиана и *Льва I* униональную политику, направленную на примирение религ. партий. В VI в. ни жест-

кое преследование монофизитов в правление имп. *Юстина I*, ни более мягкое к ним отношение в 1-е десятилетие царствования св. Юстиниана также не привели к желаемому результату. Уже в 40-х гг. VI в. в этих провинциях возникла отдельная монофизитская иерархия и сформировались самостоятельные Церкви: коптская, сиро-яковитская и армянская, оказавшиеся с этого времени оторванными от Вселенской Церкви.

А. В. Храпов

Богословие Собора. Из Вселенских Соборов III и IV разделены самым кратким, 20-летним, интервалом, к-рый вместил большую догматическую работу. Наибольший вклад в дело Халкидона внес свт. Кирилл Александрийский. После соглашения 433 г. с «восточными» (*Formula unionis*) свт. Кирилл, с одной стороны, продолжал полемику с несторианством, с другой — истолковывал свою позицию в соглашении 433 г. У свт. Кирилла в отношении Христа спорадически встречаются дифизитские формулы: «Он был один в двух» (*εἷς ἦν ὁ ἐν ἀμφοῖν* — PG. 77. Col. 220), «Един в двух и из двух» (*ἕνα ἐν ἀμφοῖν καὶ ἐξ ἀμφοῖν τὸν Χριστόν* — Ibid. Col. 288). Он признает, что дифизитский язык может выражать правосл. понимание. «Не нужно избегать и отвергать все, что говорят еретики, ибо они исповедуют многое, что и мы исповедуем... Так и Несторий, когда он говорит две природы, обозначая различие (*διαφοράν*) плоти и Бога Слова. Но он не исповедует вместе с нами соединение» (Ibid. Col. 225). Настаивая на формуле *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* (Ibidem et al.), он предлагает в то же время вполне правосл. ее истолкование: заимствовав ее из аполлиарианских подлогов, он понимал ее всегда по-своему. Главным препятствием для принятия «в двух природах» было то, что понятие природы сближалось с понятиями ипостаси и лица. Но эти понятия начинали различаться. В 4-м анафематизме свт. Кирилл осуждает тех, кто евангельские речения о Христе «распределяет между двумя лицами или ипостасями» (Ibid. Col. 120), но уже в *Formula unionis* 433 г. не возражает против того, что «богословы одни из евангельских и апостольских изречений о Господе делают общими, как принадлежащие одному лицу, другие же разделяют как относящиеся к двум есте-

ствам (*ὡς ἐπὶ δύο φύσεων*), и боголепные относят к божеству Христа, а смиренные — к [Его] человечеству» (АСО. Т. 1. Vol. 1 (1). P. 4, 17; ДВС. Т. 1. С. 541; PG. 77. Col. 177). Свт. Кирилл, осуждая Нестория, разделяющего единого Христа на двух сынов, согласен с правосл. антиохийцами, к-рые «Богородицею именуют Св. Деву и говорят, что един Сын и Христос и Господь, совершенный в божестве и совершенный в человечестве, т. к. тело Его одушевлено разумной душой» (Ep. 40 // PG. 77. Col. 189). «Если говорится, что Логос, будучи Богом, воплотился и вочеловечился, да будет далеко отброшено подозрение в изменении, ибо Он остался тем, чем был, и да исповедуется нами совершенно неслиянное соединение» (Ibid. Col. 193). Защищаясь от обвинений в компромиссе, свт. Кирилл существенно уточняет свою позицию: «...Бог Слово принял образ раба, в подобии человеков быв, как написано (Флп 2. 7). И именно только в этом смысле должно пониматься различие природ. Ибо божество и человечество не одно и то же по свойству естества (*ἐν ποιότητι φυσικῇ*)» (Ibid. Col. 193). «Если исследуется способ воплощения, два, одно с другим, неизреченно и неслиянно сошедшиеся в соединении (*συνηνεγμένα καθ' ἑνωσιν*), человеческий ум видит их соединенными и нисколько не разделяет (*διύστησιν οὐδαμῶς*)» (Ibidem). Даже не совсем соглашаясь с «восточными» в словоупотреблении, свт. Кирилл признает их православию и непричастность к арианству: «Если исповедуется соединение, то уже не отделяется одно от другого соединенное, но един Сын, едина природа Его, как воплощенного Слова. Сие исповедали Восточные, хоть и немного темными словами. Ибо исповедующие, что от Бога Отца родившийся однородный Логос, родился Он же и по плоти от Жены, и что Св. Дева есть Богородица, и что одно Его Лицо (*πρόσωπον*) и не два сына, не два Христа, но один, как могут такие сходиться с мнениями Нестория?» (Ep. 44 // PG. 77. Col. 225–228). В 1-м послании к Сукценсу, еп. Дюкесарийскому, свт. Кирилл отвергает дифизитскую терминологию в том случае, если она, как у Диодора, еп. Тарсийского, приводит к разделению единого Христа на два лица: «...иной сын, в отдельности —





потомок Давида, рожденный от Св. Девы и Богоматери, и иной, в отдельности, Сын — Логос Бога Отца» (Ер. 45 // PG. 77. Col. 229). Но «мы, соединяя со святою плотью, имеющею душу разумную, неизреченно и сверх ума, Бога Отца Слово, неслиянно, неизменно, непреложно, исповедуем единого Христа и Сына и Господа, Который Один и Тот же и Бог и Человек, не иного и иного, но Одного и Того же, Который и есть и мыслится как и то, и другое... Два естества сошлись одно с другим в нерасторжимом соединении неслиянно и неизменно. Ибо плоть есть плоть, а не божество, хоть и стала плотью Бога. Подобно и Логос есть Бог, а не плоть, хоть и сделал плоть Своею домостроительно. Понимая это, мы не повреждаем несколько схождения в единство, говоря, что оно произошло из двух природ. Ибо после соединения мы не отделяем природы одну от другой, не рассеем на двух сынов Единого и Нераздельного, но говорим о Едином Сыне, и, как сказали отцы, о единой природе Бога Слова воплощенной. Итак, что касается понимания и одного лишь видения душевными очами, каким образом вочеловечился Единородный, мы говорим о соединившихся двух природах, но о едином Христе и Сыне и Господе, Слове Бога Отца, вочеловечившемся и воплотившемся» (Ibid. Col. 232–233). «Хоть мы и говорим, что един Единородный Сын Божий воплотившийся и вочеловечившийся, Он не стал чрез это смешанным... и природа Слова не перешла в природу плоти, но и природа плоти не перешла в Его природу, но и то и другое остается и мыслится в своем природном свойстве... Он совершен как в божестве, так и в человечестве. Правильнейше и весьма разумно... ты утверждаешь, что Сын Божий, поскольку Он есть и мыслится как Бог, пострадал телесно не Своим естеством, но естеством перстным. Ибо подобало обязательно сохранить и то и другое в отношении единого поистине Сына: и то, что Он не страдает божеством (θεϊκῶς), и то, что говорится о Его страдании по человечеству (ἀνθρωπίνως). Ибо пострадала Его плоть... Если и скажут о естестве человечества и божества в отношении Еммануила, но человечество стало собственным Слова, и единый Сын понимается с ним (человечеством)» (Ер. 46 // PG. 77.

Col. 241–245). «Он разумеется единым, хоть и было в созерцании разума иноприродным Ему тело Его... одушевленное разумной душой. ...стал человеком, уподобившись нам во всем, кроме одного лишь греха» (Ер. 50 // PG. 77. Col. 260–261).

Много говорится о влиянии на Халкидонский орос «восточных», и прежде всего блж. Феодорита, еп. Кирского. Это влияние было опосредствованным через Formula unio-nis 433 г. (АСО. Т. 1. Vol. 1 (4). P. 17–20; ДВС. Т. 1. С. 540–543) и последующие разъяснения свт. Кирилла. Непосредственное влияние антиохийского богословия в Халкидоне было ограниченным, поскольку даже в Сирии с начала несторианских споров последователи богословия свт. Кирилла становились все более влиятельными. Антиохийские богословы, так же как и александрийские, до неразличимости сближали христологические понятия природы, ипостаси и лица, что при антиохийском дуализме вело к формуле: две природы, две ипостаси, два лица. Напр.: «говорить о двух соединенных ипостасях или же природах не только уместно, но и весьма последовательно» (Феодорит. Опровержение глав Кирилла — АСО. Т. 1. Vol. 1 (6). P. 117). «Когда мы различаем природы, мы говорим о совершенной природе Бога Слова и совершенном лице, ибо нельзя говорить о безличной ипостаси, говорим и о совершенной природе человека, и подобно о лице. Но если мы обратим взор к сопряжению (συνύψιστον), тогда говорим об одном Лице» (Theod. Mops. Fragm. de incarn. // PG. 66. Col. 981). Основная истина, защищаемая свт. Кириллом, — единство Лица Богочеловека. Основная идея антиохийцев — различие двух Его природ. Обе стороны имели несовершенную терминологию, за к-рой стояли объективные трудности осмысления непостижимой тайны Воплощения. Приведенные цитаты показывают, что мысль свт. Кирилла была совершеннее и он был на безопасном расстоянии от грани монофизитства, в то время как критикуемые им антиохийцы опасно приближались к несторианству. Эта уязвимость антиохийского богословия и привела к его угасанию еще до Халкидона, и IV Вселенский Собор состоял в основном из последователей свт. Кирилла.

Важным этапом для формирования Халкидонского догмата стало появление ереси Евтихия, к-рая обнаружила уязвимые места и у сторонников свт. Кирилла. Евтихий — тип «харизматика», ограниченный и самоуверенный фанатик, опасный популярностью в народе и влиянием при дворе. В основном он повторял заученные фразы свт. Кирилла. Но направление его мысли уведило его очень далеко от великого александрийца. Немногочисленные оригинальные высказывания Евтихия сводятся к следующему. Хотя «Родившийся от Девы Марии есть совершенный Бог и совершенный человек», однако Он «не имеет плоти, единосущной нам» (АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 124; ДВС. Т. 2. С. 114). «Единосущен Матери и не имеет плоти, единосущной нам» (АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 162; ДВС. Т. 2. С. 144). Утрируя одну из формул свт. Кирилла, отбрасывая слово «воплощенное», он придавал ей монофизитский смысл: «Господь наш состоит из двух естеств прежде соединения, а после соединения исповедую одно естество» (...ἓκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἐνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἐνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ — АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 143; ДВС. Т. 2. С. 129). Евтихий т. о. ясно отрицал «двойное единосущие», указывая на Символ веры, где говорится только о единосущии Отцу (АСО. Т. 2. Vol. 1. (1). P. 162; ДВС. Т. 2. С. 144). Свт. Флавиан К-польский, противостоявший Евтихию, был вполне консервативным кириллианцем и придерживался формулы «из двух природ». Ссылаясь на III Вселенский Собор, он исповедует в послании свт. Льву Римскому: «Хотя соединились вместе различные естества, но один есть Христос, Сын Божий, из двух естеств; не так впрочем, чтобы уничтожилось в Нем различие естеств по причине их соединения» (АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 39; ДВС. Т. 2. С. 16). Но Евтихий решительно не принимал формулы «из двух естеств после соединения», и именно поэтому его противники (не свт. Флавиан) произнесли на К-польском Соборе формулу «в двух природах», предваряющую Халкидонский орос (АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 118, 121 et al.; ДВС. Т. 2 С. 108, 111 и др.). Это было задолго до написания Томоса папы св. Льва, к-рый, несомненно, очень значительно повлиял на Халкидонское вероопреде-



ление. Томос свт. Льва «не догматическое определение», а «торжественное исповедание... на богослужбном, не на богословском языке» (Флоровский. Византийские отцы. С. 21). Свт. Лев учит: «...мы не могли бы победить виновника греха и смерти, если бы нашего естества не воспринял и не усвоил Тот, Которого ни грех не мог уязвить, ни смерть — удержать в своей власти... При сохранении свойств того и другого естества и при сочетании их в одно Лицо (*salva igitur proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam*) воспринято величием уничтожение, могуществом немощь, вечностью смертность. Для уплаты долга естества нашего бесстрастное естество соединилось с естеством страстным (*natura inviolabilis naturae est unita passibili*), дабы Один и Тот же, Ходатай Бога и человека, Человек Иисус Христос (1 Тим 2. 5) и мог умереть по одному (естеству), и не мог умереть по другому, как того и требовало свойство нашего врачевания. Посему истинный Бог родился в подлинном и совершенном естестве истинного человека: всецел в Своем, всецел в нашем. Нашим же называем то, что Творец положил в нас в начале и что Он восхотел возвратить нам. Ибо в Спасителе не было и следа того, что привнес в человека искуситель, и что прельщенный человек допустил (в себя). И хотя Он сделался причастным человеческих немощей, но отсюда не следует, что сделался участником и наших грехов. Он воспринял образ раба без скверны греха, возвеличивая человеческое и не уменьшая Божественного... Оба естества сохраняют свои свойства без всякого ущерба... Тот, Который есть истинный Бог, есть вместе и истинный человек. И если смирение человека и величие Божества взаимно соединились, то в этом единстве нет никакого обмана. Ибо как Бог не изменяется через милосердие, так человек не уничтожается через прославление. Каждое из двух естеств в соединении с другим действует так, как ему свойственно (*agit enim utraque forma cum alterius communionem quod proprium est*): Слово делает свойственное Слово, а плоть исполняет свойственное плоти. Одно из них сияет чудесами, другое подлежит страданию... Хотя в Господе Иисусе Христе одно лицо Бога и Человека (*in domino Iesu Christo dei et hominis*

una persona sit), однако иное то, откуда происходит общее того и другого уничтожение, и иное то, откуда происходит общее их прославление. От нашего у Него есть меньшее Отца человечество, а от Отца у Него есть равное с Отцом божество. По причине этого то единство Лица, которое должно разуместь по отношению к тому и другому естеству, и о Сыне Человеческом читаем, что Он сшел с неба, тогда как Сын Божий воспринял плоть от Девы... О Сыне Божием говорится, что Он распят и погребен, тогда как Он потерпел сие не божеством, по которому Единородный совечен и единосущен Отцу, а немощным человеческим естеством... В Нем свойства божественного и человеческого естества пребывают нераздельно» (АСО. Т. 2. Vol. 2 (1). P. 24–33; ДВС. Т. 2. С. 231–238). Свт. Лев, даже и исходя из зап. традиции, в христологии во многом следует свт. Кириллу. К Томосу приложены избранные святоотеческие цитаты, здесь зап. отцы святители Иларий Пиктавийский (5 цитат), Амвросий Медиоланский (4 цитаты), блж. Августин (3 цитаты) соседствуют со святителями Григорием Богословом (2 цитаты), Иоанном Златоустом (3 цитаты) и Кириллом Александрийским (3 цитаты).

Свт. Лев не только осуждает Евтихия, но и порицает К-польский Собор за недостаточное решительное ему противодействие. Вопрос о значении Томоса свт. Льва имеет не только догматический, но и церковно-политический аспект. Свт. Лев Великий имел беспрецедентно высокое представление о папе как о главе Вселенской Церкви. Если уж состоялся Вселенский Собор (а у свт. Льва было сдержанное отношение к созыву Халкидонского Собора и к его перспективам), ему остается подписаться под принятыми решениями в Риме. Однако у имп. Маркиана было совсем др. представление о задачах Собора. Вопрос веры рассматривался как еще не решенный, и именно для его обсуждения Собор и состоялся. Он должен был не довольствоваться рим. вероопределением, но дать собственное. Отцы Собора одобрили Томос свт. Льва. Деяния зафиксировали аккламации: «Кирилл так учил. Вечная память Кириллу! Лев и Кирилл одинаково учат» (ДВС. Т. 2. С. 242). Нек-рые места в Томосе свт. Льва

вызвали сомнения, к-рые были рассеяны чтением параллельных мест из сочинений свт. Кирилла. Но не было речи о том, чтобы принять Томос как окончательное выражение догматического учения Церкви. Однако и составлять изложение веры от своего лица отцы Собора не хотели, несмотря на постоянные требования со стороны имп. власти. Даже на 4-м заседании Собора представители императора должны были выслушать, что Собор не хочет давать новой формулы, довольствуясь Символами Никейским 325 г. и Константинопольским 381 г. Подобной была в свое время позиция III Вселенского Собора, к-рый так и не дал своего определения веры. Все же Собор занялся выработкой символа, проект к-рого был прочитан на 5-м заседании (текст не сохр.; АСО. Т. 2. Vol. 1 (2). P. 123; ДВС. Т. 3. С. 43). «Некоторые выразили сомнение» в этом проекте, и один сир. епископ сказал, что «орос нехорош и должен быть исправлен». К-польский архиеп. Анатолий пытался опросом решить дело в пользу проекта. «Все епископы кроме римских и некоторых восточных воскликнули: определение нравится всем!» (Там же). Рим. представители пригрозили покинуть Собор, и тогда последовало повеление от императора, к-рый предлагал 3 варианта действий: 1) комиссия епископов и имп. чиновников составляет новый проект ороса; 2) каждый епископ через своего митрополита подает собственное исповедание веры; 3) Собор распускается, чтобы вновь собраться на Западе (АСО. Т. 2. Vol. 1 (2). P. 124–125; ДВС. Т. 3. С. 44–45). Самым простым выходом было составить новый орос. Основные документы, легшие в основу Халкидонского определения: 2-е послание свт. Кирилла Несторию, послание свт. Кирилла Иоанну, еп. Антиохийскому, с Формулой единства (433) и Томос папы св. Льва к свт. Флавиану, архиеп. К-польскому. Орос не был, поэтому, односторонним выражением позиций Востока или Запада: в его формировании были учтены позиции всех важнейших центров: Рима, К-поля, Александрии и Антиохии. Орос, включающий Символы I и II Вселенских Соборов, гласит: «...так как старающиеся отвергнуть проповедь истины породили своими ересями пустые речи,— одни дерзая извратить таинство домостроительства



два сына,— и изгоняет из священного собрания тех, которые дерзают гово-

*IV и V Вселенские Соборы.
Роспись экзонартка собора
прп. Афанасия Великого
в Великой Лавре на Афоне.
Феофан Критский. 1543 г.*

рить, что божество Единородного страдательно,— и противостоит тем,

Господня о нас и отвергая слово «Богородица» о Деве, а другие вводя слияние и смешение, и безумно вымышляя, что одно естество плоти и божества, и странно утверждая, что божественное естество Единородного по слиянию страдательно: то поэтом, желая прекратить всякие выдумки их против истины, присутствующий ныне святой великий и вселенский Собор, с самого начала возвещающий неопровержимую проповедь, прежде всего определил, чтобы вера 318 святых отцов пребывала неприкосновенна, и утверждает учение о существовании Духа, преданное 150 святыми отцами, после собравшимися в царствующем городе, для тех, которые сражаются против Святого Духа; это учение они сделали всем известным, не прибавляя что-нибудь, как бы недостающее в прежнем, но объясняя свое разумение о Святом Духе свидетельствами из Писания против тех, которые покушались отвергнуть Его господство. А для тех, которые стараются извратить таинство домостроительства и бесстыдно болтают, что рожденный от святой Марии есть простой человек, (Собор) принял приличные (для этого) соборные послания блаженного Кирилла, бывшего пастыря Александрийской Церкви, к Несторию и к восточным,— в обличение безрассудства несториана и в объяснение тем, которые по благочестивой ревности желают знать смысл спасительного символа. К этому присоединил, как следует, и послание предстоятеля великого Рима, благочестивейшего и святейшего архиепископа Льва, писанное к святому архиепископу Флавиану в разрушение евтихиана зломыслия, согласное с исповеданием великого Петра и как бы некий общий столп против зломыслящих,— для утверждения православных догматов; потому что оно поражает тех, которые стараются разделить таинство домостроительства на

которые выдумывают слияние и смешение двух естеств Христа,— и прогоняет тех, которые в заблуждении утверждают, что принятый Им от нас зрак раба небесной или другой какой-нибудь сущности,— и анафематствует тех, которые баснословят, что до соединения два естества Господа, а по соединении выдумывают одно естество. Итак, последуя святым отцам, все согласно поучаем исповедывать одного и того же Сына, Господа нашего Иисуса Христа, совершенного в божестве и совершенного в человечестве, истинно Бога и истинно человека, того же из души разумной и тела, единосущного Отцу по божеству, и того же единосущного нам по человечеству, во всем подобного нам кроме греха, рожденного прежде веков от Отца по божеству, а в последние дни ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы Богородицы — по человечеству, одного и того же Христа, Сына, Господа, единородного, в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого,— так что соединением насколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно Лицо и одну Ипостась,— не на два лица рассеяемого или разделяемого, но одного и того же Сына и единородного, Бога Слова, Господа Иисуса Христа, как в древности пророки (учили) о Нем, и (как) сам Господь Иисус Христос научил нас, и (как) предал нам символ отцов...» (АСО. Т. 2. Vol. 1. (2). P. 126–130; ср.: ДВС. Т. 3. С. 46–48). Сравнение ороса с предшествующими ему документами показывает, что он насколько не является эклектической компиляцией своих источников; напротив, его отличает цельность мысли и выражения. Орос ниспровергает 2 симметрические ереси: несторианскую двойственность лиц во Христе и евтихианское монофизитство, слияние

природ. Согласно новейшим исследованиям, свт. Кириллу принадлежит наибольший вклад в орос (A. de Halleux). С особой силой выражено единство Богочеловека: «Один и Тот же» (3 раза), «Тот же» (5 раз). Вклад свт. Льва ощутим только в словах «сохраняется свойство каждого естества и соединяется в одно Лицо и одну Ипостась». Но здесь сделано очень важное добавление: слово «лицо» (*πρόσωπον*) для греков было слишком поверхностно и требовало уточнения и углубления. «В двух природах» означало вынужденный евтихианством разрыв со старой терминологией и решительный шаг в сторону согласования терминологии христологической с тринитарной. Др. тому свидетельством — христологическое применение тринитарного термина «единосущный».

Халкидонский орос не принес чаемого церковного мира. Мало того, середина V в.— важнейший рубеж в церковной истории, начало одного из самых трагических разделений среди христиан, разделения, поводом к-рого стал Халкидонский орос. Это, однако, не лишает его того огромного значения, к-рое от времен христологических споров и до нашего времени делает его основой богословских размышлений о сущности христианства и, еще много шире, дает великому множеству небогословов жизненно приникнуть к тайне правосл. веры.

Для споров VI в. важное значение имели личности Феодорита, еп. Кирского, и Ивы, еп. Эдесского. В глазах противников Собора принятие их в общение компрометировало Собор как несторианский, а в глазах противников осуждения «Трех Глав» таковое осуждение воспринималось как частичное отречение от Халкидона. На самом деле лишь на 9-м заседании Собора Феодориту удалось себя реабилитировать. Для этого от него потребовали анафематствовать Несторию. Феодорит считал, что недостаточно одной анафемы и нужно подробно разъяснить свою богословскую позицию. Но отцы были непреклонны, и Феодорит изрек: «Анафема Несторию и не называющему Богородицею Святую Деву Марию и на двух сынов разделяющему единого Сына Единородного» (АСО. Т. 2. Vol. 1 (3). P. 9; ДВС. Т. 3. С. 75). Только после этого Собор согласился, как того требовал свт. Лев,

вернуть Феодориту кафедру. Против Ивы наряду с весьма серьезными каноническими обвинениями были выдвинуты тяжелые обвинения в несторианстве. Так, ему приписывалась фраза, обличающая его «антропологический максимализм»: «Не завидую Христу, ставшему Богом, ибо насколько сделался Он, настолько сделался и я» (АСО II. Vol. 1 (3). P. 27; ДВС. Т. 3. С. 90). Ива тут же произнес: «Анафема говорящему это и клеветующему, ибо я этого не говорил». Еще серьезнее были обвинения, относящиеся ко времени III Вселенского Собора, когда Ива, еще будучи пресвитером, вместе со многими «восточными» порицал свт. Кирилла. Ива оправдывался тем, что действовал в согласии со своим епископом, Иоанном Антиохийским. В истолковании обвинителей Ива воспринял соглашение 433 г. как анафематствование свт. Кириллом своих 12 анафематизмов, Ива же утверждал, что вступил в общение со свт. Кириллом, «когда тот «истолковал свои главы». Этим извиняется и дерзко-язвительное письмо Ивы к Маре Персу, даже если оно написано после 433 г. Затем епископы высказывались по делу Ивы и нек-рые просто объявляли его «невинным и православным» (папские легаты, Анатолий, архиеп. К-польский, Максим, еп. Антиохийский), другие же (епископы Ювеналий Иерусалимский, Фаласий Кесарие-Каппадокийский, Евсевий Анкирский, Стефан Эфесский и др.) соглашались простить Иву в порядке милосердного снисхождения, учитывая, что он анафематствовал инкриминируемую ему ересь и ересиарха Нестория (АСО. Т. 2. Vol. 1 (3). P. 30–42; ДВС. Т. 3. С. 92, 103). Как бы ни оценивать поведение Ивы, он формально отрекся от своего прежнего отношения к свт. Кириллу и признал его правоту.

Прот. Валентин Асмус

Правила Собора. Собор издал 27 правил, к-рые вошли в «Синагогу» патриарха К-польского *Иоанна III* Схоластика и в древние лат. сборники, а затем и в Номоканон XIV титулов. Собор принял и постановление о преимуществах К-польской кафедры, к-рое уже в V в. было включено в собрание правил Халкидонского Собора как его 28-е прав. В это собрание вошли также выдержки из 4-го деяния Собора, обозначенные как 29-е и 30-е правила

Собора. Все определения Халкидонского Собора были утверждены имп. Маркианом и тем самым получили статус гос. законов.

В зап. канонических сборниках приводится лишь 27 правил Собора. 28-е прав., касающееся прерогатив К-польского епископа, было уже на самом Соборе оспорено легатами епископа Рима св. Льва Великого, подобно тому как Римская кафедра отвергла и 3-е прав. II Вселенского Собора, на к-рое сделана ссылка в 28-м прав.

1-м прав. Халкидонского Собора утверждались правила предшествовавших Соборов: «От святых отец, на каждом Соборе, донныне изложенные правила соблюдати признали мы справедливым». По словам архиеп. Петра (Л'Юилье), «это решение не является, как можно подумать по его лаконичной формуле, лишь выражением общего принципа, согласно которому следует соблюдать все правила, изданные предшествующими Соборами. Оно имеет отношение к сборнику, который постепенно сложился на Востоке и чей нормативный авторитет признавался уже на деле. Халкидонский Собор утверждает рецепцию этого сборника со стороны Церкви» (L'Huilier. P. 206).

В состав этого сборника, считает архиеп. Петр (Л'Юилье), входили правила I Вселенского, Анкирского, Неокесарийского, Гангрского, Антиохийского и, вероятно, Лаодикийского Соборов, а также послание II Вселенского Собора 381 г., не разделенное еще тогда на отдельные правила (Ibid. P. 207–214). История формирования этого сборника восходит к известному, но не сохранившемуся Понтийскому сборнику, названному так потому, что в него вошли правила Соборов диоцеза Понт. В него вошли правила Анкирского и Кесарийского Соборов под общим названием правил Анкирского Собора, а также правила Неокесарийского Собора. Впосл. были дополнительно включены и правила I Вселенского Собора — из-за высокого авторитета они стали помещаться на первом месте, перед правилами поместных Соборов. Объединение никейских правил с правилами поместных Соборов Понтийского диоцеза в одном сборнике способствовало его общецерковному признанию. Правила нумеровались в следующем порядке: 1-е прав.

Анкирского Собора, помещаемое вслед за последним, 20-м прав. I Вселенского Собора, считалось 21-м правилом и т. д. В продолжение IV и V вв. в Понтийский сборник были включены правила Гангрского и Антиохийского Соборов, а также синопсис — сокращенное изложение правил, изданных на Соборах Фригийской пров. и называемых правилами Лаодикийского Собора, и, наконец, Послание II Вселенского Собора, в первоначальном виде еще не разделенное на правила. Т. о. сложился новый, более пространный свод. Этим сводом пользовались отцы IV Вселенского Собора, многократно зачитывая выдержки из него. Собор своим 1-м прав. утвердил общецерковный авторитет этого кодекса, получившего в науке название Халкидонского сборника. В оригинале сборник до нас не дошел, но сохранился его лат. перевод, выполненный *Дионисием Малым*.

Во 2-м прав. Халкидонского Собора, как и в ряде др. правил, в частности в Ап. 29, в канонических посланиях святых Геннадия и Тарасия К-польских, осуждается симония. Поводом к изданию этого правила послужила жалоба против еп. Эдесского Ивы, поданная на 9-м и 10-м заседаниях Собора. Правило гласит: «Аще который епископ за деньги рукоположение учинит, и непродаемую благодать обратит в продажу, и за деньги поставит епископа, или хорепископа, или пресвитера, или диакона, или иного коего от числящихся в клире, или произведет за деньги во иконома, или еكدика, или парамонария, или вообще в какую-либо церковную должность, ради гнуснаго прибитка своего: таковой... да будет подвержен лишению собственного степеня...» В правиле проводится различие между степенями священной и правительственной иерархии (в нем упоминаются епископы, хорепископы, пресвитеры и диаконы), с одной стороны, и церковными должностями — с другой: таковыми являются поименованные в правиле должности эконома, еكدика и парамонария. Специально одной из этих должностей, а именно эконома, посвящено 26-е прав. Собора, в к-ром отсутствие ответственного должностного лица в епархии рассматривается как злоупотребление. На эконома Собор возлагает обязанность распоряжаться

церковным имуществом «по воле своего епископа: дабы домостроительство церковное не без свидетелей было, дабы от сего не расточался ея имущество, и дабы не падало нареkania на священство».

Во 2-м прав. упомянуты монахи, причем здесь, как и в более поздних Трул. 81, VII Всел. 5, 9, 13, они находятся в одном ряду с мирянами, а не с клириками: «...аще же явится кто и посредствующим в толико гнусном и незаконном мздопрятии: то и сей, аще есть из клира, да будет низвержен со своего степени: аще же мирянин или монашествующий, да будет предан анафеме». Но между клириками и монахами (даже не рукоположенными в священный сан) много общего, поскольку целью и тех и других является служение Церкви. Обеты монашеские даются пожизненно. Поэтому самовольное сложение с себя иноческих обетов и возвращение в мир рассматривается как тяжелое каноническое преступление. Отрекшиеся от монашеского сана подлежат прещению, подобно тому как караются клирики за произвольное свержение с себя духовного сана. 7-е прав. Собора гласит: «Вчиненным единожды в клир и монахам, определили мы не вступати ни в воинскую службу, ни в мирский чин: иначе дерзнувших на сие, и не возвращающихся с раскаянием к тому, что прежде избрали для Бога, предавати анафеме», что, по толкованию еп. Никодима (Милаша), обозначает оставление церковного служения в первом случае и монашеских обетов — во втором (*Никодим [Милаш], еп.* Правила. Т. 1. С. 345–347).

Общецерковное законодательство коснулось мон-рей только в V в. Лишь на Соборе в Халкидоне монахи и мон-ри стали впервые предметом канонической регламентации на уровне Вселенских Соборов. Специально этой теме посвящено 4-е прав. Собора, к-рое гласит: «Истинно и искренне проходящие монашеское житие да удостоиваются приличныя чести. Но поелику некоторые, для вида употребляя одежду монашескую, разстраивают церкви и гражданские дела, по произволу ходя по градам, и даже монастыри сами для себя составляти покушаются, то рассуждено, чтобы никто нигде не созидал, и не основывал монастыря, или молитвеннаго дома, без соизволения епископа града. Монашест-

вующие же, в каждом граде и стране, да будут в подчинении у епископа, да соблюдают безмолвие, да прилежат токмо посту и молитве, безотлучно пребывая в тех местах, в которых отреклись от мира, да не вмешиваются ни в церковныя, ни в житейския дела, и да не приемлют в них участия, оставляя свои монастыри: разве токмо когда будет сие позволено епископом града, по необходимой надобности. ...Преступающему же сие наше определение, определили мы быти чуждым общения церковного, да не хулится имя Божие. Впрочем епископу града надлежит имети о монастырях должное попечение». Как видно, отцы Собора ставили своей целью оградить церковное управление от бесчинного вмешательства монахов. Монашеские общины, согласно приведенному правилу, должны пребывать в совершенном подчинении у епископов, подлежать его надзору и суду.

Имущество мон-ря должно, согласно правилам, навсегда оставаться в мон-ре. 24-е прав. угрожает тяжкими прещением всякому, кто осмелится нанести ущерб монастырскому достоинству: «Единожды освященным, по изволению епископа, монастырям пребывати монастырями навсегда: принадлежащая им вещи сохранять, и впредь не быти оным мирскими жилищами. Попускающие же сему быти, да подлежат наказаниям по правилам».

В 16-м прав. речь также идет о монахах и «девах, посветивших себя Господу Богу», т. е. по существу дела монахинях, хотя они еще не названы так отцами Собора. В соответствии с этим правилом монах или «дева, посветившая себя Господу Богу», вступившие в брак, подвергаются лишению церковного общения. Правило, однако, предоставляет епископам право «оказывать таковым человеколюбие». После Халкидонского Собора монашествующий, дерзнувший вступить в брак, по разлучении от брачного сожителства подлежал принудительному возвращению в мон-рь. Вступление в брак после принесения монашеских обетов запрещается также правилами Трул. 44, Двукр. 5, Васил. 18 и 19.

Т. о., на основании ряда правил Халкидонского Собора мон-ри из частного об-ва превращаются в церковный институт.

Вслед за 2-м прав., осуждающим симонию, отцы Собора приняли 3-е прав., в к-ром под угрозой церковных наказаний воспрещается епископам, клирикам и монахам из сребролюбия брать на себя попечение о чужом имуществе, заниматься откупками и вообще «вступать в распоряджение мирскими делами». Исключение сделано только относительно дел, связанных с попечением о малолетних, сиротах и вдовах, а также для ходатайств по делам, имеющим отношение к защите церковного имущества, причем принимаемым на себя не произвольно, но по поручению своего епископа.

В 6-м прав. сформулирован один из важнейших принципов поставления пресвитеров и диаконов — запрет *абсолютных рукоположений*, не связанных с назначением на определенное место служения. «О рукополагаемых же без точнаго назначения святыи Собор определил: поставление их почитати недействительным, и нигде не допускати их до служения, к посрамлению поставившаго их».

Вопреки ясному смыслу этого правила в католич. Церкви абсолютные поставления (*ordinationes absolutae*) стали нормой при хиротонии пресвитеров и диаконов, а в отношении епископов аналогией абсолютных поставлений является рукоположение во епископа в епархии, к-рых нет и к-рые лишь предстоит образовывать в нехрист. странах. При этом весьма широко употребляются титулы городов, где в прошлом существовали, но в посл. исчезли епископские кафедры вместе с христ. общинами, напр. городов древней Африканской Церкви.

15-е прав. касается поставления диаконисс. В нем установлен возрастной ценз для их поставления — 40 лет. В этом правиле предусмотрено также тяжкое прещение для диакониссы, вступившей в брак, — предание и ее и вступившего с ней в брак лица анафеме. Такое наказание является явным доказательством того, что диакониссы не принадлежали к числу клириков, поскольку наказанием для клириков было не отлучение от церковного общения, но извержение из сана. С исчезновением чина диаконисс правило естественно перестало применяться по своему буквальному смыслу. Но оно содержит в себе некий экклезиологический принцип, к-рый не утра-

тил практического значения в связи с исчезновением института, о котором идет речь. Напр., оно может служить отправной точкой в рассуждении церковной власти об установлении возрастного ценза для назначения женщин на к.-л. церковные должности.

Ряд правил Собора посвящен дисциплине клириков, монахов и мирян. В 5-м прав. подтверждаются ранее изданные правила относительно перехода епископов и клириков из одного города в другой (I Всел. 15, 16). В соответствии с 8-м прав. Собора клирики, служащие «при богадельнях, монастырях и храмах мученических», т. е. сооруженных в память мучеников, иногда прямо на их могилах или на их мощах, одинаково с соборными и приходскими клириками должны под угрозой церковных прещений «пребывать под властью епископов». В этом правиле говорится также о том, что и миряне и монашествующие, дерзающие не повиноваться своим епископам, подлежат за это «отлучению от общения церковного». 10-м прав. Собора клирикам воспрещено одновременно «числиться в церквах двух градов»: т. к. в эпоху Вселенских Соборов в каждом городе был свой отдельный епископ, правило исключало подчинение 2 епископам. Данное правило применяется и в более широком значении, как запрещающее состоять в штатах 2 церквей хотя бы и одного города и, значит, одной епархии. В случае перемещения клирика из одной церкви в др. он, согласно этому правилу, должен быть совершенно устранен от участия в делах церкви, в к-рой ранее служил.

В 20-м прав. Собора перемещение клирика из одного города в др. и, значит, из-под власти одного епископа в юрисдикцию другого допускается исключительно в том случае, когда клирик «лишился отечества своего». Под «лишением отечества», по общепринятому толкованию, подразумевается захват города, в к-ром клирик служил, неприятелем. В случае если епископ, принимая чужого клирика, пренебрегает этим предписанием, то и он сам, и принятый им клирик должны быть вне «общения церковного», «доколе перешедший клирик не возвратится во свою церковь».

В 23-м прав. Собора клирикам и монашествующим воспрещено без

поручения своих епископов приходить «в царствующий град Константинополь» и долго пребывать там без нужды. Таковым, согласно этому правилу, *эдикт* К-польской Церкви должен был напоминать о необходимости удалиться из столицы, в случае же пренебрежения этим напоминанием они подлежали принудительному выдворению из К-поля и возвращению в свою епархию.

13-е прав. Собора, повторяя норму, содержащуюся в Ап. 12, запрещает допускать до служения в церквах иноепархиальных клириков без предъявления ими представительных грамот от своего епископа. Для мирян, к-рые из-за бедности вынуждены просить подаяние, отцы Собора в 11-м прав. предусмотрели выдачу не представительных грамот, но простых «церковных писем». По толкованию еп. Никодима (Милаша), под «церковными письмами» здесь подразумевается один из видов «мирных грамот», к-рые в соответствии с Антиох. 7 выдавались епископами или хореепископами «в удостоверение того, что данное лицо действительно бедно, нуждается в поддержке, почему рекомендуется вниманием единоверцев» (*Никодим [Милаш]*, *еп.* Правила. Т. 1. С. 361).

В 18-м прав. клирика и монашествующим под угрозой «низвержения со своего степени» воспрещено «обязывать друг друга клятвою», «составлять скопища», а также «строить ковы епископам, либо своим сопричетникам». По толкованию еп. Никодима (Милаша), «подобно гражданскому законодательству, карающему заговорщиков против государственных интересов, и церковное законодательство карает подведомственных ему лиц, когда они уличены будут в составлении заговора или ухищрений против начальства и вообще лиц, состоящих на церковной службе» (Там же. Т. 1. С. 376).

В соответствии с 22-м прав. Собора извержению из сана подлежат также клирики, к-рые по смерти своего епископа расхищают принадлежавшее ему имущество.

27-е прав. предусматривает для клириков извержение из сана, а для мирян предание анафеме, если таковые «похищают жен для супружества или содействуют» в этом или хотя бы «соизволяют похитителям», т. е. выражают свое согласие на умычку, являющуюся уголовным преступле-

нием согласно визант. законодательству, и тяжким грехом, поскольку попирает важнейшее условие христ. брака — добровольное согласие на него со стороны невесты.

Ряд правил Собора относится к темам, связанным с юрисдикцией митрополитов и *экзархов* и с взаимоотношениями между Поместными Церквами. Так, 12-е прав. Халкидонского Собора воспрещает образовывать новые церковные области во главе с митрополитами, иными словами, в совр. терминологии, новые поместные Церкви или митрополичьи округа, путем разделения одной области на 2 на основании имп. «прагматических грамот» без санкции собственно церковной соборной власти. При этом относительно уже учрежденных митрополичьих престолов Собор в этом правиле постановил, чтобы занимающие их епископы «единою честию довольствовались», т. е. сохранили свой сан, но не обладали властью, соответствующей полномочиям митрополита, иными словами, чтобы их юрисдикция не выходила за пределы их собственной епископии (епархии в нашем смысле слова — соответствующее греч. слово обозначало тогда как раз митрополичий округ), к-рая должна, т. о., оставаться в юрисдикции действительного митрополита всей области, в тех ее пределах, к-рые существовали до «расчленения» этой области.

Поводом для издания этого правила послужили споры между епископами Тирским Фотием и Беритским Евстафием, а также между Никомидийским Евномием и Никейским Анастасием о юрисдикции (см.: *Никодим [Милаш]*, *еп.* Правила. Т. 1. С. 363). Данным правилом, т. о., подтверждалась юрисдикция епископов Тирского и Никомидийского в качестве действительных митрополитов, а за епископами Беритским и Никейским признавалось лишь право на ношение титула митрополита. В этом правиле, по толкованию еп. Никодима (Милаша), содержится также запрет епископам «обращаться к царской власти и от нее просить и получать митрополичьи права в ущерб законному митрополиту, угрожая извержением тому из епископов, кто дерзнул бы нарушить это определение» (Там же. С. 363).

19-е прав. Собора подтверждает древнюю норму, содержащуюся в



ряде правил, в частности в Ап. 37, о созыве областных Соборов не реже 2 раз в год, обязанность созывать соборы возлагается на митрополитов, им предоставляется право председательствовать на них. В обязанности епископов в соответствии с этим правилом входит являться по приглашению первого епископа на Собор, а «епископам, которые не придут на собор, хотя находясь в своих градах, и притом пребывают в здравии, и свободны от всякого необходимого и неотложного занятия, братолюбиво сказати слово прещения».

25-е прав. предписывает митрополитам не позже 3 месяцев по освобождении архиерейской кафедры созывать избирательный собор для избрания нового епископа на вдовствующий престол, допуская отлагательство лишь в случае «неизбежной нужды», угрожая в противном случае церковной *епитимией*, конкретная форма к-рой в правиле не обозначена. Этим правилом распоряжение доходами вдовствующей Церкви или обязанность их хранения возлагается на эконома.

Исключительно важное значение в истории Церкви получило 28-е прав. Собора: «...тожде самое и мы определяем и постановляем о преимуществах святейшия церкви тогожде Константинополя, новаго Рима,— говорится в этом правиле после ссылки на II Всел. 3.— Ибо престолу ветхаго Рима отцы прилично дали преимущества: поелику то был царствующий град. Следуя тому же побуждению и 150 боголюбознейшие епископы, представили равныя преимущества святейшему престолу новаго Рима, праведно разсудив, да град получит честь быти градом царя и сигклита, и имеющий равныя преимущества с ветхим царственным Римом, в церковных делах возвеличен будет подобно тому, и будет вторый по нем...»

Халкидонский Собор включил в юрисдикцию К-польского епископа помимо Фракийского диоцеза, на территории к-рого находилась столица империи, также Асийский и Понтийский диоцезы, тем самым придав высокому месту К-польской кафедры в диптихе Церквей, на к-рое она была поставлена еще 3-м прав. II Вселенского Собора, реальное адм. содержание. В свою очередь появление самих диоцезов, или «великих

областей», связано с развитием адм. деления Римской империи, ибо процесс церковной централизации был направлен на то, чтобы привести церковную организацию в соответствие с тем новым адм. делением, к-рое сложилось в IV в. (см. в ст. *Византийская империя*, разд. «Административная структура»). Подобно тому как деление империи на провинции послужило основанием для образования митрополичьих областей, введение диоцезальной организации гражданского управления привело к объединению митрополий в более крупные церковные области, первые епископы к-рых стали называться экзархами, а еще чаще архиепископами. Экзархаты, или великие области, оказались устойчивыми образованиями, процесс укрупнения поместных Церквей на этой стадии не закончился. Включением 3 Экзархатов в юрисдикцию К-поля Халкидонский Собор создал церковную область, к-рая вскоре стала именоваться К-польским Патриархатом. В церковных источниках слово «патриарх» по отношению к епископам употреблялось с кон. IV в., первоначально, однако, без однозначного фиксированного значения. Первым известным офиц. документом, в к-ром слово «патриарх» употреблено как высший иерархический титул, является Конституция имп. Зинона от 477 г. В правилах титул патриарха появляется спустя столетие, впервые в 7-м прав. Трулльского Собора.

В 28-м прав. содержится также упоминание о епископах «у иноплемеников»: «...только митрополиты областей, Понтийския, Асийския и Фракийския, и также епископы у иноплеменников вышереченных областей, да поставляются от вышереченнаго святейшаго престола Святейшия Константинопольския Церкви...» Здесь идет речь о христ. общинах во главе с епископами, находящихся за пределами империи на территориях, примыкающих к Фракийскому или Понтийскому диоцезам,— Асийский диоцез не соприкасался с внешними границами империи.

В Византии каноническое основание зависимости Русской Церкви от К-польского Патриархата находили в 28-м прав. Халкидонского Собора, но с т. зр. географии считать русских иноплеменниками Фракии, т. е. варварами, земля к-рых примыкает к

этому диоцезу,— невозможно. В действительности основанием для юрисдикции К-поля над Русской Церковью служило совершенно др. обстоятельство — тот факт, что К-польская Церковь была Матерью рожденной от нее Русской митрополии. Упоминание в 28-м прав. «епископов у иноплеменников» в XX в. послужило поводом для К-польской Патриархии выдвинуть своеобразное учение о ее исключительных правах в диаспоре. Так, 30 мая 1931 г. К-польский Патриарх Фотий II, доказывая право подчинить себе серб. епархии, находящиеся за пределами Югославии, писал Патриарху Сербскому Варнаве: «Все православные церковные общины и колонии, находящиеся в диаспоре и вне границ православных автокефальных Церквей какой бы то ни было народности, должны в церковном отношении быть подчинены Святейшему Патриаршему Престолу» (цит. по: ЖМП. 1947. № 11. С. 35). В обоснование этой странной доктрины К-польский Патриарх ссылается на 28-е прав. Халкидонского Собора, в к-ром зафиксированы пределы юрисдикции престола Нового Рима. Какое отношение имеют правосл. общины Зап. Европы к «иноплеменникам вышереченных областей», вряд ли можно объяснить. За всем этим стоит очевидная каноническая и географическая несообразность.

28-е прав. Халкидонского Собора, как известно, не было признано папой св. Львом Великим, тем не менее это правило вошло в канонический корпус в эпоху, когда Рим еще не выпал из вселенского единства Церкви, и Рим вынужден был с этим смириться, что безусловно доказывает отсутствие у него в то время претензий на вселенскую церковную юрисдикцию и на неограниченную законодательную власть во Вселенской Церкви, к-рые появились позже, уже во 2-м тысячелетии по Р. Х.

С 28-м прав. содержательно связаны 2 др.: 9-е и 17-е, в к-рых также упоминается титул экзархов как иерархов, отличных от митрополитов. Согласно 9-му прав., главе поместной Церкви (митрополиту и экзарху) принадлежит право принимать жалобы на епископов и назначать соответствующие расследования. Это правило гласит: «...аще же на митрополита области епископ,





или клирик, имеет неудовольствие: да обращается или к экзарху великия области, или к престолу царствующаго Константинополя...», а 17-е прав.: «...аще же кто будет обижен от своего митрополита, да судится перед экзархом великия области, или пред Константинопольским престолом...» В эпоху великих визант. канонистов (XII в.) первоначальное значение церковного титула экзарха было основательно забыто. *Иоанн Зонара* в толковании на 17-е прав. Собора писал: «Некоторые экзархами округов называют патриархов... А другие говорят, что экзархами называются митрополиты областей, и приводят в удостоверение 6-е прав. Сардикийского Собора... И лучше было бы, — резюмирует он, — экзархами считать митрополитов областей». Но текст 9-го и 17-го правил не позволяет считать их митрополитами. Несомненно, прав был *Феодор IV Вальсамон*, к-рый в толковании на 9-е прав. писал: «Экзарх округа не есть, как мне кажется, митрополит каждой области, но митрополит целого округа. А округ включает в себе многие области». Из толкования *Феодора Вальсамона* видно, что в его время значение титула экзарха изменилось и в новом значении он уже не давал ключа к разгадке древнего экзаршества: «Это преимущество экзарха, — продолжает *Феодор Вальсамон*, — ныне не имеет действий; ибо хотя некоторые из митрополитов и называются экзархами, но не имеют у себя в подчинении других митрополитов, состоящих в округах. Итак, вероятно, в те времена были какие-нибудь другие экзархи округов». Экзархи, о к-рых говорится в 9-м и 17-м правилах Халкидонского Собора, были первыми епископами церковных диоцезов — более крупных церковных образований, чем митрополичий округ.

Эти 2 правила, как и 28-е, используются для обоснования претензий К-польской Патриархии на исключительные права во Вселенской Православной Церкви, поскольку в них упоминается возможность апеллировать к К-польской кафедре. Тенденциозная интерпретация этих правил составляет основу аргументации известного канониста митр. Сардского *Максима*, автора сочинения, в к-ром отстаивается вселенская власть К-польских патриархов (*Maxime, metr. de Sardes*.

Le Patriarchat oecuménique dans l'Église Orthodoxe). Между тем внимательный анализ исторического контекста, а также содержания этих правил позволяет сделать единственный вывод: речь в них идет не о праве всех вообще клириков и епископов подавать апелляции на своих митрополитов, а только о клириках и епископах 3 упомянутых в правилах диоцезов, составивших церковную область, названную вскоре К-польским Патриархатом. *Иоанн Зонара* в толковании на 17-е прав. Халкидонского Собора отмечал: «Но не над всеми без исключения митрополитами К-польский патриарх поставляется судьбою, а только над подчиненными ему». Сам митр. *Максим* не находит возможности распространять действие данного правила и на Западный Патриархат. Это было бы слишком абсурдно ввиду действительного соотношения рангов чести первых 5 епископов эпохи Халкидонского Собора. Т. е. к клирикам Римской Церкви это правило он не относит, а только к клирикам Церквей Антиохии, Александрии, Иерусалима и Кипра. Для столь своеобразно профилированного проведения границы 9-е и 17-е правила Собора никаких оснований не содержат.

9-е прав. Собора включает также положение о том, что даже гражданские тяжбы между клириками, т. е. когда истец и ответчик — духовные лица, подлежат исключительно церковному суду: «Аще который клирик с клириком же имеет судное дело: да не оставляет своего епископа, и да не перебегает к светским судилищам. Но сперва да производит свое дело у своего епископа, или, по изволению того же епископа, избранные обеими сторонами да составят суд. А кто вопреки сему поступит: да подлежит наказанию по правилам. Аще же клирик со своим, или со иным епископом имеет судное дело: да судится в областном соборе...»

17-е прав. запрещает епископам присваивать себе приходы, принадлежащие др. епархии: «По каждой епархии, в селах, или предградиях, сущие приходы должны неизменно пребывать под властью заведывающих оными епископов...» Давая толкование этому правилу, *Феодор Вальсамон* писал: «Некоторые утверждали, что здесь правило гово-

рит не о приходах, а о других правах, принадлежащих епископии каждой области. Но это неверно, как видно из конца правила, где говорится, что в городах, которые царь вновь устроил или устроит, он может устанавливать что ему угодно относительно епископских прав...» Спор о границах прихода может возникнуть в том случае, когда отсутствуют соответствующие письменные документы. Однако в соответствии с данным правилом 30-летний срок давности существования границ признается достаточным основанием для признания их законности и без наличия документов подтверждает права прихода на ту или иную территорию.

Тема 21-го прав. Собора, так же как 9-го и 17-го, связана с церковным судом. В нем предусмотрено в случае доноса клирика или мирянина на своего епископа принимать такой донос для судебного расследования после предварительного исследования репутации доносчика, к-рая может пролить свет на мотивы, побудившие его сделать донос, т. е. выступить с обвинением или жалобой.

В 29-м прав. Собора содержится категорический запрет низводить епископа на степень пресвитера. В случае доказанной вины правило предусматривает совершенно лишать его священства, а если же он осужден был несправедливо, т. е. при доказанной его невиновности, пострадавшему епископу должна быть возвращена епископская степень. Этот принцип распространяется и на иные священнослужительские и церковнослужительские степени. Лишение степени во всех случаях подразумевает не низведение на низшую степень, но совершенное исключение из состава клириков, священнослужителей и церковнослужителей, однако с сохранением в отдельных случаях права на занятие церковных должностей, доступных лицам, не имеющим священного сана, — мирянам.

14-е прав. Собора касается взаимоотношения правосл. Церкви с раскольниками, еретиками и иноверцами — иудеями и язычниками. Исходя из того, что в нек-рых Церквях допускалось вступление в брак чтецам и певцам после посвящения (в наст. время такая практика сохраняется у нас относительно чтецов, а на степень певцов ныне вовсе не



совершается поставлений), это правило решительно запрещает брать в жены иноверных и всех вообще отступников от Кафолической Церкви, угрожая при этом епитимией. Исключение составляют лишь те случаи, когда «лице, сочетающееся с православным лицом, обещает перейти в православную веру». По толкованию еп. Никодима (Милаша), нарушителей запрета, содержащегося в этом правиле, оно подвергает наказанию — «низложению с занимаемой ими службы» (Правила. Т. 1. С. 367).

Заключительное, 30-е прав. Собора носит не нормативный, а частный характер. Оно предоставляет епископам Египетского диоцеза отсрочку в поставлении своей подписи в знак согласия с христологическим оросом епископа Рима св. Льва Великого. Эта отсрочка была мотивирована тем, что первенствующий епископ диоцеза архиеп. Александрийский Диоскор был низложен и анафематствован Собором. Поэтому и отсрочка назначалась на время до избрания нового предстоятеля Александрийской Церкви. В действительности за Халкидонским Собором последовало разделение в Александрийском диоцезе, большинство епископов, клириков и мирян к-рого в конце концов отпало в монофизитство.

Прот. Владислав Цыпин

Лит.: *Алексий I (Симанский), Патриарх Московский и всея Руси*. Послание... преосвященным архиепископам, боголюбивым пастырям, честному иночеству и верным чадам Русской Православной Церкви [по поводу 1500-летия IV Вселенского Собора] [11 октября 1951 г.] // ВРЗЕПЭ. 1951. № 7/8. С. 3–5; *Карташев А. В.* 1500-летняя годовщина IV Вселенского собора // ПМ. 1953. Вып. 9. С. 65–95; *Sellers R. V.* The Council of Chalcedon. L., 1953; *Троцкий С. В.* Халкидонский Собор и восточный папизм // ВРЗЕПЭ. 1959. № 32. С. 255–268; *Χρυσός Ε.* Η διάταξις τῶν συνεδριῶν τῆς ἐν Χαλκηδόνι οἰκουμηνικῆς συνόδου // Κληρονομία. 1971. Т. 3. Σ. 262–266; *Maxime, metrop. des Sardes.* Le Patriarchat oecuménique dans l'Église Orthodoxe. P., 1975; *Halleux A. de.* La définition christologique à Chalcedoine // RTL. 1976. Vol. 7. P. 3–23; 155–170; *Grillmeier A.* Mit ihm und in ihm: Christologische Forschungen und Perspektiven. Freiburg i. Br., 1978; *Grillmeier A., Bacht H.* Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart. Würzburg, 1979; *Wickham L. R.* Chalcedon // TRE. Bd. 7. S. 668–675; *Winkelmann F.* Die östliche Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen (5. bis 7. Jh.). B., 1988; *Breck J.* Reflections on the «Problem» of Chalcedonian Christology // SVTQ. 1989. Vol. 33. P. 147–157; *Chalkedon: Geschichte und Aktualität / Hrsg. J. Van Oort, J. Roldanus.* Leuven, 1997. (Общую библиографию см. в ст. *Вселенский Собор.*)

ВСЕЛЕНСКИЙ V СОБОР [II Константинопольский]. **Источники.** Акты Собора известны только в лат. версии, в 2-х редакциях (пространной и краткой), возникших уже в 553 г., т. е. вскоре после окончания Собора и составления первоначального греч. текста деяний, от к-рого до наст. времени сохранились лишь отдельные фрагменты.

Пространная редакция, вероятно появившаяся сразу же после закрытия Собора, существенно отличается от краткой, особенно в тех местах из деяний 1, 2 и 7, в к-рых дискредитируется Римский папа *Вигилий*, не принимавший участия в работе Собора (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 11–12, 24–28, 184–188, 198–199, 200–202). Эта редакция представлена в единственной рукописи IX–X вв., хранящейся в Национальной б-ке Франции (Parisin. lat. 16832, бывш. Notre Dame 88).

Краткая редакция была составлена после того, как 8 дек. 553 г. папа Вигилий согласился анафематствовать «Три Главы»; тогда же были устранены все неудобные для него места в актах. Эта редакция в наст. время существует в единственной дефектной рукописи — Codex Sangallensis 672, IX в., из собрания Санкт-Галленского мон-ря (текст обрывается на 4-м деянии: АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 63, далее следует текст канонов и подписи участников Собора: Ibid. P. 215). Др. 2 утерянных манускрипта этой редакции использовали в своих изданиях соборных актов Лаврентий Сурий, воспроизводивший рукописный текст не всегда критично (Conciliorum omnium... tomus primus: [In 4 vol.]. Coloniae Agrippinae, 1567. Vol. 2. P. 490–602), и Э. Балюз (*Baluzius S.* Nova collectio Conciliorum. P., 1683. Т. 1). В основе перевода соборных деяний на рус. язык, осуществленного в сер. XIX в. в КазДА, лежит издание Ф. Лаббе и Г. Коссара (*Labbeus Ph., Cossartius G.* Sacrosancta Concilia. P., 1671. Т. 5. P. 416–586), к-рое в общем повторяет издание Сурия.

Еще в древности был поставлен вопрос о подлинности актов Собора. На 3-м заседании VI Вселенского Собора (13 нояб. 680) были прочитаны 2 «книги святого Пятого Вселенского Собора», в начале к-рых находилось «Слово блаженной памяти Мины, архиепископа К-польского, к Вигилию, блаженнейшему папе Римскому, о том, что во Христе



V Вселенский Собор.
Роспись собора в честь Рождества
Пресв. Богородицы Феррапонтова мон-ря.
Дионисий. 1502 г.

одна воля», а в 7-м деянии — 2 письма Вигилия к имп. Юстиниану и имп. Феодоре, в к-рых содержался следующий текст: «Анафематствуем и Феодора, бывшего епископа Мопсуестийского, как бывшего всегда чуждым Церкви и противником святых отцов, к-рый не исповедует, что воплотившийся Бог Слово, то есть Христос, имеет одно естество, одно лицо и одно действие» (АСО II. Vol. 2 (1). P. 34–47; рус. пер.: ДВС. Т. 4. С. 26–29; ср.: АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 201–202). По требованию присутствовавших на VI Вселенском Соборе рим. легатов было произведено расследование, результаты к-рого оглашены на 14-м заседании (5 апр. 681). Было установлено, что при К-польском патриархе *Павле II* (641–653) и в последующее время сторонники монофелитской ереси занимались переделкой указанных мест актов в различных как греч., так и лат. манускриптах, имевшихся тогда в столице Византийской империи. VI Вселенский Собор анафематствовал «Слово Мины к Вигилию» и «книги Вигилия к Юстиниану и Феодоре, оказавшиеся подложными», а также наложил анафему «всем вообще подделывателям деяний Святого и Вселенского Пятого Собора» (АСО II. Vol. 2 (2). P. 628–665; ДВС. Т. 4. С. 198–202). Поскольку пространная редакция содержит (наряду с др. фрагментами, к-рых нет в краткой редакции) оба преданных анафеме письма Вигилия к Юстиниану и Феодоре, возникает вопрос о принятии не только этих документов, но и редакции в целом. После работы К. Й. фон *Гефеле* по истории Соборов (см.: *Hefele, Leqlercq.* Hist. des



Conciles. Vol. 3 (1). P. 66–77) большинство ученых признают подлинность пространной редакции, в т. ч. и обоих писем папы Вигилия, за исключением упомянутых фрагментов об «одном действии» (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 187, 29–32 и 188, 12–15), к-рые считаются монофелитскими вставками VII в.

Историческая ситуация. Христологические споры, обострившиеся еще в V в. и разбивавшиеся на III и IV Вселенских Соборах, продолжали волновать Церковь и в последующее время. В VI в. к числу наиболее значительных и продолжительных событий церковной истории — во многом как результат церковной политики имп. св. Юстиниана I — принадлежит спор о «Трех Главах», к-рый оказался непосредственной причиной проведения нового Вселенского Собора (см. ст. *Три Главы*).

Осуждение «Трех Глав» имп. св. Юстинианом. Ок. 544 г. император издал эдикт в форме трактата (CPG, N 6881), осуждавший Феодора, еп. Мопсуестийского, и его творения, сочинения Феодорита, еп. Кирского, направленные против свт. Кирилла Александрийского и III Вселенского Собора, а также письмо Ивы, еп. Эдесского, к Маре Персу, в к-ром Ива с похвалой отзывался о Феодоре Мопсуестийском и о действиях противников свт. Кирилла во время несторианского спора вплоть до заключения унии 433 г. Несмотря на то что в этом документе анафематствовался всякий утверждавший, что эдикт составлен с целью отмены решений Халкидонского Собора, осуждение «Трех Глав» было неоднозначно воспринято как на востоке, так и на западе империи.

Вопрос об осуждении Феодора, еп. Мопсуестийского, Феодорита, еп. Кирского, и Ивы, еп. Эдесского, неоднократно поднимался в течение столетия, прошедшего после III Вселенского Собора. Вскоре после 431 г. стали раздаваться, особенно на Востоке, голоса с осуждением не только учения Феодора Мопсуестийского, но и его лично, но такое движение против почитаемого среди несториан авторитета было пресечено имп. Феодосием II (АСО. Т. 1. Vol. 4. P. 241; см. также: *Болотов*. Лекции. Т. 4. С. 231–236). Принятие Феодорита Кирского и Ивы Эдесского в церковное общение Халкидонским Собором (451) в глазах монофизитов

выглядело как признание несторианства, т. к. оба епископа, низложенные в Эфесе в 449 г., долгое время были активными сторонниками Нестория и защитниками учения и личности Феодора Мопсуестийского. Хотя впол. (в частности, на IV Вселенском Соборе) они предали Нестория анафеме, на мн. Соборах и богословских собеседованиях в кон. V — нач. VI в. (напр., в 532 в К-поле между православными и умеренными монофизитами, сторонниками *Севира*, патриарха Антиохийского) вопрос о принятии этих 2 бывших несториан выдвигался как один из главных пунктов обвинения православных со стороны противников Халкидонского Собора. Имп. св. Юстиниан, искавший пути примирения с офиц. Церковью монофизитов, к-рые составляли значительную часть населения вост. провинций империи, хотел осуждением «Трех Глав» снять такое обвинение и убедить их признать Халкидонский Собор.

Согласно распространенному в лит-ре мнению, восходящему к сочинению одного из противников осуждения «Трех Глав», примч. *Либерамата* Карфагенского (*Liberatus. Breviarium causae Nestorianorum et Eutychianorum*. 24 // АСО. Т. 2. Vol. 5. P. 140–141), инициатива появления эдикта приписывается *Феодору Аскиде*, до 537 г. игумену Новой лавры в Палестине, а затем еп. Кесарии Каппадокийской. Тем самым он якобы пытался втянуть императора в новый спор о вере и отвлечь его от последовательного проведения в жизнь выпущенного ранее эдикта об осуждении *Оригена*, к сторонникам к-рого Феодор принадлежал.

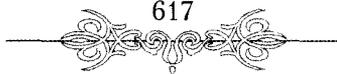
Распространенное представление историков об имп. св. Юстиниане как о виновнике нового внутрицерковного спора, суждение о нем как о дилетанте, чрезмерно переоценившем свои силы и ставшем жертвой хитрого интригана Феодора Аскиды (напр.: *Schwartz*. 1960. Bd. 4. S. 320), не согласуется с отмечаемым этими же исследователями стремлением императора быть не только «покровителем Церкви, как его предшественники, но и ее учителем» (*Ibidem*), хорошо знакомым с проблемами, волновавшими Церковь в этот период, в решении к-рых, в т. ч. и через свои законодательные акты и богословские трактаты, он неоднократно принимал самое живое и

непосредственное участие (*Grillmeier*. 1995. Vol. 2. Pt. 2. P. 356).

Эдикт, разосланный для подписания епископам, после нек-рых колебаний был принят вост. патриархами — *Миной* К-польским, *Зоилом* Александрийским, свт. *Ефремом* Антиохийским и *Петром* Иерусалимским. На Западе оппозиция оказалась более упорной и консолидированной — против догматического закона имп. св. Юстиниана выступили епископы Иллирика, Италии и Африки. Для преодоления негативной реакции на Западе по решению св. Юстиниана в столицу был вызван папа Вигилий. Покинув Рим еще в 545 г., он до лета 546 г. пребывал на Сицилии, где получал послания от зап. епископов с требованиями не идти на поводу у императора и не осуждать «Три Главы». Общую т. зр. зап. противников эдикта о недопустимости навязывания императором своего мнения Церкви выразил в письме к рим. диаконам Пелагию и Анатолию диак. *Ферранд* из Карфагена, крупнейший в то время зап. богослов (CPL, N 848).

«Judicatum» (Решение) папы Вигилия. По прибытии в К-поль (25 янв. 547) папа Вигилий сразу же разорвал общение с Миной и низложил его, отлучению подверглись также все подписавшие осуждение «Трех Глав». Однако уже 29 июня 547 г. под влиянием имп. *Феодоры* папа и патриарх примирились, причем еще в сер. июня папа тайно осудил «Три Главы» в 2 письмах на имя императора и императрицы, представленных позднее в 7-м деянии участникам Собора (CPG, N 9336; АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 187–188). После собеседования с участием ок. 70 зап. епископов, к-рых папе удалось склонить к подписанию эдикта, Вигилий 11 апр. 548 г. обнародовал «Judicatum» на имя патриарха Мины (CPG, N 9337 = CPL, N 1694a; АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 11–12), в к-ром он открыто осуждал «Три Главы», но заявлял о непоколебимой приверженности Халкидонскому Собору. Партию противников осуждения «Трех Глав» возглавил *Факунд*, еп. Гермианский, к-рый принялся за составление особого трактата на имя имп. Юстиниана в защиту «Трех Глав» (CPL, N 866).

«Judicatum» не способствовал примирению, но привел к еще большим нестроениям. С этого момента объектом нападок становится не





столько имп. эдикт, сколько папа Вигилий. Он стал терять самых близких сторонников, в оппозицию к нему перешли и были им отлучены диаконы Римской Церкви Севастиан и его племянник Рустик вместе с нек-рыми рим. клириками. Собор африкан. епископов отлучил папу Вигилия за его действия в отношении «Трех Глав» (Bréhier L. La politique religieuse de Justinien // Histoire de l'Église / Sous la dir. A. Fliche, V. Martin. P., 1945. Vol. 4. P. 466). Папа, лавируя между императором и зап. епископами и наблюдая, как сильно пошатнулся его авторитет на Западе, обратился к св. Юстиниану с просьбой дезавуировать его подпись.

Неудавшаяся попытка добиться единодушного принятия осуждения «Трех Глав» вынудила имп. св. Юстиниана уступить папе. «Judicatum» был аннулирован, а решение вопроса о «Трех Главах» откладывалось до буд. Вселенского Собора. До его открытия в К-поль приглашались епископы из областей, оппозиционно настроенных к осуждению «Трех Глав». За это от папы были потребованы гарантии. 15 авг. 550 г. папа Вигилий дал клятву на Евангелиях и Гвоздях Честного Креста Господня в присутствии императора, еп. Феодора Аскиды и патрикия Цетегга, что он будет и в дальнейшем прилагать усилия к осуждению «Трех Глав» и сообщать императору о действиях оппозиции. В обмен папа испросил обещание императора охранять и защищать его честь, лицо и мнение и соблюдать привилегии Римской Церкви («et privilegia ecclesiae meae servare» — АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 199; СРГ, N 9342).

Открытие Собора откладывалось, поскольку ни Иллирик, ни др. области Запада не прислали своих представителей в К-поль (Schwartz. 1960. S. 314). За отказ прибыть в столицу был лишен кафедры и сослан (под политическим предлогом) еп. Карфагенский *Репарат*. Тем временем 17 июня 550 г. в Мопсуестии (Киликия) состоялся Собор, на к-ром в ответ на запрос императора было выяснено, что еще 80 лет назад имя Феодора Мопсуестийского было вычеркнуто из диптихов местной Церкви и заменено именем свт. Кирилла Александрийского. Т. о. был найден прецедент осуждения почившего в мире с Церковью, но придерживавшегося еретических взглядов (СРГ, N 9340). Еще ранее имп. св.

Юстиниан обратился с простран-ным посланием (вероятно, к епископам Вост. Иллирика), в к-ром доказывал, что Феодор Мопсуестийский является по сути учителем Нестория и должен быть осужден как ересеначальник (Schwartz. 1939. S. 47–69, 114–116).

«Исповедание веры» имп. св. Юстиниана. В июне 551 г. император, движимый желанием объяснить оппозиции свое искреннее убеждение в еретичности учения «Трех Глав», обнародовал в форме эдикта большой трактат «Исповедание правой веры» (Confessio rectae fidei — Schwartz. 1939. S. 72–111; ДВС. Т. 3. С. 539–559; СРГ, N 6885), в к-ром «передал К-польскую христологию своего времени... с похвальным пониманием проблем богословия Воплощения» (Grillmeier. 1995. Vol. 2. Pt. 2. P. 438). Именно этот догматический документ послужил основой соборных решений 553 г. Однако его издание привело к резкому обострению отношений с папой и на неск. лет отодвинуло Собор.

Папа Вигилий в присутствии своего клира и зап. епископов осудил новый эдикт имп. св. Юстиниана, пригрозив отлучением всякому, кто его примет; через Феодора Аскиду, еп. Кесарийского, папа потребовал от императора уничтожить все экземпляры эдикта. Датий, еп. Медиоланский, от лица Церквей В. Италии, Галлии и Испании также заявил, что эдикт противоречит постановлениям Халкидонского Собора и правосл. вере. Пренебрегая угрозами папы, еп. Феодор Аскида в сопровождении неск. епископов совершил Божественную литургию в одной из церквей К-поля, где был вывешен эдикт, вычеркнул из диптихов имя патриарха Зоила, смещенного с кафедры за противодействие религ. политике императора, и вписал вместо него имя нового патриарха Александрийского *Аполлинария*. Видя безрезультатность своих требований, папа Вигилий разорвал общение с Феодором и Аполлинарием и 14 авг. 551 г. укрылся в базилике святых Петра и Павла (при дворце Гормизда). Там он вместе с Датием и др. 12 епископами из Италии и Африки составил документ (обнародование к-рого было пока отложено), объявлявший еп. Феодора Аскиду низложенным, а патриарха Мину и подчиненных ему епископов — отлученными от Церкви до покаяния (Jaffé.

RPR, N 930). Попытка силой извлечь папу из убежища не увенчалась успехом. Наконец после уговоров высших сановников папа согласился возвратиться во дворец Пладиции, где он оказался в полной изоляции. Видя, что его имя компрометируется, в ночь с 23 на 24 дек. 551 г. папа Вигилий вновь покинул дворец и укрылся на др. берегу Босфора в Халкидоне, в базилике св. Евфимии, где 100 лет назад проходили заседания IV Вселенского Собора. На этот раз папа не склонился на уговоры и 5 февр. 552 г. обнародовал послание «всему народу Божию» (ad universum populum Dei), где рассказал о бедах, к-рые пришлось претерпеть ему от своих гонителей (Jaffé. RPR, N 931). Через неск. дней епископов, собравшихся в Халкидоне вокруг папы Вигилия, силой выдворили из церкви и отправили в заключение. В ответ на это папа обнародовал составленное в авг. 551 г. осуждение патриарха Мины и еп. Феодора Аскиды.

Последовали переговоры, продолжавшиеся неск. месяцев. В июне 552 г. к Вигилию в базилику св. Евфимии явились Мина, Феодор Аскида и проч. отлученные им епископы. Они заверили его в своей приверженности Халкидонскому Собору и заявили к Римскому престолу, уявляя о непричастности к обрушившимся на папу тяготам и просили прощения. Было решено отменить все решения, принятые со времени соглашения папы Вигилия и имп. св. Юстиниана (это в первую очередь касалось последнего эдикта о «Трех Главах»). Папа был удовлетворен уступками и прибыл в К-поль, где 26 июня был принят императором с почестями. До конца года папа Вигилий примирился и с Аполлинарием, патриархом Александрийским. Уже вскоре после издания эдикта «О правой вере» имп. св. Юстиниан начал подготовку Вселенского Собора, возложив попечение об этом на патриарха Мину, к-рый, однако, скончался 24 авг. 552 г.

6 янв. 553 г. новый К-польский патриарх *Евтихий* вместе с Аполлинарием Александрийским, Домнином Антиохийским, Илией, архиеп. Фессалоникийским, и др. епископами обратился к папе Вигилию с посланием, в к-ром, исповедав халкидонский догмат, заявил о необходимости разрешить вопрос о «Трех Главах» и предложил папе председа-



тельствовать на Вселенском Соборе, дабы окончательно утвердить веру Церкви (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 15–16; ДВС. Т. 3. С. 304–305). В тот же день папа дал согласие на «законное собрание, с соблюдением справедливости» (*facto regulari conventu servata aequitate* – АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 18; ДВС. Т. 3. С. 306). Как оказалось, папа имел в виду собрание 2 численно равных делегаций Востока и Запада для «рассуждения о Трех Главах». Вскоре, понимая, что большинство будет за вост. епископами, он отклонил такую схему и стал предлагать созыв отдельного Собора в Сицилии или Италии, чтобы на нем было выражено мнение всей Зап. Церкви по вопросу о «Трех Главах». Император Юстиниан на это не согласился и предложил папе самому составить список зап. епископов, к-рых следовало пригласить на Собор. Это было большой уступкой, т. к. от вост. епархий на Собор пришло не более полтора десятка участников, и папе не составляло труда собрать сопоставимое число представителей Запада.

Вслед за этим папа Вигилий стал настаивать на том, чтобы на утверждение Собора были представлены решения, принятые комиссией, состоящей, с одной стороны, из 3 вост. патриархов и 1 епископа, а с другой — папы и 3 зап. епископов. Не желая долее оттягивать открытие Собора, император предложил папе Вигилию выбрать одно из двух: или вопрос о «Трех Главах» обсудят папа и патриархи с 3 или 5 епископами от каждого Патриархата, или будут выполнены условия папы Вигилия, но окончательное решение вынесет комиссия из третейских судей, рассмотрев аргументы сторон. Если ни то ни другое папу не устроит, ему предлагается участвовать в Соборе совместно со всеми епископами (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 12).

М. В. Грацианский, А. В. Храпов

Ход Собора. Собор открылся 5 мая 553 г. в К-поле в соборе Св. Софии без участия папы.

1-е деяние. Участвовали 153 епископа, представлявшие гл. обр. К-польский (83), Александрийский (10), Антиохийский (39) и Иерусалимский (5) Патриархаты. От Запада участвовали епископы Вост. Иллирика (9) и Африки (7). Руководителями Собора были патриархи Евтихий К-польский, Аполлинарий Александрийский, Домнин Тео-

польский (Антиохийский) и представлявшие Евстохия, патриарха Иерусалимского, епископы Стефан, Георгий и Дамиан. В отличие от прежних Вселенских Соборов, в к-рых император принимал участие либо непосредственно, либо через своих доверенных лиц, император Юстиниан, демонстративно подчеркивая, что не хочет влиять на ход соборных заседаний, на них не присутствовал: желая что-либо передать Собору, он отправлял посланцев, к-рые всякий раз просили разрешения войти и после выполнения поручения покидали заседание.

Диак. Стефан зачитал «Определение» (Forma) св. Юстиниана (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 8, 13–14, 23; рус. пер. с купюрами: ДВС. Т. 3. С. 298–304), в к-ром император напоминал отцам Собора, что постоянной заботой его предшественников было искоренение возникавших ересей посредством созыва епископов на Соборы и провозглашение правосл. веры, чтобы восстановить мир Св. Церкви Божией. Он ссылался на примеры императоров *Константина I Великого*, *Феодосия I Великого*, *Феодосия II* и *Маркиана*, к-рые «своими законами утвердили и оградили то, что определено было на каждом Соборе, и изгнали еретиков, покушавшихся воспротивиться определениям четырех Святых Соборов и возмутить Церковь» (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 10; ДВС. Т. 3. С. 300). Коснувшись мер по восстановлению авторитета Халкидонского Собора в начале своего правления, св. Юстиниан перешел к причинам спора о «Трех Главах». Свои действия он объяснял как защиту правосл. веры, т. к., по его мнению, несториане посредством «Глав» пытались навязать Церкви еретическое учение. Далее была отмечена непоследовательность в отношении «Трех Глав» папы Вигилия. Св. Юстиниан привел отрывок из папского «Judicatum», в к-ром осуждался Феодор Мопсуестийский, послание Ивы к Маре Персу и писания Феодорита Кирского против правой веры и 12 глав свт. Кирилла; упоминались и др. документы, определенно направленные против «Трех Глав», — послания папы Вигилия к Валентиниану, еп. Том в Скифии, и Аврелиану, еп. Арелатскому (СРГ, N 9338, 9339). Св. Юстиниан подчеркивал, что папа вопреки первоначальному согласию участвовать в соборном

обсуждении вопроса, теперь отказывается это делать и выдвигает неприемлемые условия (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 11–12). Далее, указав, что он сохраняет и принимает четыре Вселенских Собора и следует вере великих отцов Церкви, император просил вновь рассмотреть вопрос о «Трех Главах», в т. ч. обсудить отзывы отцов Церкви о Феодоре Мопсуестийском, а также обсудить вопрос об анафематствовании еретиков после смерти. В заключение император убеждал отцов скорее представить свое мнение, отметив, что откладывать ответ о правой вере (намек на отсутствовавшего папу Вигилия) не что иное, как отвергать правое исповедание; он подчеркнул, что «в вопросах, касающихся веры, нет ни первого, ни второго» (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 14; ДВС. Т. 3. С. 303). Затем были прочитаны послание патриарха Евтихия к папе Вигилию (СРГ, N 6937) и ответ последнего (СРГ, N 9350). Вопреки желанию св. Юстиниана, убеждавшего участников Собора приступить без папы Вигилия к работе, Собор решил его пригласить и направил к нему делегацию из 20 епископов, но папа, сославшись на болезнь, отказался явиться на заседание.

2-е деяние. 8 мая. Был заслушан доклад участников посольства к папе Вигилию о посещении его 6 мая. Папа вновь отказался принять участие в работе Собора, мотивируя отказ малым числом зап. епископов и ссылаясь на невыполнение обещания пригласить др. епископов из Италии. Папе Вигилию было замечено, что император такого обещания не давал, а зап. епископов в К-поле и так достаточно; ему также напомнили, что и на прежних Вселенских Соборах представители Запада всегда составляли меньшинство. Др. требование папы, касавшееся «равного представительства», вызвало протест со стороны участников посольства как противное церковным правилам, т. к. при этом игнорировалось бы огромное число епископов. По их мнению, принцип равенства можно было бы соблюсти только в том случае, если бы каждый из 5 Патриархатов был представлен равным числом делегатов (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 24–27). Обо всем этом было доложено императору, к-рый отправил 7 мая к папе новую делегацию, состоявшую из 4 высших сановников

и 12 епископов. Их сообщение о переговорах также было заслушано Собором. Папа и на этот раз отказывался явиться и просил отсрочки в 20 дней для объявления собственного решения в отношении «Трех Глав» (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 27–28). В конце заседания был поставлен вопрос об отсутствии епископов Примасия (из пров. Бизацена в Сев. Африке), Сабиниана, Проекта и Павла (из Иллирика). К ним были направлены делегации, сообщившие об их отказе участвовать в Соборе: Примасий ссылаясь на отсутствие папы, а иллирийские епископы — их архиеп. Бенената. Собор постановил отложить на время рассмотрение дела еп. Примасия «на основании церковного предания», а иллирийским епископам указать, что Бененат пребывает в общении и согласии с участниками Собора (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 29–31; ДВС. Т. 3. С. 311–312).

3-е деяние. 9 мая (такую датировку принимают, следуя краткой редакцией; по пространной редакции — 12 мая). Участники Собора, прежде чем начать исследование дела о «Трех Главах», определили, следуя во многом зачитанному в 1-м деянии «Определению» св. Юстиниана (*Hefele, Leqlercq. Hist. des conciles. Vol. 3 (1). P. 84*), основные принципы своей работы — придерживаться решений четырех Вселенских Соборов и учения св. отцов: святителей Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Амвросия Медиоланского, Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского, Прокла К-польского, Льва Великого, блж. Августина, еп. Илария Пиктавийского, архиеп. Феофила Александрийского, принимая все, что «они изложили о правой вере и об осуждении еретиков» (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 37; ДВС. Т. 3. С. 314).

4-е деяние. 13 мая (так по пространной редакции, по краткой — 12 мая). Собор непосредственно перешел к рассмотрению учения «Трех Глав». Прежде всего был прочитан 71 фрагмент из различных работ Феодора Мопсуестийского (эту подборку заранее передал участникам Собора имп. св. Юстиниан) и составленный им символ веры, обсуждавшийся без упоминания имени автора еще в 6-м деянии III Вселенского Собора (431) и признанный еретическим. Отметив, что прочитанного вполне достаточно для

осуждения Феодора Мопсуестийского, мнения к-рого «надлежало бы подвергнуть анафематствованию», отцы Собора решили изучить то, «что высказали против него святые отцы, законы императорские и писатели истории» (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 72; ДВС. Т. 3. С. 340).

5-е деяние. 17 мая (по пространной редакции, 15 мая — по краткой). Были прочитаны различные свидетельства, обличавшие еретическое учение Феодора Мопсуестийского: сочинения свт. Кирилла Александрийского и свт. Прокла К-польского, переписка свт. Кирилла с прп. Акакием, еп. Мелитинским, Раввулой Эдесским и др., выдержка о Феодоре Мопсуестийском из «Церковной истории» *Исихия*, пресв. иерусалимского, 2 закона императоров Феодосия II и *Валентиниана III* против мудрствующих, подобно Несторию и Феодору, а также отзывы об учении «о двух Сынах», высказанные Феофилом, архиеп. Александрийским, и свт. Григорием Нисским. Диак. Диодор отметил, что о Феодоре отзывался с похвалой свт. Кирилл, а свт. Григорий Богослов состоял с ним в переписке. Чтение фрагмента «Что один есть Христос» (*Quod unus est Christus* — АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 96–97; ДВС. Т. 3. С. 362–363) показало, что эта работа свт. Кирилла написана скорее для обличения Феодора и нечестивых его сочинений и не представляет собой положительного отзыва о нем. Адресатом же мн. писем свт. Григория Богослова был др. Феодор — митр. Тианский, в епархии к-рого находилась и кафедра свт. Григория, г. Назианз, и его родное мест. Арианз, упомянутые в переписке (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 97–100; ДВС. Т. 3. С. 363–366; см.: *Hauser-Meury M.-M. Prosopographie zu den Schriften Gregors von Nazianz. Bonn, 1960. S. 161 ff.*). Затем Собор обратился к вопросу об осуждении еретиков после смерти. В опровержение мнения защитников «Трех Глав» были прочитаны выдержки из работ вост. и зап. отцов (в т. ч. 4 письма блж. Августина — АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 102–103; ДВС. Т. 3. С. 368–369), оправдывавших подобное осуждение, а также заслушаны акты Мопсуестийского Собора 550 г. о времени прекращения поминовения Феодора в Мопсуестии (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 115–130; ДВС. Т. 3. С. 381–395). Остальная часть деяния касалась Феодорита, еп.

Кирского: были прочитаны фрагменты его сочинений, проповедей и переписки с «восточными» епископами Андреем Самосатским и Иоанном Антиохийским, направленных как против 12 анафематизмов свт. Кирилла, так и против III Вселенского Собора (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 130–136; ДВС. Т. 3. С. 395–401).

6-е деяние. 19 мая (так в краткой редакции, по пространной — вновь 17 мая). Собор занимался посланием Ивы, еп. Эдесского, к Маре Персу, оглашенным в начале заседания (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 138–140; ДВС. Т. 3. С. 402–404). Далее было заслушано послание свт. Прокла К-польского к Иоанну Антиохийскому, в к-ром Ива обвинялся в принадлежности к несторианской ереси и распространении работ Феодора Мопсуестийского в переводе на сир. язык. Прочитав в опровержение обвинений Ивы против свт. Кирилла выдержки из 1-го деяния III Вселенского и 2-го и 4-го деяний IV Вселенского Соборов, отцы Собора исследовали пункт за пунктом учение, содержащееся в послании Ивы, сравнивая его с учением, провозглашенным IV Вселенским Собором, и пришли к выводу, что оно «во всем противно» определению этого Собора о вере, подчеркнув, что именно поэтому все халкидонские отцы потребовали от Ивы анафематствовать Нестория и его «нечестивые догматы» и подписать правосл. вероопределение. Собор объявил послание Ивы еретическим, осудил его, указав, что «кто принимает послание, тот отвергает святых халкидонских отцов», и, признав удовлетворительным исследование, произведенное о «Трех Главах», отложил составление и подписание окончательного решения до следующего деяния (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 182; ДВС. Т. 3. С. 447).

7-е деяние. 26 мая (такую датировку принимает Гефеле, следуя Лаббе и Дж. Манси; пространная редакция дает 3 июня, краткая — 15 мая). В начале на заседание прибыл по приказанию императора его советник, квестор, Константин, прося отцов разрешить ему сделать сообщение о событиях, имевших место накануне, а также представить 7 документов, переданных для оглашения на Соборе.

Выяснилось, что 25 мая папа Вигилий через иподиак. Сервусдей пригласил патрикиев Велисария и

Цетега, консуляров Юстина и Константина, а также епископов Феодора, Бенигна и Фоку, чтобы передать им ответ о «Трех Главах», известный под названием «Constitutum I». Он датирован 14 мая 553 г., адресован св. Юстиниану и подписан 17 епископами и 3 диаконами (Collectio Avellana // CSEL. 35. Pt. 1. P. 230–320). Папа предлагал компромиссное решение спора, отражая зап. т. зр. Разбирая собрание 60 отрывков работ Феодора Мопсуестийского (неск. меньшее рассмотренного в 4-м деянии Собора), папа критикует его учение, осуждает своей «апостольской властью» как еретическое. В отношении личности Феодора папа указывает, что не только сам не в праве его осудить, но запрещает так поступать другим; хотя мн. св. отцы и высказывались против учения Феодора, но они не осуждали его лично. В отношении же Ивы и Феодорита папа Вигилий предал анафеме несторианские и монофизитские идеи, содержащиеся в их писаниях, но при этом также высказался против их личного осуждения, т. к. первый анафематствовал Нестория и принял учение свт. Кирилла и оба они подписали решения III Вселенского Собора. По мнению папы Вигилия, всякие нападки на них лишь идут во вред IV Вселенскому Собору. Папа, подчеркивая свой авторитет, ставил себя не только выше епископов, но и над Вселенским Собором; его суждение о «Трех Главах» было призвано возыметь обязательную для всей Церкви силу. Приглашенные папой сановники и епископы, сославшись на отсутствие полномочий, предложили ему передать ответ непосредственно императору. Папа попытался сообщить им содержание, но они не захотели его слушать и предложили ему участвовать в Соборе. Тогда папа Вигилий отправил иподиак. Сервусдеи к св. Юстиниану. Император отказался принять от папы новое решение о «Трех Главах», заметив ему через посланного клирика: «Если ты осудил их согласно с тем, что уже было сделано ранее, — мы имеем много таких писаний, к-рые ты составил, и еще в одном не нуждаемся; если же то, что сейчас ты сделал, противно тому, что сделано прежде, — ты сам себя осуждаешь твоим документом, отступая от правых догматов и защищая нечестие» (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 185).

Затем на Соборе были оглашены документы, представленные квестором Константином. В 2 письмах папы Вигилия к имп. св. Юстиниану и имп. Феодоре, почти дословно повторявших друг друга, папа, требуя «прав, к-рые, — говорил он, — действительно были даны Богом моей кафедре» (iura vero quae a Deo donata sunt sidi meae, exigo — АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 187–188), анафематст-



вовал письмо Ивы, догматику Феодорита, творения Феодора Мопсуестийского и его самого. Были прочитаны послание папы Вигилия к диаконам Рустину и Севастиану с информацией об их низложении за оппозицию к его «Judicatum» 548 г. (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 188–194; ДВС. Т. 3. С. 450–457), а также 2 его послания к Валентиниану, еп. Том, и Аврелиану, еп. Арелатскому, в к-рых он заверял, что, осуждая «Три Главы», остается приверженцем халкидонского Православия, и извещал о дисциплинарных мерах в отношении своих клириков (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 195–196, 197–198; ДВС. Т. 3. С. 457–461). Затем была оглашена клятва, данная папой 15 авг. 550 г., о согласии осудить «Три Главы» даже после отмены «Judicatum» (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 198–199). Появление этой «бумаги» (chartulam), тайно хранившейся в имп. архиве, открывало глаза зап. епископам на роль папы в споре и проливалось свет на непоследовательность его действий. В заключение было представлено послание имп. Юстина I к магистру милитум (главнокомандующему войсками префектуры) Востока Ипатию о несторианах, устроивших в нач. 20-х гг. VI в. шествие в г. Кир в честь Феодорита, Диодора, Феодора и Нестория (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 199–200; ДВС. Т. 3. С. 461–462).

По окончании слушания, когда участники Собора решили отложить вынесение приговора на следующий день, вновь явился квестор Константин, сообщив, что имеет еще один имп. документ, к-рый он должен довести до сведения отцов. Диак. Стефан зачитал «Определение» императора о папе Вигилии. Поскольку папа многократно в течение 7 лет письменно и устно осуждал «Три Главы», а теперь отказывается участвовать в соборном исследовании этого вопроса и защищает нечестивые главы, он

*V Вселенский Собор.
Роспись ц. Успения Пресв.
Богородицы мон-ря Лобостина
(Сербия). 1402–1405 гг.*

сделался чуждым Кафолической Церкви, отделив себя от общения с др. епископами, и император предписывает вычеркнуть имя Вигилия

из священных диптихов. При этом единство с апостольским престолом древнего Рима сохраняется (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 200–202).

8-е деяние. 2 июня. На этом последнем заседании Собор объявил свое догматическое решение против «Трех Глав». Заключительный документ подписали 152 участника, в посл. к ним присоединились еще 16 епископов. В обширной преамбуле отмечались причины созыва Собора, сообщалось о шагах, предпринятых для того, чтобы убедить папу Вигилия принять участие в заседаниях, подчеркивалась необходимость осуждения «Трех Глав», т. к. через них несториане пытались ввести свою ересь в Церковь. Далее следовали 14 анафем (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 220; ДВС. Т. 3. С. 474), во многом повторявших исповедание веры св. Юстиниана (551).

Результаты Собора. Соборное решение и имп. «Определение» поставили папу Вигилия в затруднительное положение, но в конце концов он признал свои ошибки. В послании к Евтихию от 8 дек. 553 г. (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 245–247; ДВС. Т. 3. С. 486–489), а затем в «Constitutum II» от 23 февр. 554 г. (АСО. Т. 4. Vol. 2. P. 138–168) папа Вигилий соглашался с осуждением «Трех Глав», аннулировал прежние решения и принимал определения V Вселенского

Собора. После этого он смог отправиться в Рим, но по дороге скончался в Сиракузах 7 июня 555 г.

Собор был признан практически повсеместно на Востоке без к.-л. осложнений, известны единичные случаи высылки в изгнание сторонников «Трех Глав» (гл. обр. в К-поле). Монофизиты, обращения к-рых так желал император, остались к Собору равнодушны. На Западе долго сохранялась оппозиция; сравнительно легко подавленная в Африке и Иллирике, она оказалась достаточно упорной на севере Италии. Возникшую в Медиолане и Аквилее после Собора схизму удалось окончательно залечить лишь к кон. VII в.

А. В. Храпов

Богословие Собора. Можно сказать, что рецепция богатейшего вероучительного содержания Халкидонского ороса продолжается до наст. времени. С одной стороны, каждый век, по-новому осмысляя христ. веру, находит в Халкидоне неиссякающий источник богословского и духовного вдохновения. С др. стороны, Халкидон стал «камнем преткновения» для многих. И в наше время десятки миллионов вост. христиан не приемлют Халкидон. Противление IV Вселенскому Собору началось сразу же по его завершении. Оно с разной интенсивностью проявлялось в Египте, Палестине, Сирии, М. Азии, в самом К-поле, где было много выходцев с востока, и за пределами империи, в Армении, Грузии, Персии и Эфиопии. Уже через неск. лет после IV Вселенского Собора преемник имп. Маркиана имп. Лев I сразу по восшествии на престол в 457 г. прибег к письменному опросу епископата об отношении к Халкидону. Результат был впечатляюще положительный (АСО. Т. 2. Vol. 5. P. 9–98). Но за этими офиц. бумагами скрывалась грозная реальность. С огромным трудом, с помощью полиции и армии, имп. Льву удавалось поддерживать внешнее церковное единство. Но вскоре после его смерти в 474 г. узурпатор Василиск решил умиротворить противников Халкидона изданием Энциклиона. Этот вероучительный имп. закон суммарно анафематствовал Томос папы св. Льва к свт. Флавиану и все «новшества» Халкидонского Собора. Осуждалось также приписывавшееся Евтихию учение о небесном происхождении Тела Христова. Закон имел скорее ком-

промиссную интенцию: он предлагал ограничиваться учением 3 первых Вселенских Соборов и при этом не высказывался определенно ни в пользу формулы «единая природа», ни против формулы «в двух природах». В конце очень недолгого правления Василиск убедился в своей неудаче и вынужден был отменить Энциклион. Вернувшийся к власти имп. Зинон также пытался разными средствами достичь церковного мира. В 482 г. он по договоренности с К-польским патриархом Акакием издал «объединительный эдикт» — Энотикон, где признавались первые 3 Вселенских Собора, анафематствовались Несторий и Евтихий, официально принимались «12 глав» свт. Кирилла Александрийского из его 3-го послания к Несторию, Христос признавался «единосущным Отцу по божеству и единосущным нам по человечеству», отвергались «разделяющие, и сливающие, и вводящие воображение», т. е. кроме крайних евтихиан, склонявшихся считать человечество Спасителя кажущимся, также несториане и монофизиты, с нек-рым использованием халкидонской терминологии («нераздельно, неслиянно»). Сам Халкидонский Собор прямо не осуждался, но анафематствовался «всякий или думавший, или думающий нечто иное, или теперь, или когда бы то ни было, или в Халкидоне, или на каком бы то ни было Соборе» (*Evagr. Schol. Hist. eccl. III 14*). Неясность была в том, что этот выпад против Халкидона можно было относить по желанию либо к Собору как таковому, либо к высказываниям отдельных его членов, не вошедшим в Халкидонский орос. Энотикон еще больше, чем Энциклион, стремился установить компромиссное равновесие между православными и антихалкидонитами. Вновь обходились молчанием формулы «единая природа» и «в двух природах». Предполагалось, что каждый останется при своем, хотя бы временно, но церковное общение 2 партий будет твердо восстановлено. Политика компромисса вновь потерпела поражение. Самым значительным последствием Энотикона явился церковный разрыв Рима с К-полем (484–519), именуемый «акакианской схизмой», по имени патриарха, к-рого из политического конформизма представили на Западе главным виновником Энотикона.

Мира не наступило, церковная жизнь была наполнена борьбой различных направлений. Еще тяжелее положение стало при имп. Анастасии I, к-рый явно склонялся к антихалкидонизму. Большой гнев жителей К-поля вызвала сделанная имп. Анастасием вставка в Трисвятое слов «распныйся за ны». Эта вставка была заимствована у антихалкидонитов и воспринималась православными как еретическая. Прекращение акакианской схизмы произошло благодаря имп. св. Юстиниану, к-рый уже в правление своего дяди Юстина I (518–527) играл решающую роль. Во время своего правления (527–565) св. Юстиниан влиял на церковную жизнь в двойном качестве — императора и богослова. Поначалу св. Юстиниан выступал с позиции «строгого халкидонизма». Когда «скифские» (с низовья Дуная) монахи выступили с инициативой согласования Халкидона с учением свт. Кирилла Александрийского, и в частности защищали «теопасхитскую» формулу «Един от Троицы был распят и пострадал», св. Юстиниан, в высокой степени заинтересованный в единомыслии с Римом, где болезненно воспринимали любое действительное или мнимое покушение на Халкидонское вероучение, отправил папе Гормизду письмо от 29 июня 519 г. (СРГ, N 6867), где в соответствии с негативной реакцией на «скифское» предложение папских легатов в К-поле высказывался о нем отрицательно. Но уже через неск. дней папе было отправлено новое послание (СРГ, N 6869), к-рое должно было в пути обогнать первое; в нем св. Юстиниан высказывался о «благочестивых монахах» уже положительно, прося папу немедленно выразить свое мнение. 9 июля и 9 сент. 520 г. св. Юстиниан направляет папе новые послания (СРГ, N 6870 и 6873), где защищает «теопасхитскую» формулу, опираясь на богословие блж. Августина. Вводя в формулу понятие лица, св. Юстиниан рассчитывал рассеять опасения Запада в том, что «теопасхизм» приписывает страдания Божественной природе. В посл. св. Юстиниан подтвердил «теопасхизм» в законе от 5 марта 533 г. (С. I 1. 7), где формула скифских монахов дается с мн. пояснениями. Теперь «теопасхизм» признал и Рим, что выразилось в послании папы Иоанна II имп. св.

Юстиниану (СЈ. I 1. 8). Св. Юстиниан выразил правосл. «теопасхизм» также в тропаре «Единородный Сыне...», к-рый звучит на каждой литургии. «Теопасхизму» продолжали еще противиться *акимиты*, некогда весьма влиятельные монахи обителей «неусыпающих», ревнители старой антиохийской христологии. Св. Юстиниан потребовал у К-польского патриарха св. *Епифания* осуждения акимитов и насильственно распустил все их мон-ри, кроме столичной Студийской обители. История теопасхитского спора показывает, что среди православных не было полного единомыслия. Но у их противников единомыслия было еще меньше. Столетие между IV и V Вселенскими Соборами — время кризиса Православия, к-рое было вынуждено занять оборонительную позицию, и расцвета «монофизитства», к-рое, однако, распалось на множество (до 20) направлений, причем нек-рые из них возникали по причине личных конфликтов вождей, но др. имели свои богословские особенности. Правосл. авторы стали обозначать антихалкидонизм словом «монофизитство» достаточно поздно: *Анастасий Синаит* в кон. VII в. (PG. 89. Col. 41) и прп. *Иоанн Дамаскин* в нач. VIII в. (PG. 94. Col. 741). Поэтому правильнее было бы называть «монофизитов» антихалкидонитами или в соответствии с преобладавшими у них доктринами «диплофизитами», поскольку они все же признавали двойственность «единой природы» Христа. В царствование св. Юстиниана основной церковной проблемой оставалось монофизитство. К решению этой проблемы можно было подходить по-разному. В теопасхитском споре св. Юстиниан занял позицию, к-рая должна была, акцентируя единство Лица Богочеловека, показать монофизитам, что православные вовсе не несториане. В 532 или 533 г. св. Юстиниан устроил в К-поле собеседование между православными и севирианами, последователями Севира, бывш. патриарха Антиохийского, умеренного монофизита (CPG, N 6846, 6849). Сам Сефир пригласился на собеседование, но отказался прибыть в столицу. Участники собеседования (по 6 с каждой стороны) имели полную свободу высказывания, и встреча прошла в спокойной обстановке. Результат, однако, был очень скромный — только

один из монофизитских участников собеседования убедился в истинности Православия. 2 мая — 4 июня 536 г. в К-поле состоялся поместный Собор, к-рый осудил как монофизитов Анфима, патриарха К-польского, Севира Антиохийского, Петра, еп. Апамейского, и мон. Зоора. В Соборе участвовали представители Церквей Римской, Антиохийской и Иерусалимской. Догматическое содержание соборного определения достаточно скудное. Св. Юстиниан подтвердил осуждение этих четверых особым законом от 6 авг. 536 г. (АСО. Т. 3. С. 119–123). Осуждение монофизитства св. Юстиниан развивает в догматическом послании александрийским монахам (PG. 86. Col. 1104–1146), недавно обратившимся из севирианства в Православие. Император доказывает обоснованность формулы «две природы» и показывает, что Сефир, представлявший себя верным богословию свт. Кирилла Александрийского, очень далеко от него отошел. Свт. Кириллу не чужд дифизитский язык, и сам Сефир не может этого отрицать, но Сефир не только отказывается употреблять нек-рые из выражений свт. Кирилла, но и вводит новые термины. Еретическим новшеством является формула «единая сложная природа». Отвергая монофизитские концепции, допуская при этом терминологическое многообразие, император отдает решительное предпочтение халкидонской терминологии. Фрагментарно сохранившееся послание св. Юстиниана патриарху Александрийскому Зоилу (PG. 86. Col. 1145–1150) учением о двух энергиях во Христе предвосхищает VI Вселенский Собор (см. также: PG. 86. Col. 1124, 1148). Кроме прямой борьбы с монофизитством св. Юстиниан использовал обходной путь, осуждая несторианство и, т. о., реабилитируя Халкидон в глазах монофизитов. Именно так возникла идея осуждения «Трех Глав», т. е. сочинений Феодора, еп. Мопсуестийского, и его самого, сочинений Феодорита, еп. Кирского, направленных против свт. Кирилла, и послания Ивы Эдесского Маре Персу. Сохранились фрагменты сочинения св. Юстиниана «In damnationem trium capitulorum» (CPG, N 6881) с анафематствованием «Трех Глав» (544–545). Против «Трех Глав» направлено и послание св. Юстиниана иллирийским епископам (CPG,

N 6882). Возмущенный тем, что адресаты его письма на своем Соборе пытались защищать «Три Главы», император обосновывает свою позицию. Новая инициатива св. Юстиниана встретила сильное противодействие на Западе, к-рый оценил ее как очередное покушение на авторитет Халкидона; в научной лит-ре до сих пор преобладает внушенная лат. полемистами VI в. негативная оценка борьбы св. Юстиниана против «Трех Глав», оценка, распространяемая и на V Вселенский Собор. Из книги в книгу повторяется анекдотическая инсинуация Либерата Карфагенского о том, что оригенисты, не желавшие осуждения Оригена, пытались переключить внимание св. Юстиниана на др. предмет, что несостоятельно уже потому, что эдикт против Оригена (АСО. Т. 3. Р. 189–214; PG. 86 Col. 945–993) был издан до начала деятельности св. Юстиниана против «Трех Глав», не позже нач. 542 г. (АСО. Т. 3. Р. VIII). На самом деле борьба с несторианством еще долго сохраняла актуальность. Даже прп. Иоанн Дамаскин в нач. VIII в. посвятил опровержению несторианства 2 специальных трактата (*Ioan. Damasc. De fide contr. Nest.; Contr. Nest.*). В значительной мере вытесненное за пределы империи, оно все больше набирало силу в соседней Персии, где шел процесс «несторианизации» Церкви Востока. Главным богословским авторитетом несторианства оставался Феодор Мопсуестийский. В самой империи его богословие и то, что было сродно ему у Феодорита Кирского, питало несторианскую тенденцию богословия, к-рая в условиях жестокой полемики с монофизитами работала в пользу последних. Св. Юстиниан показывает, что несторианская ересь бывает иногда настолько скрыта, что проявляется не на терминологическом, а на грамматическом уровне. Когда Феодор говорит о Боге и человеке во Христе «иной и иной», ересь выдается здесь муж. родом, замена к-рого на средний дает правосл. высказывание (PG. 86 Col. 1063). Но часто несторианство проявляет себя более грубым образом: в учении о двух лицах во Христе (*Ibid.* 1073 — после св. Юстиниана это хрестоматийный пример богословия Феодора; см. также: *Ibid.* 1053, 1057, 1059, 1065 et al.); в терминологии «обитания» (сравнение Иисуса из



Назарета с храмом и Живущим в нем Богом — Ibid. 1021) и связи (συχῆσις — Ibid. 1071); в аналогии с мужем и женой (Ibid. 1073), выражающей двойственность лиц; в отказе признать два рождения Одного и Того же Сына Божия — от Отца и от Девы (Ibid. 1053); в учении о том, что Человек Иисус не чужд не только неукоризненных естественных немощей человека, но даже и греховных наклонностей, с к-рыми Он боролся в ходе нравственного совершенствования (Ibid. 1039). В основе всего этого лежит убеждение несториан в том, что Сын Божий соединился с человеческой ипостасью, существовавшей прежде соединения (Ibid. 997). Св. Юстиниан противопоставляет этому учение, согласно к-рому человеческая природа Христа не имеет особой ипостаси, поскольку она до Воплощения не существовала, а соединилась с Ипостасью Слова в момент зачатия (Ibid. 1011, 1133). Т. о. отвергается несторианская двойственность лиц во Христе, вводящая «четвертое лицо» в Святую Троицу (Ibid. 1108). Св. Юстиниан при этом неоднократно говорит о сложности Ипостаси Иисуса Христа (PG. Col. 1009, 1011, 1015, 1067). Св. Юстиниан, во многом опирающийся на труды своих старших современников *Иоанна Кесарийского*, *Леонтия Византийского* и др., выгодно отличается от них: его богословие основывается на Свящ. Писании и огромном материале святоотеческих творений, ему чужд рационально-схоластический характер, в центре его внимания — сотериологический и сакраментальный смысл Боговоплощения. В конечном счете несториане не правы потому, что отрицают совершенное Христом спасение человека, отрицая ипостасное единство Бога и человека во Христе. «Чьи Тело и Кровь мнят они принимать, облагодетельствованного или облагодетельствовавшего?» — вопрошает св. Юстиниан (Ibid. 1053). Будучи заблуждением разума, несторианство, считает он, открывается прежде всего как заблуждение религ. — «человекопоклонство» (Ibidem). Важное место в системе доказательств св. Юстиниана занимают исторические аргументы. Он обличает как истинного отца несторианства Феодора Мопсуестийского, показывает, что Халкидонский Собор одобрил 12 анафематизмов свт. Кирилла

Александрийского, осудив, и притом посмертно, Домна Антиохийского, предлагавшего предать их умолчанию, утверждает на основании этого и др. прецедентов возможность посмертного осуждения Феодора, к тому же уже вычеркнутого из диптиха Церкви Мопсуестии, напоминает, что погрешившие своей полемикой против свт. Кирилла Феодорит Кирский и Ива Эдесский были приняты в общение IV Вселенским Собором как кающиеся.

Собором был затронут вопрос об Оригене. В IV в. представителями оригенизма явились *Дидим Слепец* (ум. ок. 398) и *Евагрий Понтийский* (ум. 399). В век св. Юстиниана оригенизм был распространен среди монашеской интеллектуальной элиты. Оригенизм пронизывал все области богословия, проявляясь в триадологии, христологии, антропологии, космологии и эсхатологии. В триадологии Ориген ввел субординационизм (PG. 86. Col. 947, 949, 983). Оригеновская христология тесно связана с его учением о мире и человеке. Мир совечен Богу. Все сотворенные духи существуют в Боге как нерасчлененная единица (Ibid. 991). Расчленение связано с удалением от Бога. По мере удаления от Бога тварный ум охладевает и превращается в душу. Воплощение душ — наказание за их удаление от Бога (Ibid. 949, 955, 975). Единственный тварный ум не отпал от Бога. Этот ум, превечно соединенный с Богом Логосом, воплотился на земле от Девы Марии. Крестная Жертва не уникальна, т. к. может быть повторена Христом, когда Он воплотится в др. эонах. Ориген допускал также перевоплощение др. людей (Ibid. 965–985), причем отпадшие от Бога души воплощаются не только в человеческие тела, но и в животных, и в небесные светила (Ibid. 971, 987). Спасение состоит в возвращении к Богу, к-рое Ориген понимал как развоплощение. Хотя в воскресении будет некая телесность, это будет совсем новая, тонкая, «сферообразная» форма тела (Ibid. 969, 973). После определенного периода окончания муки осужденных нечестивых людей и демонов и произойдет всеобщее восстановление в прежнем ранге (Ibid. 975). Последнее утверждение противоречит Свящ. Писанию и Преданию и имеет против себя тот моральный аргумент, что такое учение порождает нерадение

о своем спасении и фактически уравнивает праведных, грешных и демонов (Ibidem). Спиритуалистической антропологии св. Юстиниан противопоставляет библейское учение об одновременном сотворении тела и души, из к-рых и состоит человек (Ibid. 953, 965). Оригеновское учение о совечности мира утверждает зависимость Бога от мира и ограниченность Бога (Ibid. 947).

В основу постановлений V Вселенского Собора легли суждения св. Юстиниана против «Трех Глав» и оригенизма (CPG, N 6880, 6881, 6882, 6885, 6886, 6887). То, что эти документы не включены в Деяния Собора, объясняется не только дефектностью сохранившегося лат. перевода Деяний, но и политикой св. Юстиниана, к-рый перед лицом зап. подозрений и обвинений хотел продемонстрировать полную свободу Собора от давления имп. власти.

Анафематизмы Собора против «Трех Глав». «1. Если кто не исповедует одно естество или существо Отца и Сына и Святого Духа, и одну силу и власть, Троицу единую, одно Божество, покланяемое в трех Ипостасях или Лицах: тот да будет анафема. Ибо един Бог и Отец, из Которого все, и един Господь Иисус Христос, чрез Которого все, и един Дух Святой, в Котором все.

2. Если кто не исповедует два рождения Бога Слова, одно прежде веков от Отца, безвременно и бестелесно, а другое в последние дни, когда Он же сошел с небес, и воплотился от святой славной Богородицы и Приснодевы Марии, и родился от Нее: тот да будет анафема.

3. Если кто говорит, что иной есть Бог Слово, творивший чудеса, и иной Христос пострадавший, или говорит, что Бог Слово был со Христом, родившимся от Жены, или был в Нем, как иной в ином, а не (говорит, что) один и тот же есть Господь наш Иисус Христос, Слово Божие, воплотившийся и вочеловечившийся, и Его же самого суть чудеса, и страдания, которые Он претерпел добровольно плотию: тот да будет анафема.

4. Если кто говорит, что соединение Бога Слова с человеком совершилось по благодати, или по энергии, или по достоинству, или по равночестию, или власти, или перенесению, или соотношению, или силе; или по благоволению, как буд-



то бы Богу Слову был угоден человек потому, что Он благо и добро изволил о нем, как говорит безумный Феодор; или по соименности, по которой несториане, называя Бога Слово Иисусом и Христом, и отдельно человека именуя Христом и сыном, и явно говоря, что два лица, притворно говорят, что и одно Лицо и один Христос, по одному наименованию, и чести, и достоинству, и поклонению; а не исповедует, что соединение Бога Слова с плотью, одушевленную словесной и разумной душой, совершилось по сочетанию или по ипостаси (κατὰ σύνθεσιν ἢ ἑοῦν καθ' ὑπόστασιν), как учили святые отцы, и что поэтому в Нем одна ипостась, которая есть Господь Иисус Христос, один из Святой Троицы: тот да будет анафема. Ибо, при многообразном понимании соединения, последователи нечестия Аполлинария и Евтихия, придерживаясь исчезновения того, что соединилось, предпочитают соединение по слиянию (κατὰ σύγχυσιν), а единомышленники Феодора и Нестория, радуясь разделению, вводят соединение относительное (σχετικήν). Святая Церковь Божия, отвергая нечестие той и другой ереси, исповедует соединение Бога Слова с плотью по сочетанию, то есть, по ипостаси. Ибо соединение по сочетанию в тайне (воплощения) Христа не только сохраняет неслиянным то, что соединилось, но не принимает и разделения.

5. Если кто понимает единую Ипостась Господа нашего Иисуса Христа так, будто она принимает на себя обозначение многих ипостасей, и чрез это старается ввести в тайну (воплощения) Христа две ипостаси или два лица, и из двух вводимых им лиц говорит об одном лице по достоинству и чести и поклонению, как писали безумные Феодор и Несторий, и клеветает на святой Халкидонский Собор, будто он употреблял выражение «едина ипостась» в этом нечестивом смысле; а не исповедует, что Слово Божие соединилось с плотью по ипостаси (καθ' ὑπόστασιν), и потому едина Ипостась или одно Лицо Его, и что так именно и святой Халкидонский Собор исповедал единую ипостась Господа нашего Иисуса Христа: тот да будет анафема. Ибо Святая Троица не приняла прибавления лица или ипостаси от того, что воплотился один из Святой Троицы — Бог Слово.

6. Если кто называет святую славную Приснодеву Марию Богородицею в несобственном, а не в истинном смысле, или по перенесению, как будто родился простой человек, но не Бог Слово воплотился и родился от Нее, и рождение человека, по его словам, переносится на Бога Слово, как сопричастовавшего рождавшемуся человеку, и клеветает на святой Халкидонский Собор, будто он называл Деву Богородицею по этому нечестивому, выдуманному Феодором, разумению; или если кто называет Ее человеко-родицею, или христородицею, как будто бы Христос не был Богом; а не исповедует, что Она есть Богородица действительно и по-истине, потому что Бог Слово, рожденный от Отца прежде веков, в последние дни воплотился от Нее, и что так именно и святой Халкидонский Собор благочестно исповедал Ее Богородицею: тот да будет анафема.

7. Если кто, говоря: «в двух естествах», не исповедует, что в Божестве и человечестве познается один Господь наш Иисус Христос, дабы чрез это означить различие естеств, из которых неслиянно совершилось неизреченное соединение, так что ни Слово не претворилось в естество плоти, ни плоть не перешла в естество Слова (ибо то и другое остается тем, что есть по естеству, и после того, как совершилось соединение по ипостаси), но принимает это выражение в тайне (воплощения) Христа с разделением на части; или исповедуя число естеств в одном и том же Господе нашем Иисусе Христе Боге Слове воплотившемся, не в представлении только (τῆ θεωρίᾳ μόνῃ) принимает различие (διαφορᾶν) этих (естеств), из которых Он и состоит, (различие) не уничтожившееся чрез соединение, (ибо из обоих един, и чрез единого оба), но употребляет это число так, как будто естества разделены и каждое имеет свою ипостась (κεχωρισμένας καὶ ἰδιοὑπστάτους): тот да будет анафема.

8. Если кто, исповедуя, что из двух естеств, божества и человечества, совершилось соединение, или говоря о едином естестве Бога Слова воплощенном, понимает это не так, как учили святые отцы, что из божественного и человеческого естества, чрез соединение по ипостаси, совершился единый Христос; но на основании таких выражений старается

вести одно естество или существо (φύσιν ἢ τοῦ οὐσίαν) божества и плоти Христа: тот да будет анафема. Ибо, признавая, что единородное Слово соединилось с плотью по ипостаси, мы не говорим, что совершилось некое слияние (ἀνάχυσιν τινα) естеств между собою; напротив мыслим, что Слово соединилось с плотью так, что то и другое (естество) остается тем, что оно есть. Посему и един есть Христос, Бог и человек, Он же самый единосущный Отцу по божеству, и единосущный нам по человечеству: ибо Церковь Божия отвергает и анафематствует равно и разделяющих на части или рассекающих, и сливающих тайну божественного домостроительства Христа.

9. Если кто говорит, что поклоняется Христу в двух естествах, от чего вводятся два поклонения, особое Богу Слову и особое человеку, или если кто посредством уничтожения плоти, или посредством слияния божества и человечества, или странным образом вводя одно естество или существо того, что соединилось, так поклоняется Христу; а не поклоняется одним поклонением Богу Слову воплотившемуся вместе с Его собственной плотью, как приняла от начала Церковь Божия: тот да будет анафема.

10. Если кто не исповедует, что распятый плотью Господь наш Иисус Христос есть истинный Бог и Господь славы, и один из Святой Троицы: тот да будет анафема.

11. Если кто не анафематствует Ария, Евномия, Македония, Аполлинария, Нестория, Евтихия и Оригена, с нечестивыми их сочинениями, и всех прочих еретиков, которые были осуждены и анафематствованы святою кафолическою и апостольскою Церковью и святыми четырьмя помянутыми Соборами, и тех, которые мудрствовали или мудрствуют подобно вышесказанным еретикам, и пребыли в своем нечестии до смерти: тот да будет анафема.

12. Если кто защищает нечестивого Феодора Мопсуестийского, говорившего, что иной есть Бог Слово, и иной Христос, Который был обуеваем страстями душевными и вожделениями плотскими, и отдалялся от более дурного мало по малу, и так, преуспевая в делах, улучшился, и образом жизни стал непорочен, Который крестился как



простой человек во имя Отца и Сына и Святого Духа и через крещение получил благодать Святого Духа, и удостоился усыновления, и, по подобию царского изображения, принимает поклонение, воздаваемое Богу Слову, и после воскресения сделался неизменяемым в помышлениях и совершенно безгрешным; — того же нечестивого Феодора, говорившего еще, что соединение Бога Слова со Христом совершилось такое же, о каком говорит апостол относительно мужа и жены: будет два в плоть едину (Еф 5. 31), — и сверх других бесчисленных своих богохульств дерзнувшего сказать, что когда Господь по воскресении дунул на учеников и сказал: примите Дух Свят (Ин 20. 22), то не дал им Святого Духа, а дунул только образно (σχήματι), — говорившего также, что и исповедание Фомы по осязании рук и ребр Господа после воскресения: Господь мой и Бог мой (Ин 20. 28), сказано Фомой не о Христе (ибо он и не называет Христа Богом), но что пораженный необычностью воскресения Фома прославил Бога, воскресившего Христа, — и, что еще хуже, в своем будто бы толковании на Деяния апостольские сопоставлявшего Христа с Платоном, Манихеем, Эпикуром и Маркионом, и говорившего, что как каждый из них, изобретши собственное учение, дал ученикам своим названия платоников, манихеев, эпикурейцев и маркионитов, подобным же образом, когда Христос изобрел учение, от Него стали называться христиане, — итак, если кто защищает вышесказанного нечестивого Феодора и нечестивые его сочинения, в которых он излил как вышесказанные, так и другие неисчислимыя богохульства против великого Бога и спасителя Иисуса Христа, а не анафематствует его, и нечестивые его сочинения, и всех, которые поддерживают или защищают его и говорят, что он изложил православно, и которые писали в защиту его и мудрствовали одинаково с ним, или пишут в защиту его или нечестивых его сочинений, и тех, которые мудрствуют или когда-нибудь мудрствовали подобно ему и до смерти остались или остаются в таком нечестии: тот да будет анафема.

13. Если кто защищает нечестивые сочинения Феодорита, которые он написал против истинной веры и против первого Эфесского святого

Собора и святого Кирилла и двенадцати его глав, и все, что написал он в защиту нечестивых Феодора и Нестория и в защиту других, которые мудрствовали одинаково с вышесказанными Феодором и Несторием, защищая их и их нечестие, и по причине этого называя нечестивыми учителей Церкви, которые исповедуют соединение по ипостаси Бога Слова с плотью, а не анафематствует упомянутые нечестивые сочинения и тех, которые мудрствовали или мудрствуют подобно им, и всех которые писали против правой веры и святого Кирилла и двенадцати глав, и умерли в таком нечестии: тот да будет анафема.

14. Если кто защищает послание, которое, говорят, написал Ива к Маре Персу, которое отвергает, что Бог Слово, воплотившись от святой Богородицы и Приснодевы Марии, сделался человеком, а говорит, что от Нее родился простой (ψιλον) человек, которого называет храмом, так что иной есть Бог Слово и иной человек, и клеветает на святого Кирилла, проповедовавшего правую веру христианскую, будто он еретик и писал подобно нечестивому Аполлинарию, и обвиняет первый Эфесский святой Собор, будто он без суда и следствия осудил Нестория, и двенадцать глав святого Кирилла называет то же нечестивое послание нечестивыми и противными правой вере, и защищает Феодора и Нестория и нечестивые их учения и сочинения, — итак если кто защищает упомянутое нечестивое послание, а не анафематствует его и защитников его, и тех, которые говорят, что оно правое, или часть его, и тех, которые писали или пишут в защиту его или нечестия, в нем содержащегося, и дерзают защищать его или заключающееся в нем нечестие именем святых отцов или святого Халкидонского Собора, и в этом пребывают до смерти: тот да будет анафема» (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 240–244; 215–220; ДВС. Т. 3. С. 470–474).

Имея главной целью привлечение в церковное общение монофизитов через осуждение несторианства, соборное постановление осуждает при этом симметрически обе ереси — и несторианство, и монофизитство. С одной стороны, осуждаются те, кто халкидонское «в двух природах» истолковывает по-несториански, разделяя лица и ипостаси. С др. стороны, не менее определенно осуж-

дается монофизитское понимание «единой природы Бога Слова воплощенной». Собор вполне сохраняет т. о. равновесие халкидонской христологии, но проявляет терминологическую широту и гибкость, показывая, что одни и те же выражения в зависимости от их понимания приобретают или правосл., или еретический смысл. Допуская правосл. употребление нехалкидонской терминологии, Собор широко открыл двери для примирения с антихалкидонитами. Насколько удался этот замысел? Собор часто оценивают негативно, иногда — резко отрицательно (Болотов. Письма. С. 32). Такая оценка во всяком случае основывается не на внутреннем достоинстве Соборных постановлений, но всего лишь на его историческом антураже. Действительно, окраинные и заграничные народы, противившиеся Халкидону первое столетие после него, по большей части продолжали противиться и после 553 г. Но на почве греч. богословия можно говорить о существенной победе V Вселенского Собора над антихалкидонизмом. Начинается стремительное угасание антихалкидонского греч. богословия, и монофизитство окостеневает в виде разрозненных национальных преданий окраин империи. Покушения на Халкидонское вероопределение стали уже невозможны, и ересь монофелитства имела всего лишь компромиссный характер. До наст. времени включительно христологическое учение V Вселенского Собора востребовано в диалогах правосл. Церкви с вост. нехалкидонскими Церквями.

Правила Собора против оригенизма. «1. Если кто признает мифологическое предсуществование душ и вытекающее из него странное восстановление (ἀποκατάστασις): да будет анафема.

2. Если кто говорит о происхождении всех разумных (существ), что умы бестелесные и невещественные были без всякого числа и имени, так что все они были единицей по тождеству сущности и силы и энергии, и по соединению с Богом Словом, и по познанию, затем же, пресытившись божественным созерцанием, они обратились к худшему в соответствии с наклонностью (к худшему) каждого и приняли тела более тонкие или более дебелие, и получили имя, поскольку у вышних сил есть различия как в именах, так и



в телах: отсюда получили бытие и именование и херувимы, и серафимы, и начала, и власти, или господства, или престолы, и ангелы, и какие есть небесные чины: (таковой) да будет анафема.

3. Если кто говорит, что солнце, и луна, и звезды также, будучи из той же единицы разумных (существ) через деградацию к худшему стали тем, что они есть: да будет анафема.

4. Если кто говорит, что разумные (существа), охладевшие от Божественной любви, связались с более дебельми, как у нас, телами, и получили имя человеков, а те, кто дошел до величайшего зла, связались с телами холодными и мрачными, и стали и наименовались демонами и духами лукавства: да будет анафема.

5. Если кто говорит, что из ангельского состояния и архангельского происходит состояние душевное, а от души демоническое и человеческое, от человеческого же вновь происходят ангелы и демоны и каждый чин небесных сил, или весь из нижних или из вышних, или из вышних и нижних составлен: да будет анафема.

6. Если кто говорит, что род демонов двойствен и составляется из человеческих душ и из более сильных ниспадающих в него духов, и лишь один ум из всей этой мнимой единицы разумных (существ) пребыл неподвижным в Божественной любви и созерцании, стал Христом и Царем всех разумных (существ), произвел всякое телесное естество, небо и землю и то, что посреди, и что мир, имея существующими (ἐνυπόστατα) более старые, чем его существование, стихии: сухое, влажное, горячее, холодное, и идею, получил существование, приняв ее отпечаток, и что не Всесвятая и Единосущная Троица создала мир, и чрез это (творение) он произошел, но творческий ум, о котором они говорят, предсуществующий миру и дающий бытие миру, привел его в бытие: да будет анафема.

7. Если кто говорит, что Христос, о Котором говорится, что он во образе Божиим пребывает и прежде всех веков соединился с Богом Словом, а в последние дни истощил себя до человеческого (состояния), смилостивился, как они говорят, над произошедшим разнообразным ниспадением тех (кто произошел) из одной единицы и, желая их вновь возвести, он был со всеми (διὰ πάντων

των γενέσθαι), облекся в различные тела и принял различные имена, став всем для всех, в ангелах ангелом, но и в силах силою, и в других чинах или видах разумных (существ) соответственно каждому преобразался, затем подобно нам приобщился плоти и крови и стал в человеках человеком, и не исповедует, что Бог Слово истощил Себя и вочеловечился: да будет анафема.

8. Если кто не говорит, что Бог Слово единосущный Богу Отцу и Святому Духу воплотился и вочеловечился будучи единым от Святой Троицы воистину Христом, но в переносном смысле, из-за, как они говорят, истощившего себя ума, как сопряженного Богу Слову и собственно называемого Христом, так что Тот ради этого Христос, и этот ради Того Бог: да будет анафема.

9. Если кто говорит, что не Слово Божие воплотившееся плотию, одушевленную словесною и умною душою, низошло во ад и вновь Оно же возшло на небо, но ум, о котором они говорят нечестиво, что он познанием Монады стал собственно Христом: да будет анафема.

10. Если кто говорит, что Господне тело по воскресении эфирное и по форме сферообразное, и таковыми по воскресении будут и тела остальных, и что когда Господь первым совлечется Своего тела, а затем и все так же, естество тел уйдет в небытие: анафема да будет.

11. Если кто говорит, что будущий суд означает всеконечное уничтожение тел, и что конечная цель — мифологическое невещественное естество, и в будущем, не будет ничего вещественного, но голый ум: да будет анафема.

12. Если кто говорит, что соединяются с Богом Словом так неизменно небесные силы и все человеки, и диавол, и духи лукавства, как сам ум, называемый у них Христос, во образе Божиим сущий и истощивший, как говорят, себя, и что будет конец царствия Христова: да будет анафема.

13. Если кто говорит, что Христос ни единого всеконечно не будет иметь отличия ни от одного из разумных (существ), ни сущностью, ни знанием, ни всяческой силой или энергией, но все будут одесную Бога, как и их Христос, как и в баснословимом (μυθευομένη) ими предсуществовании (они все) пребывали: да будет анафема.

14. Если кто говорит, что (из) всех разумных (существ) одна единица будет, когда ипостаси и числа уничтожатся вместе с телами, и что за познанием о разумных следует гибель миров и отложение тел и уничтожение имен и будет тождество знания, как и ипостасей, и что в баснословимом восстановлении будут одни голые (умы), как они были и в буесловимом ими предсуществовании: да будет анафема.

15. Если кто говорит, что образ жизни умов будет такой же, как первоначальный, когда они не нисходили и не ниспадали, так что начало будет такое же, как конец, и конец будет мерой начала: да будет анафема» (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 248–249).

Прежде преобладало мнение, что Ориген был осужден на поместном К-польском Соборе 543 г., а V Вселенский Собор им не занимался, и главы против Оригена были механически присоединены к Деяниям Собора 553 г. В наст. время считается, что Собор непосредственно исследовал оригенизм (АСО. Т. 4. Vol. 1. Praef. XXVIII–XXIX). В Деяниях VI Вселенского Собора (АСО II. Vol. 2 (2). P. 714, 768, 850) к имени Оригена присоединяются имена осужденных вместе с ним Дидима Слепца и Евагрия Понтийского. Исследования последних десятилетий показали, что спор VI в. об оригенизме был вызван прежде всего учением Евагрия. Осуждение Оригена, Дидима и Евагрия повторено и VII Вселенским Собором (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 590). В наст. время, когда некоторые секты и оккультные обыва пытаются реанимировать определенные платонические доктрины, осуждение оригенизма ставит твердую границу между Церковью и любой формой неогностицизма.

Один из главных принципов, провозглашенных Собором, — верность Свящ. Преданию. Собор выносит суждение на основании изучения пространных святоотеческих высказываний. Следуя за св. Юстинианом (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 13), Собор провозглашает имена избранных св. отцов: Афанасия Александрийского, Илария Пиктавийского, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Амвросия Медиоланского, блж. Августина, Феофила Александрийского, Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского, Льва Римского, Прокла К-польского (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 37).



Собор очень значителен экклезиологически: это самый «антипапский» из Вселенских Соборов. Римского папу, не пожелавшего на нем присутствовать, Собор, по требованию св. Юстиниана, лишил общения (АСО. Т. 4. Vol. 1. P. 201–202). Сам папа, четырежды высказавшись ex cathedra по спорному вопросу, всякий раз изменял свою позицию. Поведение папы Вигилия в связи с Собором и отношение Собора к нему – серьезный исторический аргумент против католич. учения о папской безошибочности.

Прот. Валентин Асмус

Лит.: Duchesne L. L'Eglise au VI^e siècle. P., 1925; Болотов В. Письма... Александру Алексеевичу Кирееву. Сремски Карловци, 1930; Schwartz E. Drei dogmatische Schriften Justinians. Münch., 1939. Mil., 1973²; idem. Zur Kirchenpolitik Justinians // Ges. Schriften. B., 1960. Bd. 4; Stein E. Histoire de Bas-Empire. Vol. 2: De la disparition de l'empire d'Occident à la mort de Justinien (476–565). P. e. a., 1949; Карташев А. В. Памяти V Вселенского Собора // ПМ. 1955. Вып. 10. С. 60–91; Abramowski L. Reste von Theodoret's Apologie für Diodor und Theodor bei Facundus // StPatr. 1957. Bd. 1. S. 61–69; Meißendorff И., протопр. Халкидониты и Монофизиты после Халкидона // ВРЗЕПЭ. 1965. № 52. С. 223–236; Хрӯсус Е. Η ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Ἰουστινιανοῦ κατὰ τὴν ἤρην περὶ τὰ τρία Κεφάλαια καὶ τὴν εἰ οἰκουμένην σύνοδον. Θεσσαλονίκη, 1969; idem. Zur Datierung und Tendenz der Werke des Facundus von Hermiane // Kleronomia. 1969. Bd. 1. S. 319–322; Speigl J. Der Autor der Schrift «De Sectis» über die Konzilien und die Religionspolitik Justinians // ANS. 1970. Bd. 2. S. 207–230; Straub J. Die Verurteilung der Drei Kapitel durch Vigilius (Vigilii Epistula II ad Eutylichem) // Kleronomia. 1970. Bd. 2. S. 347–375; Freund W. H. C. The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the fifth and sixth centuries. L., 1972; Zettl E. Die Bestätigung des V. Ökumenischen Konzils durch Papst Vigilius. Bonn, 1974; Amelotti M., Migliardi Zingale L. Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano. Mil., 1977; Gerostergios A. Justinian the Great the Emperor and Saint. Belmont (Mass.), 1982; Podskalsky G. Justinian I. // GKG. 1984. Bd. 2. S. 263–274; Μελέτιος, μητροп. Νικόπολεως. Ἡ Πέμπτη οἰκουμένην Σύνοδος. Ἀθήνα, 1985; Cameron A. Eustratius's Life of the Patriarch Eutychius and the Fifth Ecumenical Council // Kathegetria / Ed. J. Chrysostomides. Camberley, 1988. P. 225–247; Murphy F. X., Sherwood P. Konstantinopel II und III. Mainz, 1990; Gray P. Konstantinopel II, 553 // TRE. Bd. 19. S. 524–527; idem. Neuchalkedonismus // TRE. Bd. 24. S. 289–296; Bruns P. Zwischen Rom und Byzanz: Die Haltung des Facundus von Hermiane und der nordafrikanischen Kirche während des Drei-Kapitel-Streits (553) // ZKG. 1995. Bd. 106. S. 151–178; Uthemann K. H. Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monothelietismus // StPatr. 1997. Vol. 29. S. 373–413; idem. Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe // Augustinianum. 1999. Bd. 39. S. 5–83; Griazanskij M. Die Politik Kaiser Justinians I. gegenüber den Monophysiten. Jena, 2005. (Общую библиографию см. в ст. *Вселенский Собор*.)

ВСЕЛЕНСКИЙ VI СОБОР

[III Константинопольский]. **Источники, публикации.** Почти все экземпляры греч. текста Деяний Собора были уничтожены в правление имп. Филиппика (711–713), согласно его указу, вышедшему в 711 г. (RegImp, N 271). Единственный экземпляр был сохранен архидиак. Агафоном, к-рый лично присутствовал на Соборе в качестве тещи и нотариуса. В 713 г. он по указанию имп. Анастасия II (713–715) восстановил акты Собора с нек-рыми уточнениями, к-рые он как очевидец событий внес в имеющийся у него текст. Почти все известные на сегодняшний день свидетельства греч. текста Деяний Собора восходят к этой редакции Агафона. В Рим греч. текст соборных актов был доставлен уже в 682 г., где в период до 701 г. визант. переводчиками был выполнен их перевод, лежащий в основании рукописной традиции лат. текста Деяний.

Наиболее существенным различием греч. и лат. традиций текста является отсутствие в греч. версии соборных актов 17-го деяния, состоявшегося, согласно лат. версии, 11 сент. 681 г. Сохранившиеся греч. рукописи содержат только 17 соборных деяний, причем 17-е соответствует 18-му лат. версии. По предположению издателя критического текста соборных Деяний Р. Ридингера, причиной этого различия послужило то, что в греч. текст, доставленный в Рим в 682 г., случайно был включен подготовленный заранее протокол заключительного соборного заседания, намеченного на 11 сент. 681 г., к-рое, однако, по причине отсутствия императора состоялось только 16 сент. и имело собственный протокол. Работавшие в Риме переводчики аккуратно следовали имевшемуся у них тексту, поэтому в их переводе появились 2 деяния – 11 и 16 сент. 681 г. – вместо одного, фактически имевшего место 16 сент. В то же время Агафон, лично принимавший участие в Соборе, имел возможность отредактировать изданный им в 713 г. текст Деяний в соответствии с действительным ходом событий (Riedinger R. Einleitung // ACO II. Vol. 2 (2). P. XVIII–XIX).

Сохранившиеся греч. и лат. рукописи соборных Деяний включают помимо протоколов 17 или 18 заседаний Собора 2 сакры имп. *Констан-*



VI Вселенский Собор.
Роспись экзонартекса собора
прп. Афанасия Великого в Великой лавре
на Афоне. Феофан Критский. 1543 г.

тина IV, адресованные Римскому папе *Дону* (Домну) 12 авг. 678 г. (АСО II. Vol. 2 (1). P. 2. 5–10. 8; ДВС. Т. 4. С. 11–14) и К-польскому патриарху Григорию I 10 сент. 680 г. (АСО II. Vol. 2 (1). P. 10. 14–12. 25; ДВС. Т. 4. С. 14–15), а также ряд послесоборных документов. Причем состав и количество последних разнятся в редакции Агафона и в лат. переводе. Рукописная традиция лат. текста Деяний включает помимо содержащихся также и в греч. рукописях указа имп. Константина IV (АСО II. Vol. 2 (2). P. 832. 1–856. 6; ДВС. Т. 4. С. 248–254), его сакры Римскому Собору (АСО II. Vol. 2 (2). P. 856. 10–866. 9; ДВС. Т. 4. С. 257–259) и ответного послания папы Льва II императору (АСО II. Vol. 2 (2). P. 866. 10–884. 19; ДВС. Т. 4. С. 259–264) послание имп. Юстиниана II папе Иоанну V от 17 февр. 687 г. (АСО II. Vol. 2 (2). P. 886. 3–887. 21; ДВС. Т. 4. С. 264–265), греч. оригинал к-рого не сохранился. В то же время сохранившийся греч. текст соборных Деяний включает кроме уже упомянутых послесоборных документов Послание Собора свт. Агафону, папе Римскому (АСО II. Vol. 2 (2). P. 888. 3–894. 13; ДВС. Т. 4. С. 254–257), сакру имп. Константина IV папе Льву II от 13 дек. 681 г. (АСО II. Vol. 2 (2). P. 894. 17–897. 30; ДВС. Т. 4. С. 254–257), лат. перевод к-рой неизвестен, а также написанный св. Агафоном Эпилог (АСО II. Vol. 2 (2). P. 898. 3–901. 12) и Послание патриарха Иоанна V папе Константину от 3 июня 713 г. (АСО II. Vol. 2 (2). P. 901. 15–908. 27).



Первое издание лат. текста Деяний было осуществлено Яковом Мерлином в 1524 г. в Париже, а затем в 1530 г. в Кёльне. Греч. текст соборных актов впервые был опубликован в двуязычном греко-лат. издании, вышедшем в Риме в 1612 г. Новейшее критическое издание греч. и лат. текстов было подготовлено Р. Ридингером и вышло в сер. Acta Conciliorum Oecumenicorum в Берлине в 1990 (ACO II. Vol. 1) и 1992 гг. (ACO II. Vol. 2).

Историческая ситуация. К нач. VII в. противостояние противников и сторонников Халкидонского Собора стало главной внутривосточной проблемой Византийской империи. Эта ситуация привела политическую и церковную власть К-поля в лице имп. *Ираклия* (610–641) и патриарха *Сергия* (610–638) к поискам возможностей для объединения Церкви. Имп. Ираклий, воюя на востоке, вел интенсивные переговоры с монофизитскими и несторианскими иерархами. Кроме того, в Лазике он часто общался с халкидонитом *Киром*, митр. Фасидским. При поддержке имп. Ираклия и патриарха *Сергия* Кир был возведен (631) на Александрийскую кафедру.

В качестве богословского основания для диалога с антихалкидонитами было предложено учение о «едином богомужном действии» (μία θεανδρική ἐνέργεια) Христа со ссылкой на «Ареопагитики» (см. статьи «*Ареопагитики*», *Богомужное действие*, *Воплощение*). Это учение было включено в итоговые документы состоявшегося в 633 г. в Александрии под председательством патриарха *Кира* т. н. объединительного Собора (*Mansi*. Т. 11. Col. 565), результатом к-рого стало воссоединение с Церковью большей части египт. антихалкидонитов (феодосиан).

Появление формулы о единой энергии в качестве офиц. вероисповедания Церкви вызвало недовольство со стороны правосл. монашества, главным выразителем мнений к-рого стал св. *Софроний*, буд. патриарх Иерусалимский. Против учения о едином действии он, возможно, выступал уже на Соборе в Александрии (*Maximus Conf.* Ep. // PG. 91. Col. 143). Став патриархом, *Софроний* в соборном послании от лица Иерусалимской Церкви осудил любые попытки вероучительного компромисса с монофизитами (кон. 634; текст см.: *Mansi*. Т. 11.

Col. 461–510; ACO II. Vol. 2 (1). P. 410–494).

Окрыленный успехом александрийской унии, патриарх *Сергий* в 634 г. направил послание папе *Гонорию I*, представляя александрийскую унию только как присоединение к Православию мн. тысяч человек и в то же время убеждая папу в преимуществах учения об одном действии во Христе (*Mansi*. Т. 11. P. 529–537; ACO II. Vol. 2 (2). P. 534. 1–546. 25). Папа ответил, что не следует спорить о вопросах, к-рые не рассматривались Соборами, похвалил патриарха за осторожность при рассмотрении проблемы, оказав тем самым поддержку попыткам императора и патриарха прийти к соглашению с противниками Халкидонского Собора. Кроме того, христологические рассуждения папы *Гонория*, изложенные в этом послании, содержали формулу «единая воля Господа» (ἐν θέλημα ὁμολογούμεν τοῦ Κυρίου — *Mansi*. Т. 11. P. 537–544; PL. 80. Col. 470–474; ACO II. Vol. 2 (2). P. 550–551), к-рая вскоре была выдвинута К-полем в качестве новой основы для компромисса с нехалкидонитами.

Поскольку попытка установления мира в Церкви на основании учения о едином действии не принесла желаемых результатов, патриарх *Сергий* уже в авг. 633 г. высказался за прекращение полемики по этому вопросу. А в изданном в 638 г. от лица имп. *Ираклия* «Изложении веры», или *Эктесисе* (ἐκθέσις τῆς πίστεως — *Mansi*. Т. 10. Col. 992–997; CPG, N 7607), были запрещены всякие споры об энергиях и предложено учение о единой воле во Христе.

Этот этап предсоборной истории завершился почти одновременной кончиной всех его основных участников: в 637 или 638 г. скончался свт. *Софроний* Иерусалимский, в дек. 638 г. — патриарх *Сергий*, ранее, в окт. того же года, — папа *Гонорий*, в февр. 641 г. — имп. *Ираклий*.

В дальнейшем основными фигурами в истории монофелитских споров становятся внук имп. *Ираклия* имп. *Констант II*, К-польский патриарх *Павел II*, явный монофелит, противники монофелитства папа *Теодор I* и прп. *Максим Исповедник*, к-рый, возможно, принимал участие в полемике уже с 633 г. или ранее (*Winkelman*. 1994. S. 206). В июле 645 г. в Карфагене, куда бежали от араб. завоевателей как православ-

ные, так и монофизиты, состоялся диспут между прп. *Максимом* и *Пирром*, бывш. патриархом К-польским. В результате *Пирр* согласился анафематствовать свое заблуждение и в Риме был принят в общение папой *Теодором*. Ряд африкан. Соборов постановили уничтожить *Эктесис*. Впосл. *Пирр* вернулся на свои прежние позиции.

Важное значение для этого периода имело также несогласие папы *Иоанна IV* с *Эктесисом*. Кроме того, по мнению исследователей, на позицию императора должно было значительно повлиять то, что к нач. 40-х гг. «монофизитские» территории — Сирия, Палестина, Египет и Ливия — уже более не входили в состав империи вслед. араб. завоевания.

В 648 г. была предпринята еще одна обреченная на неудачу попытка путем декретирования прекратить споры о действиях и волях во Христе — имп. *Констант II* был издан «Образец о вере», или *Типос* (τύπος περὶ πίστεως — *Mansi*. Т. 10. Col. 1029–1032; RegImp, N 225; CPG, N 7621). *Типос* запрещал к.-л. споры в отношении действия и воли во Христе. Против *Типоса* выступил созванный 5 окт. 649 г. в Риме Собор, названный впосл. *Латеранским*, в к-ром приняли участие представители не только зап., но и греч. духовенства. Инициаторами созыва Собора были папа св. *Мартин I* (649–653) и прп. *Максим Исповедник*. Орос Собора, посланный императору и епископам, кратко излагает правосл. христологию, в т. ч. основные тезисы дифелитства, и опровергает положения монофелитства. Выступив против церковной политики К-поля, *Латеранский Собор* подготовил почву для VI Вселенского Собора.

15 июня 653 г. по приказу императора в Рим прибыл с войсками экзарх *Феодор Каллиопа*; был объявлен имп. указ о низложении папы св. *Мартина* как незаконно занявшего престол; ночью 18 июня папа был тайно вывезен из Рима и в июле доставлен на о-в Наксос, где провел в заточении больше года. Главным пунктом обвинения было то, что он оказал поддержку мятежу экзарха *Олимпия*, отказавшегося подчиняться императору. Суд приговорил свт. *Мартина* к смертной казни, к-рая, однако, по ходатайству патриарха *Павла* была заменена ссылкой



в Херсонес, куда он отправился весной 655 г. и где осенью того же года скончался (*Winkelman*. 1994).

Еще до ареста папы в Риме там был взят под стражу прп. Максим, его привезли в К-поль, где над ним вершился суд, ему были предъявлены обвинения в гос. измене. Прп. Максим отверг эти обвинения, кроме одного, — он не признал Типос. Прп. Максим был заключен в тюрьму, после тюрьмы его выслали во Фракию. Летом 656 г. прп. Максим был перевезен под К-поль и ему вновь предложили признать Типос. В 662 г. преподобный умер в ссылке на Кавказе. Также в ссылке скончались его сподвижники прп. *Анастасий К-польский* († 24 июля 662) и *Анастасий Апокрисиарий* († 11 окт. 666).

Новый имп. *Константин IV* (668–685) вел продолжительную войну с арабами, и ему было не до догматических споров. Ок. 673–677 или 680 г. шла крупнейшая за всю историю Византии осада К-поля с суши и моря; лишь чудо спасло империю от араб. завоевания. В 678 или 680 г. был заключен мир. В самом К-поле патриархи один за другим теряли интерес к монофелитству, хотя патриарх *Феодор I* (677–679) и предпринимал попытки его возродить. В этой ситуации император обратился к папе Дону с предложением прислать своих представителей в К-поль для решения догматических вопросов в совещании с патриархом К-польским *Феодором I* и патриархом Антиохийским *Макарием I* (сакра от 12 авг. 678 г. — *CPG*, N 9416; *АСО II*. Vol. 2 (1). P. 2–10; *ДВС*. Т. 4. С. 11–14). В 679 г. патриарха *Феодора I* сменил на К-польской кафедре *Георгий I*.

Папа Дон умер прежде, чем имп. сакра была доставлена в Рим. Она была вручена уже папе св. Агафону, к-рый в ответном послании императору от 27 марта 680 г. еще раз подтвердил и обосновал верность Православию зап. иерархов (*CPL*, N 1737; *CPG*, N 9417; *АСО II*. Vol. 2 (1). P. 52–122). Кроме того, прежде чем отослать послов в К-поль, папа св. Агафон собрал в Риме Собор, на котором были уточнены формулировки зап. исповедания и составлено еще одно послание императору, подписанное 125 участниками Собора (Послание папы Агафона и Римского Собора имп. Константину от 27 марта 680 — *CPL*, N 1737; *CPG*, N 9418; *АСО II*. Vol. 2 (1). P. 122–158). При

этом, если в послании имп. Константина речь шла только о богословском совещании, то в ответном послании Римского Собора предстоящие переговоры уже рассматривались наравне с пятью Вселенскими Соборами.

По прибытии папских посланцев 10 сент. 680 г. император издал сакру (*CPG*, N 9419; *АСО II*. Vol. 2 (1). P. 10–12), в к-рой поручал К-польскому патриарху *Георгию* созвать митрополитов и епископов, возглавляющих кафедры, на Вселенский Собор.

Причиной созыва Собора явилось, т. о., чуждое Церкви учение монофелитства и как следствие брожение в обществе, вызванное длительной полемикой сторонников и противников учения о единой воле во Христе. Как только военные победы позволили имп. Константину обратиться к внутренним делам империи, он занялся устройением мира церковного.

Ход Собора. Собор открылся 7 нояб. 680 г. в одной из палат (*ἐν τῷ σερκέτῳ*) имп. дворца, называемой Трулл, в присутствии имп. Константина. Состоялось 18 заседаний, последнее — 16 сент. 681 г. Число участников увеличилось — от 43 на 1-м заседании до 163 на последнем. Император лично возглавлял первые 11 и заключительное заседания.

1-е деяние. 7 нояб. 680 г. Пресвитеры *Феодор* и *Георгий* и диак. *Иоанн* — представители папы *Агафона* — изложили вероисповедание Римской Церкви о двух волях и двух действиях во Христе. После этого по предложению монофелитов — *Макария*, патриарха Антиохийского, и его спутников, — утверждавших, что в деяниях III Вселенского Собора говорится об одной воле во Христе, были принесены и прочитаны акты этого Собора. Император дал указание на следующем заседании прочитать акты IV Вселенского Собора.

2-е деяние. 10 нояб. 680 г. Чтец и нотариус патриарха К-польского *Антиох* прочитал акты IV Вселенского Собора. При чтении послания папы *Льва* представители папы св. Агафона обратили внимание императора и Собора на то, что папа *Лев* ясно указывает на 2 естества и 2 действия во Христе. *Макарий*, патриарх Антиохийский, возразил, что такое действие он считает «богомужным». Император дал указание на следую-

щем заседании прочитать акты V Вселенского Собора.

3-е деяние. 13 нояб. 680 г. Чтец и нотариус *Антиох* прочитал 1-ю книгу актов V Вселенского Собора. Он начал со Слова архиеп. К-польского *Мины* к папе *Вигилию* о том, что во Христе одна воля. После резкого возражения представителей Римской кафедры и обоснования подложности Слова — в т. ч. что архиеп. *Мина* почил ранее созыва V Вселенского Собора — чтение Слова было прекращено. В 7-м деянии оказались 2 статьи папы *Вигилия*, одна к имп. св. *Юстиниану*, другая к августу *Феодоре*, содержащие анафематствование *Феодора*, еп. *Мопсуестийского*, как не исповедующего того, что «воплотившийся Бог Слово, т. е. Христос, имеет одно естество, одно лицо и одно действие» (*АСО II*. Vol. 2 (1). P. 42.17–20; *ДВС*. Т. 4. С. 28). Посланцы Римской кафедры настаивали на подложности статей, указывая, что папа *Вигилий* никогда не исповедовал одного действия во Христе, и предложили исследовать 2-ю книгу актов, чтобы выявить имеющиеся в ней подлоги. Повелением императора книга была дочитана до конца. Отцы Собора отметили, что в прочитанных текстах Деяний Соборов они «совершенно не нашли учения о том, что в домостроительстве воплощения единого от Св. Троицы Господа нашего Иисуса Христа одна воля и одно действие» (*АСО II*. Vol. 2 (1). P. 44.17–18; *ДВС*. Т. 4. С. 28). Патриарху *Макарию* было предложено представить свои аргументы в пользу монофелитства. Патриарх К-польский *Георгий I* и Собор просили зачитать послание Римского папы св. Агафона и его Собора, «дабы узнать и понять всю заключающуюся в них силу» (*АСО II*. Vol. 2 (1). P. 46.1–5; *ДВС*. Т. 4. С. 29).

4-е деяние. 15 нояб. 680 г. Прочитан греч. перевод посланий Собору папы св. Агафона и созданного им в Риме Собора с изложением правосл. христологии.

5-е деяние. 7 дек. 680 г. Прочитаны представленные монофелитами Антиохийским патриархом *Макарием* и его сторонниками составленные ими сборники высказываний св. отцов об одной воле и одном действии во Христе.

6-е деяние. 12 февр. 681 г. Прочитан представленный монофелитами 3-й свиток высказываний св. отцов.



Последовало возражение со стороны представителей папы и «иже с ними боголюбивейших епископов, клириков и монахов» (АСО II. Vol. 2 (1). P. 178.6–8; ДВС. Т. 4. С. 75), указавших на искажения монофелитами свидетельств св. отцов: монофелиты «выдали за свидетельства об одном хотении в домостроительстве воплощения Господа нашего Иисуса Христа те, которые относятся к учению об одной воле Троицы; а те свидетельства, которые... относятся действительно к домостроительству воплощения Господа нашего Иисуса Христа, они исказили...» (АСО II. Vol. 2 (1). P. 178.14–18; ДВС. Т. 4. С. 75). Посланники папы настаивали на необходимости сличения представленных свидетельств с подлинными текстами.

7-е деяние. 13 февр. 681 г. Прочитан сборник свидетельств св. отцов о двух волях и двух действиях во Христе, представленный посланниками Римской Церкви пресвитерами Феодором и Георгием и диаком Иоанном.

8-е деяние. 7 марта 681 г. Исповедание веры, содержащееся в посланиях папы св. Агафона и Римского Собора, поддержали патриарх К-польский Георгий и большинство участвующих в Соборе. Еп. Мелитинский Феодосий подал императору хартию, составленную, по его словам, вместе с неск. епископами и клириками. Собор потребовал от указанных лиц ответа на вопрос, какого вероисповедания они придерживаются, — все, кроме Антиохийского патриарха Макария и его ученика, инока Стефана, подтвердили, что готовы исповедовать правосл. веру. Собор потребовал от них письменного изложения веры.

Прочтено изложение веры патриарха Макария (*Mansi*. Т. 11. P. 349–360; *CPG*, N 7625, 9427; АСО II. Vol. 2 (1). P. 218.7–230.26; ДВС. Т. 4. С. 86–90). После этого сверено с мнениями св. отцов: из 2-й кн. приписываемого свт. Афанасию Великому соч. «Против Аполлинария» (*Athanas. Alex. Contr. Apollin.* I 2); свт. Амвросия Медиоланского из книги о вере, к имп. Грациану (*Ambros. Mediol. De fide*. II 5. 38–41; 6. 33–7. 30); автора «Ареопагитик» из трактата «О Божественных именах» (Агеор. DN); свт. Иоанна Златоуста из беседы на Мф 26. 39 (*Ioan. Chrysost. In Matth.*). Установлены пропуски, сделанные, по собственному заявлению патри-

арха Макария, с целью обоснования монофелитства.

9-е деяние. 8 марта 681 г. Продолжено сравнительное чтение свидетельств, представленных патриархом Макарием, и подлинных свидетельств св. отцов: из приписываемого свт. Афанасию Великому соч. «О явлении во плоти Бога Слова» (*Athanas. Alex. De incarn. et contr. arian.* 2. 21); из 12-го Слова толкования на Евангелие от Матфея свт. Кирилла Александрийского (*Cyr. Alex. In Matth.* 26. 39). Было выявлено намеренное «извращение божественных догматов и искажение учения святых отцов» патриархом Макарием и иноком Стефаном. Собор определил лишить их «всякого иерархического достоинства и служения», при этом Стефан был изгнан из зала заседаний Собора (АСО II. Vol. 2 (1). P. 274. 10–23; ДВС. Т. 4. С. 103–104).

10-е деяние. 18 марта 681 г. Прочитан кодекс свидетельств св. отцов, представленный Римской кафедрой: папы Римского св. Льва из послания имп. Льву (*Leo Magn. Ep.* 165. 8); свт. Амвросия Медиоланского из 2-й книги о вере, к имп. Грациану (*Ambros. Mediol. De fide*. II 7. 7–37), и из 6-й книги толкований на Евангелие от Луки (*Idem. In Luc.* 10. 592–595); свт. Иоанна Златоуста из 2-го Слова на тех, к-рые оставили собрание (*Ioan. Chrysost. De consubst.*), из толкований на Евангелие от Матфея (*In Matth.*) и из толкований на Евангелие от Иоанна (*In Ioan.*); свт. Григория Нисского из «Опровержения мнения Аполлинария» (*Greg. Nyss. Antirr. c. Apollin.*), из «Устроения человека» (*De hom. orif.* 4) и из «Опровержения Евномия» (*Contr. Eun.*); свт. Кирилла Александрийского из 24-й, 32-й глав «Сокровища о Святой и единосущной Троице» (*Cyr. Alex. Thesaurus*), из сочинения против Юлиана (*Contr. Jul.* III 12), из толкований на Евангелие от Матфея (*In Matth.*), из толкований на Евангелие от Иоанна (*In Ioan.*) и из речи к имп. Феодосию о правой вере (*Ad Theodosium*); свт. Епифания Кипрского из «Панария» против ариоманитов (*Epiph. Adv. haer.* 69. 61. 2–5); свт. Григория Богослова из 2-го Слова о Боге Сыне (*Greg. Nazianz. Or.* 30. 12); отрывок из приписываемого свт. Афанасию Великому соч. «Против Аполлинария» (*Athanas. Alex. Contr. Apollin.* I 15); блж. Августина

из 5-й книги против пелагианства Юлиана (*Aug. Fragm. contr. Julian.* // PL. 45. Col. 1476); папы св. Льва из послания к Флавиану, архиеп. К-польскому, и из 2-го послания к имп. Льву (*Leo Magn. Ep.* 165. 6); Псевдо-Иустина из изложения веры (*Theodoret. Exp. fidei.* 12); свт. Иоанна, архиеп. К-польского (псевдо), из Слова на день ап. Фомы, против ариан (*In sanct. Thomam*); свт. Григория Нисского из «Опровержения Евномия» (*Greg. Nyss. Contr. Eun.* V 5; XII 1), из послания к Евстафию о Св. Троице (*Ad Eustath.*); имп. св. Юстиниана из соч. против несториан и акефалов (*Adv. nestor. et aceph.* // АСО II. Vol. 2 (1). P. 350.9–352.5; ДВС. Т. 4. С. 125–126), из догматического послания к Зоилу, патриарху Александрийскому (Там же. С. 126–127); свт. Ефрема, архиеп. Антиохийского, из «Апологии Халкидонского Собора» (*Apol.* 56, 64 // PG. 86 (2). Col. 2104–2105; ДВС. Т. 4. С. 127–128); свт. Анастасия I Синаита, архиеп. Антиохийского, из апологии в защиту книги папы св. Льва; свт. Иоанна, еп. Скифопольского, из 8-й кн. против Севира (*Apologia* // АСО II. Vol. 2 (1). P. 362. 18–364. 9; ДВС. Т. 4. С. 130).

Затем были прочитаны тексты еретиков: Фемистия, из 41-й гл. 2-го «Опровержения» против томоса Феодосия (АСО II. Vol. 2 (1). P. 370. 6–16; ДВС. Т. 4. С. 130–131) и из 5, 34 и 42-й глав 1-го «Опровержения» (АСО II. Vol. 2 (1). P. 374. 1–5, 9–10; 13–19; ДВС. Т. 4. С. 131–132); Анфима Трапезундского из книги к имп. Юстиниану (АСО II. Vol. 2 (1). P. 370. 21–372. 5; ДВС. Т. 4. С. 131); Севира Антиохийского, из 2-го послания к комиту Икумению, из послания к акефалу Павлу, из соборного послания к Анфиму Трапезундскому, из послания к Феодосию (АСО II. Vol. 2 (1). P. 376. 1–380. 3; ДВС. Т. 4. С. 132–133); Феодосия, пресв. александрийского, фрагменты из книги к имп. Феодоре (АСО II. Vol. 2 (1). P. 380. 9–11, 14, 18–21; 382. 1–21; ДВС. Т. 4. С. 133–134); Павла акефала, из послания к Иакову (АСО II. Vol. 2 (1). P. 382. 25–384. 21; ДВС. Т. 4. С. 134), из послания к Теодору I, папе Римскому (АСО II. Vol. 2 (1). P. 386. 16–388. 9; ДВС. Т. 4. С. 135); папы Теодора I, из догматического послания к еретику Павлу (АСО II. Vol. 2 (1). P. 386. 3–11; ДВС. Т. 4. С. 134–135); по просьбе представителей Римской





кафедры было прочитан текст «Из недоумений Аполлинария», дабы видна была согласованность рассуждений Макария и Стефана с изложением Аполлинария (АСО II. Vol. 2 (1). P. 390.1–4; ДВС. Т. 4. С. 135).

В заключение были прочитаны изложения веры епископов и клириков, к-рых еп. Мелитинский Феодосий причислил к составителям поданной им хартии, в них они решительно заявили о своем дифелитизме и согласии с посланием папы св. Агафона (см.: *Mansi*. Т. 11. P. 387–455; *Hardouin*. Т. 3. P. 1198–1252; *Hefele, Leclercq*. Hist. des Conciles. Т. 5. P. 164; АСО II. Vol. 2 (1). P. 390–398; ДВС. Т. 4. С. 136).

11-е деяние. 20 марта 681 г. Иером. Георгий, апокрисиарий местоблюстителя Иерусалимского престола, представил соборное послание свт. Софрония Иерусалимского, направленное им К-польскому патриарху Сергию, но не принятое последним (*Mansi*. Т. XI. P. 462–509; АСО II. Vol. 2 (1). P. 410–494; ДВС. Т. 4. С. 140–163). Оно было прочитано. По предложению представителей папы св. Агафона были прочитаны т. н. известительное Слово Макария к императору, его же послание к Луке, африкан. мон., писавшему о ереси максимиан. В одном из мест Макарий рассматривал покойного папу Гонория как безусловно принадлежащего к монофелитству (*Hefele, Leclercq*. Hist. des Conciles. Т. 5. P. 165). Собор прекратил чтение этих «душевредных сочинений», решив сделать из них извлечения, чтобы сверить их с высказываниями еретиков Фемистия из «Опровержений на книгу Феодосия», Аполлинария из «Недоумений» и Анфима из «Слов к имп. св. Юстиниану» (АСО II. Vol. 2 (1). P. 506–512; ДВС. Т. 4. С. 165–167).

12-е деяние. 22 марта 681 г. На этом и последующих заседаниях (кроме заключительного) от лица императора присутствовали патриции и консулы Константин, Анастасий, Полиевкт и Петр. Собор стал знакомиться с посланиями, к-рые были переданы Макарием императору, но не были прочитаны. Было прочитано послание К-польского патриарха Сергия Фасидскому еп. Киру (*Mansi*. Т. 11. P. 526; АСО II. Vol. 2 (2). P. 528–530; ДВС. Т. 4. С. 170–171). Собор отверг послание патриарха Мины к папе Вигилию

как подложное. Было прервано чтение копий 7-го и 8-го деяний V Вселенского Собора, ибо представители Римской кафедры ранее показали отцам Собора, что послание папы Вигилия имп. Юстиниану и имп. Феодоре, содержащееся в 7-м деянии, неподлинное. Копии с послания К-польского патриарха Сергия папе Римскому Гонорию и с ответного послания папы Гонория патриарху Сергию были прочитаны полностью (АСО II. Vol. 2 (2). P. 534–558; ДВС. Т. 4. С. 172–179). Затем прочитанные документы были сверены с подлинными, принесенными из к-польского патриаршего архива.

На вопрос императора, переданный через сановников, будет ли Макарий по своем обращении восстановлен на престоле, Собор ответил, что не примет на престол соборно низложенного и анафематствованного Макария и, более того, просит удалить его из К-поля.

13-е деяние. 28 марта 681 г. Собор определил, что и догматические послания патриарха Сергия к Киру, еп. Фасидскому, и к Гонорию, папе Римскому, и ответное послание папы Гонория к патриарху Сергию чужды учению апостолов, св. отцов и определениям св. Соборов, а следуют лжеучениям еретиков. Собор отлучил от Церкви бывш. патриархов К-польских Сергия, Пирра, Павла и Петра, бывш. предстоятеля Александрийской кафедры Кира, а также Феодора, бывш. еп. Фаранского (Собор отметил, что к ереси последнего подтолкнуло послание патриарха Сергия — *Mansi*. Т. 11. P. 555; АСО II. Vol. 2 (2). P. 578.13–580.14; ср.: *Hefele, Leclercq*. Hist. des Conciles. Т. 5. P. 6). Отцы Собора также отлучили от Церкви и анафематствовали Гонория, бывш. папу Римского. Сочинения Софрония, бывш. еп. Иерусалимского, они признали правосл. и определили внести имя его в свящ. диптихи Церквей. Однако сановники, представлявшие императора, настояли на изучении текстов Пирра, Павла, Петра К-польских и Кира Александрийского, а также Феодора Фаранского. Были прочитаны 2 послания Кира, патриарха Александрийского, к Сергию, патриарху К-польскому, и копия документа о присоединении феодосиан к Александрийской Церкви (АСО II. Vol. 2 (2). P. 588–600; ДВС. Т. 4. С. 186–189); Слово Феодора Фаранского к Сергию, еп. Арсинойскому (егип.

диоцез) (АСО II. Vol. 2 (2). P. 602–606; ДВС. Т. 4. С. 189–191); из книги Пирра о воле и действии (АСО II. Vol. 2 (2). P. 606–608; ДВС. Т. 4. С. 191); копия послания К-польского патриарха Павла к Теодору I, папе Римскому (АСО II. Vol. 2 (1). P. 608.11–22; ДВС. Т. 4. С. 192–192). Затем были прочитаны соборные послания последующих патриархов К-польских, Фомы, Иоанна, Константина. В посланиях Собор не нашел ничего противоречащего правосл. вере, но потребовал от диак. и хартофилакса Георгия, знакомившегося и с др. сочинениями этих патриархов, заверения, что они не провозглашают одну волю и одно действие Господа Иисуса Христа. После произнесения им клятвы Собор определил внести имена патриархов Фомы, Иоанна, Константина в священные диптихи Церквей (АСО II. Vol. 2 (2). P. 618.11–22; ДВС. Т. 4. С. 194). Было зачитано 2-е послание папы Гонория к патриархам Сергию и Киру, в к-ром он призывает отказаться говорить об одном или о двух действиях. Также было прочитано послание патриарха Пирра папе Римскому Иоанну. Собор счел эти послания невежественными — они были сожжены (АСО II. Vol. 2 (2). P. 622–626; ДВС. Т. 4. С. 194–196).

14-е деяние. 5 апр. 681 г. Собор вернулся к рассмотрению подлинности книг деяний V Вселенского Собора, признав, что 2 кожаные книги и бумажный свиток 7-го деяния содержат подложные прибавления (см. 3-е деяние), в к-рых папа Вигилий будто бы анафематствовал Феодора, еп. Мопсуестийского, т. н. послание Ивы и сочинения Феодорита, направленные против 12 глав свт. Кирилла, патриарха Александрийского. Собор определил уничтожить подложные прибавления, а тех, кто совершили подлог, подверг анафеме. Одновременно Собор анафематствовал т. н. Слово архиеп. К-польского Мины к папе Вигилию (АСО II. Vol. 2 (2). P. 648.3–4; 654.12–13; ДВС. Т. 4. С. 200). По предложению еп. Тримифунтского Феодора и др. было прочитано сочинение свт. Афанасия Великого на слова Ин 12. 27: «Душа Моя теперь возмутилась» (*Athanas. Alex. Hom. in illud: Nunc anima mea // PG*. Т. 26. Col. 1240–1244), в к-ром, по мнению отцов Собора, святитель объяснил наличие двух природных воль в





Иисусе Христе (АСО II. Vol. 2 (2). P. 662.19–21; ДВС. Т. 4. С. 204).

15-е деяние. 26 апр. 681 г. На заседание Собора был приглашен пресв. и мон. Полихроний, искушавший народ своей верой в одну волю и богомужное действие во Христе и утверждавший, что хартия с изложенной им верой, положенная на мертвеца, воскресит его, — т. о. будет доказана, по его утверждению, истинность его веры. Однако Полихроний совершить чуда не смог. Собор лишил его священного сана как соблазнителя народа и явного еретика (*Mansi*. Т. 11. P. 602–611; АСО II. Vol. 2 (2). P. 680.12–13; ДВС. Т. 4. С. 208).

16-е деяние. 9 авг. 681 г. Свою веру изложил Собору апамейский пресв. Константин, признавший наличие во Христе двух естеств. Что же касается человеческой воли, то он допускал ее наличие только до распятия Иисуса Христа; умирая на кресте, Христос «вместе с плотью и кровью совлек с Себя» и человеческую волю. Собор провозгласил анафему «новому Манихею» и всем прочим еретикам-монофелитам поименно (*Mansi*. Т. 11. P. 611–622; АСО II. Vol. 2 (2). P. 700–704; ДВС. Т. 4. С. 213).

17-е деяние. 11 сент. 681 г. Содержится только в лат. переводе. Было прочитано «что прежде сделано», а также определение правосл. веры, принимаемое Собором.

18-е деяние. 16 сент. 681 г. В греч. рукописях передается как 17-е. Председательствовал имп. Константин. Было прочитано и принято определение Собора; его подписали представители папы Рима, все епископы или их представители (174 чел.) и император. Отцы Собора вручили приветственное Слово императору, к-рое было прочитано (АСО II. Vol. 2 (2). P. 804.14–829.6; ДВС. Т. 4. С. 232–236).

Итоговые документы Собора и послесоборная переписка. Собор принял вероопределение о двух волях (АСО II. Vol. 2 (2). P. 772–776; ДВС. Т. 4. С. 220–222). Имп. Константин издал эдикт, утверждающий определение Собора (после 16 сент. 681; АСО II. Vol. 2 (2). P. 832.4–856.4; ДВС. Т. 4. С. 248–254). Поскольку папа сам не присутствовал на Соборе, то ему было направлено послание с просьбой подтвердить соборное исповедание (АСО II. Vol. 2 (2). P. 888.3–894.13).

Это послание было адресовано свт. Агафону, к-рого с 10 янв. 681 г. не было в живых, поэтому имп. Константин IV направил 13 дек. 681 г. послание уже папе Льву II (АСО II. Vol. 2 (2). P. 866.10–884.19; ДВС. Т. 4. С. 254–257) с подробным сообщением о деяниях Собора. Кроме того, 23 дек. 681 г. император направил послание Римскому Собору (АСО II. Vol. 2 (2). P. 856.16–866.9; ДВС. Т. 4. С. 257–259). Ответ папы Льва II последовал после 17 авг. 682 г. (АСО II. Vol. 2 (2). P. 866.19–884.14; ДВС. Т. 4. С. 259–264).

Л. В. Литвинова, А. В. Пономарёв
Богословие Собора. До начала монофелитского спора учения о волях и энергиях во Христе не были принадлежностью каких-то определенных богословских школ и направлений. Аполлинарий Лаодикийский учил о Христе, «движимом одною (лишь) Божественною волею, как и одну мы знаем в Нем энергию» (θεϊκῆ θελήματι μόνῃ κινούμενος, καθὸ καὶ μίαν οἶδαμεν αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν — PG. 91. Col. 169). Феодор Мопсуестийский хотел в единстве воли показать хотя бы внешнюю связь двух природ во Христе: «...соединение естеств по благоволению соделывает по причине единоименности единое обоих название, волю (θέλησιν), энергию, господство, могущество, владычество, достоинство, власть, никоим образом не разделяемую» (PG. 66. Col. 1012). И Несторий говорит о «соединении по воле» (κατὰ τὴν θέλησιν ἕνωσις — Doct. Patr. 305), о том, что «мы видим их (естеств) единую волю, энергию и владычество» (μίαν αὐτῶν τὴν θέλησιν, ἐνέργειαν τε καὶ δεσποτείαν ὁρώμεν — АСО II. Vol. 1. P. 332). Александрийскому богословию признание двух волей во Христе не было чуждо. Согласно свт. Афанасию Великому, Христос «показует... две воли, человеческую, т. е. плотскую, и божественную, т. е. Божию» (PG. 26. Col. 1021). Даже Севир Антиохийский по поводу Мф 26. 41 говорит: «Он являет две воли, божественную и человеческую» (Doct. Patr. 120). Патриарх Сергей К-польский в поисках униональной формулы обратил поначалу внимание на учение о едином действии (энергии) во Христе. О прямом отречении от Халкидона не могло быть и речи.

Верным проводником к-польской униональной политики в Египте

стал халкидонит Кир, патриарх Александрийский, в 633 г. ему удалось привести к общению значительную часть духовенства егип. столицы. Условия унии Кир изложил в 9 анафематизмах, в основном соответствующих учению III–V Вселенских Соборов. Именно в этом документе обсуждавшаяся патриархом Сергием формула «единая энергия» становится офиц. исповеданием: «Один и Тот же Христос и Сын производил и богоприличное и человеческое одним богомужным действием (μὴ θεανδρικῆ ἐνέργειᾳ), по св. Дионисию» (АСО II. Vol. 2 (2). P. 598; ДВС. Т. 4. С. 188). Патриарх Кир показал свои анафематизмы мон. Софронию, надеясь на его поддержку. Софроний, пав к ногам Кира, умолял его не проповедовать ничего такого с амвона против католической Церкви Божией, «поскольку это, несомненно, догматы нечестивого Аполлинария» (PG. 91. Col. 143). В послании патриарха Сергия к Римскому папе Гонорию (634) инициатива моноэнергизма приписывается имп. Ираклию, к-рый еще во время персид. похода предложил формулу «единой энергии Христа, истинного Бога нашего» (АСО II. Vol. 2 (2). P. 534; ДВС. Т. 4. С. 172). Патриарх Сергей не умалчивает о несогласии Софрония, к тому времени уже патриарха Иерусалимского. Софроний из Александрии отправился в К-поль, чтобы предложить патриарху Сергию исключить из анафематизмов патриарха Кира формулу «одна энергия»; в К-поле он вызвал противодействие патриарху Сергию. Видя, что за Софронием, в тот момент еще простым монахом, стоит множество бескомпромиссно и «жестко» настроенных православных, патриарх Сергей начал отступление: он предложил Киру запретить споры об одной или двух энергиях и учить, что «Один и Тот же Сын едиnorodный, Господь наш Иисус Христос, истинный Бог, действует и по Божеству, и по человечеству, и всякое богоприличное и человекоприличное действие происходит нераздельно от Одного и Того же воплощенного Бога Слова» (АСО II. Vol. 2 (2). P. 542; ДВС. Т. 4. С. 174). Эта новая формула стала результатом соглашения Сергия с Софронием. Патриарх даже выдал монаху соответствующее письменное обязательство. Софроний со своей стороны обязался





«не говорить более ни слова об одной или двух энергиях» (АСО II. Vol. 2 (2). P. 544).

В ответном послании патриарху Сергию папа Гонорий выступил в поддержку монофелитства. Подхватывая сообщение патриарха Сергия о послании Мины К-польского папе Римскому Вигилию (на Соборе была доказана его подложность) «о единой энергии и единой воле» (АСО II. Vol. 2 (2). P. 546; ДВС. Т. 4. С. 175), папа Гонорий провозглашает: «Исповедуем единую волю Господа Иисуса Христа» (*unam voluntatem fatemur Domini Iesu Christi* — АСО II. Vol. 2 (2). P. 551; ДВС. Т. 4. С. 177). Вступив на патриарший престол, свт. Софроний обратился к предстоятелям Церквей с пространственным соборным посланием, где предлагал свое исповедание веры. Это исповедание, прочитанное в 11-м деянии Собора, стало главным святоотеческим источником соборного вероопределения. В христологии свт. Софрония можно считать прямым последователем V Вселенского Собора. Так, он осуждает «невежд Евтихия и Нестория», из к-рых «один избегает исповедовать двойство естеств, а другой затрудняется проповедовать одно воплощенное естество Бога Слова и боится говорить, что у Него одна сложная Ипостась» (АСО II. Vol. 2 (1). P. 436; ДВС. Т. 4. С. 148). Многократно употребляются и др. термины свт. Кирилла: «естественное и ипостасное (*φυσικῆ καὶ καθ' ὑπόστασιν*) соединение» (АСО II. Vol. 2 (1). P. 438; ДВС. Т. 4. С. 148). Свт. Софроний решительно защищает учение о двух энергиях во Христе, неизбежно вытекающее из признания в Нем двух природ: «Как во Христе то и другое естество сохраняет неизменно свою особенность, так и действует (*ἐνεργεῖ*) каждый образ (*μορφή*) в общении с другим, как ему свойственно» (АСО II. Vol. 2 (1). P. 442; ДВС. Т. 4. С. 149). «Слово истинно воплотилось... и Единый Сын производит из Себя всякое действие (*ἐνεργεῖαν*): божественное и человеческое, уничиженное и величественное, телесное и бестелесное, видимое и невидимое, описуемое и неопишуемое, соответствующее двойце естеств Его и само по себе ее немолчно проповедующее и постоянно возвещающее» (АСО II. Vol. 2 (1). P. 454; ДВС. Т. 4. С. 153). Свт. Софроний остался формально верен своему обязательству, и в его

исповедании не говорится ни об одной, ни о двух энергиях. Однако невозможно говорить о единомыслии патриархов св. Софрония и Сергия. Главная цель Иерусалимского патриарха — в целостности сохранить учение пяти Вселенских Соборов. Главная цель К-польского патриарха — найти формулу, к-рая своей широтой могла бы объединить православных с монофизитами. Поэтому язык (и мысль) Сергия двойтся. Наряду с выражениями, вполне приемлемыми для православных, он высказывается и совсем по-иному, напр.: «...разумно одушевленная плоть Господа никогда не делала своего естественного движения отдельно и по собственному стремлению, вопреки мановению соединенного с ней по Ипостаси Бога Слова, но когда, какое и коликое хотел Сам Бог Слово; ясно говоря, как наше тело управляется разумной и словесной нашей душой, так и во Владыке Христе все человеческое Его смешение, будучи всегда и во всем водимо Божеством Самого Слова, было богодвижимым». Свою мысль Сергей подкрепляет цитатой из сочинения свт. Григория Нисского (PG. 45. Col. 713), где сказано, что «страдание принадлежит плоти, а энергия — Богу» (АСО II. Vol. 2 (2). P. 542–544; ДВС. Т. 4. С. 175). С таким представлением о полной пассивности человечества во Христе согласились бы и крайние монофизиты. Рассматривая основополагающий для спора о волях текст Лк 22. 42, где говорится о воле Бога Отца и о воле Христа, патриарх Сергей считает, что признать реальность человеческой воли Христа означает признать «две противоположные одна другой воли, волю Бога Слова, желающего совершить спасительное страдание, и волю Его человечества, противящуюся Его воле» (АСО II: Vol. 2 (2). P. 542; ДВС. Т. 4. С. 175). Патриарх Сергей предлагает ложную альтернативу: или две воли, противные одна другой, или единая воля даже не Богочеловека, а Бога Слова.

Новая униональная формула, составленная патриархом Сергием и увидевшая свет в форме подписанного имп. Ираклием в 638 г. Эктесиса, представляла изложение веры, где официально провозглашалось монофелитство: «...посему и в этом и во всем последуя святым отцам, исповедуем единую волю (*ἐν θέλημα*)

Господа нашего Иисуса Христа истинного Бога, так что ни в какое время Его разумно одушевленная плоть не делала естественного движения отдельно и по собственному побуждению, противно мановению (*νεύματι*) соединенного с нею по Ипостаси Бога Слова, но когда и как и колико хотел Сам Бог Слово» (АСО II. Vol. 1. P. 160). Патриарх Сергей здесь подчас буквально повторяет выражения из своего послания, одобренного папой Гонорием. При папе Теодоре I было прервано общение между Римом и К-полем. Еп. Стефан Дорский получил от папы поручение низлагать еретических епископов на всей территории Иерусалимского Патриархата: иерархи, к-рым папа отказывал в общении, считались незаконными. Следующий папа, св. Мартин, назначил еп. Иоанна Филадельфийского «викарием Востока» с правом назначать епископов и проч. клириков в Патриархатах Антиохийском и Иерусалимском (*Mansi*. Т. 10. P. 806 sqq.; PL. 87. Col. 153 sqq.). Официально монофелитство продержалось только 10 лет. После свт. Софрония главным борцом против моноэнергизма-монофелитства стал прп. Максим Исповедник. Оппозиция заставила к-польское правительство пересмотреть политику, и в 648 г. имп. Константин II подписал составленный К-польским патриархом Павлом Типос, объявлявший, что «отныне недозволено возбуждать какой бы то ни было спор, распрю или состязание об одной воле или одной энергии или двух энергиях и двух волях» (АСО II. Vol. 2 (1). P. 208). Издание Типоса означало отмену Эктесиса. Но в то же время спорный вопрос, по к-рому так много было уже сказано, предлагалось попросту замолчать и считать обе стороны одинаково православными. Прп. Максим с этим согласиться не мог и стал инициатором Латеранского Собора 649 г., созванного папой свт. Мартином. Собор подтвердил анафематствование Феодора Мопсуестийского и Нестория и даже анафематствовал Диодора Тарсийского. Вслед за монофизитами были анафематствованы и вожди монофелитства: Феодор Фаранский, Кир Александрийский, Сергей, Пирр и Павел К-польские (гл. 18 соборного определения — АСО II. Vol. 1. P. 380). Были анафематствованы также Эктесис и Типос





(Ibid. P. 382). Собор учил (гл. 10) о «двух волях Одного и Того же Христа Бога, срасленно соединенных, Божественной и человеческой, так что Он по природе изволял наше спасение и через одну, и через другую Свою природу» (δύο τοῦ αὐτοῦ καὶ ἐνὸς Χριστοῦ τοῦ θεοῦ τὰ θελήματα συμφυῶς ἠνωμένα, θεῖόν τε καὶ ἀνθρώπινον, διὰ τὸ καθ' ἑκατέραν αὐτοῦ φύσιν θελητικὸν κατὰ φύσιν τὸν αὐτὸν ὑπάρχειν τῆς ἡμῶν σωτηρίας — АСО II. Vol. 1. P. 374). Греч. текст соборного определения можно считать оригинальным, т. к. в его выработке деятельно участвовал прп. Максим Исповедник. В 11-й гл. в тех же самых выражениях Собор учит о двух энергиях во Христе. Кроме глав определения, Собор принял окружное послание ко всему епископату, духовенству, монашеству и ко всей благочестивой полноте Кафолической Церкви с изложением соборного определения (АСО II. Vol. 1. P. 404–421).

На догматическое противостояние накладывался церковно-политический конфликт. В К-поле не признавали законным избрание папы св. Мартина. И в то же время прп. Максим Исповедник провозглашал «шестым вселенским» Латеранский Собор, к которому имп. власть не имела никакого отношения, создавая новую, папистическую, концепцию Вселенского Собора (PG. 91. Col. 137–140). Именно это в первую очередь объясняет, почему Собор не отметил вклад прп. Максима в победу дифелитства, а равно и вклад свт. Мартина, хотя его имя было упомянуто в послании Собору папы св. Агафона. Еще при жизни свт. Мартина папский престол занял Евгений (654–657), к-рого сменил Виталиан (657–672). Оба они были в общении с К-полем; в 663 г. в Риме был торжественно принят имп. Констант II. Тем временем политическая цель монофелитства становилась все менее достижимой: Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский Патриархаты давно уже были под властью арабов. И хотя не было разрыва между 2 центрами христианства, остававшийся в силе Типос был источником напряженности между ними. Если Рим считал, что ересь означает автоматическое отпадение от Церкви, император и Собор полагали, что разномыслие существует внутри Церкви и должно быть уврачевано соборным суждением. Главный защитник

монофелитства Антиохийский патриарх Макарий заседал со всеми и пользовался свободой высказывания. В Деяния Собора включено исповедание веры Макария (АСО II. Vol. 2 (1). P. 218–230; ДВС. Т. 4. С. 86–90). Кроме еретиков Макарий анафематствует Максима Исповедника и его учеников. Собор никак это не комментировал. Работа Собора состояла в основном в чтении Деяний прежних Вселенских Соборов и пространных выдержек из святоотеческих сочинений. Истина выяснялась на основании чтения и сопоставления отеческих цитат. Было обнаружено, что монофелиты широко прибегали к фальсификациям.

В изложении веры Собора после изложения учения I–V Вселенских Соборов говорится: «...проповедуем, согласно учению святых отцов, что в Нем два естественные хотения или воли нераздельно, неизменно,



VI Вселенский Собор.
Роспись собора в честь Рождества
Пресв. Богородицы Ферапонтова мон-ря.
Диописий. 1502 г.

неразлучно, неслитно, и две естественные воли не противоположные, как говорили нечестивые еретики, да не будет, но человеческая Его воля следует, а не противоречит, или противоборствует, скорее же и подчиняется Его божественной и всемогущей воле. Ибо, по учению премудрого Афанасия, надлежало воле плоти быть в действии, но подчиняться воле божественной (*Athanas. Alex. In illud: Nunc anima mea // PG. 26. Col. 1241*). Как плоть Его называется и есть плоть Бога Слова, так и естественная воля Его плоти называется и есть собственная воля Бога Слова, как Сам Он говорит: яко снидох с небесе, не да творю волю Мою, но волю пославшаго

Мя Отца (Ин 6. 38), называя Своею волею волю плоти, поелику и плоть стала Его собственной плотью. Как всевятая и непорочная одушевленная Его плоть, будучи обожена, не уничтожилась, но осталась в своем собственном пределе и логосе, так и Его человеческая воля, будучи обожена, не уничтожилась, а сохранилась, согласно с Григорием Богословом, который говорит: воля того, мыслимого в Спасителе, будучи всецело обожена; не прекословит Богу (*Greg. Nazianz. Or. 30. 12 // PG. 36. Col. 117*). Утверждаем, что в одном и том же Господе нашем Иисусе Христе, истинном Боге нашем, два естественные действия нераздельно, неизменно, неразлучно, неслитно, то есть, божественное действие и человеческое действие, согласно с богопроповедником Львом, говорящим яснейше: каждое естество производит то, что ему свойственно, в общении с другим, когда, то есть, Слово совершает то, что свойственно Слову, и тело приводит в исполнение то, что свойственно телу (Ер. 28. 4). Не будем выдавать за одно естественное действие Бога и твари, чтобы не возвести сотворенного в божественную сущность и не низвести превосходства божественного естества на место, приличное тварям. Одному и Тому же приписываем и чудеса и страдания, соответственно тому и другому естеству, из которых Он состоит и в которых Он имеет бытие, как сказал богоглаголивый Кирилл (ср.: PG. 75. Col. 453). Итак, оградив со всех сторон нераздельное и неслиянное, провозгласим все сказанное в коротких словах. Верую, что Господь наш Иисус Христос, истинный Бог наш, есть один от Святой Троицы и по воплощении, говорим, что два Его естества проявились в одной Его ипостаси, в которой Он истинно, а не призрачно заявил Себя чудесами и страданиями в течение всей Своей домостроительной жизни, с обнаружением естественного различия в той же одной ипостаси в том, что то и другое естество хочет и производит свойственное себе в общении с другим. Поэтому мы и признаем две естественные воли и действия, взаимно сошедшиеся для спасения рода человеческого. Итак, после того, как все сие установлено нами со всевозможным тщанием и вниманием, определяем, что никому не позволено проповедовать другую веру».





Это достаточно простое определение совершенно избегает сложных построений прп. Максима, где четко различались воля естественная и гномическая (см. ст. *Воля*). От униональных попыток прошедших десятилетий здесь остается то, что обе воли приписываются единому Божественному субъекту — Богу Слову. Но Собор навеки утвердил учение о полноте человечества во Христе, оградив церковное вероучение от монофелитства — очередного варианта криптомонофизитства. Богословски существенно введенное в соборное определение учение об обоении человеческой природы Спасителя. Собор анафематствовал Феодора Фаранского, Сергия, Павла, Пирра и Петра К-польских, Кира Александрийского, Макария Антиохийского, к-рый на Соборе был низложен и сослан в Рим, и двух его сторонников, Стефана и Полихрония. Был анафематствован и папа Римский Гонорий. В Риме это последнее анафематствование было принято и в течение неск. веков (до XI в. — *Болотов*. Лекции. Т. 4. С. 499) повторялось каждым новым папой при вступлении на престол. Случай с папой Гонорием — важнейший аргумент против католич. догмата папской безошибочности.

В последние полвека монофелитский спор привлекает огромное внимание богословов разных конфессий, к-рые находят в учении прп. Максима Исповедника одно из самых полных выражений правосл. христологии.

Прот. Валентин Асмус

Трулльский Собор [Шестой или Пято-Шестой]. VI Вселенский Собор занимался догматическими темами и дисциплинарных правил не издавал. Но через 10 лет после него, 1 сент. 691 г., по приглашению имп. Юстиниана II в дворцовой Трулльской палате собрались 227 епископов во главе с патриархами К-польским Павлом III, Александрийским Петром, Антиохийским Георгием II, Иерусалимским Анастасием II. В качестве легата Римского папы Сергия I в Соборе участвовал Василий, еп. Гортинский и митр. Крита. Собор заседал ровно год, до 31 авг. 692 г., и посвятил свои деяния исключительно церковно-дисциплинарным вопросам.

102 канона этого Собора, именуемого Шестым или даже, ради символической полноты присутствия всех

Вселенских Соборов в каноническом корпусе, Пято-Шестым, в правосл. Церкви имеют авторитет правил Вселенского Собора. Сохранился перечень участников Трулльского Собора, поставивших свои подписи под принятыми им решениями. На 1-м месте стоит имя «императора римлян» Юстиниана II. Легат папы Римского еп. Гортинский Василий также подписался под актами Собора. Когда на VII Вселенском Соборе правила Трулльского Собора были упомянуты как каноны VI Вселенского Собора, римские легаты не возражали. Папа Адриан I в послании К-польскому патриарху св. *Тарасию* выразил признание этих канонов. В средневек. эпоху папа Иннокентий III упоминал 82-е прав. Трулльского Собора как правило VI Вселенского Собора. Многие из правил Трулльского Собора вошли в классический канонический сборник католич. Церкви — «Декрет Грациана».

Однако в новое время римско-католич. канонисты и патрологи (Й. Гергенрёттер, К. Й. фон Гефеле, Ж. Б. Ф. Питра) стали отвергать вселенский авторитет этих правил. Гефеле в своей «Истории Соборов» писал, что «лишь по ошибке латиняне тоже иногда приписывали каноны этого Собора VI Вселенскому Собору» (*Hefele. Conciliengeschichte. Bd 3. S. 382*). Причина подобного скепсиса относительно правил Трулльского Собора заключается, конечно, не в мнимой исторической ошибке — история происхождения этих правил была хорошо известна в древности, — а в том, что ряд правил Собора направлен против практики Римской Церкви. В 13-м прав. осуждается обязательность *целибата* для диаконов и пресвитеров, в 55-м — пост в субботу, в 73-м — начертание креста на земле, попираемое ногами.

Прот. Владислав Цыпин

Богословие Собора. Как и всякое собрание канонических правил, Трулльские Деяния относятся прежде всего к области богословия нравственного и пастырского. И все же нек-рые правила выходят за рамки каноники и имеют собственно богословское значение. 64-е прав. утверждает иерархический строй Церкви. Нек-рые правила предвзвешивают споры следующих веков о священных изображениях. 73-е прав. говорит о почитании Креста. 82-е прав. запрещает

ет символические изображения Христа (в виде агнца и др.) и требует «начертывать на иконах вместо ветхого агнца образ Агнца, вземлющего грех мира, Христа Бога нашего в человеческом облике» (ДВС. Т. 4. С. 294). Это правило свидетельствует о подспудных спорах о возможности изображения Христа: под сторонниками символических образов подразумеваются умеренные иконоборцы. 81-е прав. запрещает «христологическую» вставку в Трисвятое; формулировка правила не совсем ясна: отмечается, что вставка «чужда благочестия», при этом делается особый акцент на том, что вставка происходит из монофизитского источника, что само по себе еще не означает ее еретичности. 95-е прав., повторяя древнее деление приходящих в Церковь из ересей на 3 разряда, причисляет к 3-му чину также несториан и монофизитов, свидетельствуя этим об их относительной близости к правосл. Церкви; признается совершаемое в их общинах крещение, миропомазание, а значит, и священство. Монофизиты, принимая Православие, обязаны анафематствовать также Севира, к-рого не анафематствовали Вселенские Соборы. Это говорит о важном значении нек-рых поместных Соборов (Севира анафематствовал К-польский Собор 536). 101-е прав. свидетельствует о вере Церкви в «реальное присутствие» Христа в таинстве Евхаристии: «Великий и божественный апостол Павел велегласно называет человека, созданного по образу Божию, телом Христовым и храмом [1 Кор 12. 27; 3. 16]. Таким образом, будучи поставлен выше всякой чувственной твари, получив посредством спасительного страдания небесное достоинство, вкушая и пия Христа (ἐσθίων καὶ πίπων Χριστόν), он всецело приспособляется к жизни вечной и душой и телом причащается Божественной благодати в освящении себе» (ДВС. Т. 4. С. 297). Собор требует критического отношения к церковным книгам. 63-е прав. анафематствует тех, кто принимает «повести о мучениках, врагами истины лживо составленные, дабы обезславить Христовых мучеников и слышащих привести к неверию». Это явно направлено против легендарно-сказочного элемента в поздних житиях. Еще более значительно 2-е прав., принимающее 85 «Правил





святых апостолов» и отвергающее «Постановления апостольские», в составе к-рых эти правила и были известны (см. статьи *Апостольские постановления*, *Апостольские правила*). Не отрицая в целом апостольского происхождения «Постановлений», правило отмечает, что еретики «привнесли нечто подложное и чуждое благочестия» в этот древний документ. Эти 2 правила опровергают представление о ср. веках как о времени совершенно некритического отношения к источникам верования. В эпоху христологических споров не только незыблемо утвердился принцип верности Преданию, но также получило распространение и признание критическое отношение к его письменным источникам.

Прот. Валентин Асмус

Правила. 1-е прав. Собора содержит исповедание правосл. веры, изложенной предшествующими Вселенскими Соборами, вслед за утверждением хранить в неприкосновенности «нововведениям и изменениям веру, преданную нам от самовидцев и служителей Слова...». В нем в весьма острых выражениях отвергаются осужденные Соборами еретические учения, и в частности ересь «нечестивого Ария», и «вымышленное им языческое инобожие», осужденное Собором «трех сот осмьнадесяти святых и блаженных отец», ересь «нечестивого Македония», отвергнутая «ста пятидесятию святыми отцами» при имп. Феодосии, «купно с сим» и Аполлинария, «который нечестиво изрыгнул, аки бы Господь приял тело без души и ума», «безумное разделение Нестория», ереси «суемудраго Евтихия», «Феодора Мопсуестского, Несториева учителя, и Оригена, и Дидима, и Евагрия... такожде написанное Феодоритом противу правья веры и противу дванадесяти глав блаженнаго Кирилла, и так называемое письмо Ивы» и тех, к-рые «едину волю и едино действо в Едином Господе Боге нашем Иисусе Христе людям проповедывали... Феодора (епископа) Фаранскаго, Кира Александрийскаго, Онория Римскаго, Сергия, Пирра, Павла, Петра, бывших в сем богоспасаемом граде предстоятелями, Макария, Антиохийскаго епископа, ученика его Стефана и безумнаго Полихрония. ...Кратко рещи, постановляем, да вера всех в Церкви Божией прославившихся мужей, которые были светилами в мире, со-

держа слово жизни, соблюдается твердо, и да пребывает до скончания века непоколебимою, вкупе с богопреданными их писаниями и догматами. Отмечаем и анафематствуем всех, которых они отметили и анафематствовали, яко врагов истины, вотще скрежетавших на Бога и усиливавшихся неправду на высоту вознести. Аще же кто-либо из всех не содержит и не приемлет вышереченных догматов благочестия, и не тако мыслит и проповедует, но покушается идти противу оных: тот да будет анафема...».

Во 2-м прав. Собор суммирует правотворчество Церкви в период предыдущих Соборов, перечисляя правила, принятые на Вселенских и поместных Соборах, а также правила св. отцов. При этом на 1-е место поставлены «нам преданные именем святых и славных апостолов осмьдесят пять правил». После перечисления изданных ранее правил в этом правиле говорится: «Никому да не будет позволено вышеозначенныя правила изменяти или отменяти, или, кроме предложенных правил, приимати другия, с подложными надписаниями составленныя некими людьми, дерзнувшими корчемствовати истиною». Т. о., в соответствии с мыслью отцов, содержащейся в этом каноне, в отличие от церковных постановлений, издаваемых поместной церковной властью или епархиальными архиереями, к-рые могут быть отменены или заменены, канонические нормы принципиально отмене не подлежат. По характеристике еп. Никодима (Милаша): «Из всех правил Православной Церкви это правило по своему значению — важнейшее, а для науки канонического права оно самое важное из всех других, изданных до 692 г. И это потому, что правилом этим утверждено каноническое, вселенское значение за сотнями правил, имевших по своему происхождению значение и обязательную силу лишь для отдельных областных церквей, теперь же все эти сотни правил получают вселенское значение и общеобязательную силу для всей Церкви. Мы разумеем здесь все те правила, которые изданы разными поместными Соборами и св. отцами, начиная с III века и далее, не исключая и Апостольских правил» (*Никодим [Милаш], еп. Правила. Т. 1. С. 435–436*).

Правила Трулльского Собора в своей совокупности, подобно Апо-

стольским правилам или канонам Поместного Карфагенского Собора (419), охватывают все основные темы церковного права, представляя собой своего рода целостный свод церковно-правовых норм, действовавших в кон. VII в.

Неск. правил Собора затрагивают тему вступления в Церковь, или Крещения. Так, согласно 78-му прав., готовящиеся к крещению должны предварительно обучаться правосл. вере, после чего епископ или пресвитер должен оценить, насколько основательно они освоили христ. вероучение. В соответствии с 84-м прав. необходимо крестить найденнейшей, если достоверно не известно, были ли они крещены: «Последуя каноническим постановлениям отец, определяем и о младенцах: каждый раз, когда не обретаются достоверные свидетели, несомненно утверждающие, яко крещены суть, и когда сами они, по малолетству, не могут дати потребный ответ о преподанном им Таинстве, должно без всякаго недоумения крестити их: да таково недоразумение не лишит их очищения толикою святынею». 59-е прав. требует, чтобы Крещение неукоснительно совершалось в храме: «Крещение да не совершается в молитвеннице, внутри дома обретающейся: но хотящие удостоитися пречистаго просвещения, к кафолическим церквам да приходят и тамо сего дара да сподобляются. Аще же кто обличен будет не хранящим постановленнаго нами: то клирик да будет извержен, а мирянин да будет отлучен». Исключение допускается лишь в случаях необходимости и с разрешения епископа, о чем идет речь в 31-м прав. Собора: «Определяем, чтобы священнослужители, священнодействующие, или крещающие в молитвенных храминах, находящихся внутри домов, творили сие не иначе, как по изволению местного епископа». В соответствии с этим канонам позднейшая церковная практика допускала правомерность совершения таинства Крещения на дому без предварительного благословения со стороны архиерея лишь при крайней необходимости, вызванной, напр., смертельной опасностью либо обстоятельством гонений на Церковь.

Вопросу о присоединении раскольников и еретиков к правосл. Церкви посвящено 95-е прав. Собора. Это правило явилось завершением





канонического законодательства древней Церкви относительно воссоединения еретиков и раскольников. Правило гласит: «Присоединяющихся к Православию и к части спасаемых из еретиков, приемлем по следующему чиноположению и обычаю. Ариан, македониан, новатиан, именующих себя чистыми и лучшими, четырнадцатидневников, или тетрадитов, и аполинаристов, когда они дают рукописания и проклинают всякую ересь, не мудрствующую, как мудрствует Святая Божия Кафолическая и Апостольская Церковь, приемлем, запечатлевая, то есть, помазуя святым миром во-первых чело, потом очи, и ноздри, и уста, и уши, и запечатлевая их глаголем: Печать дара Духа Святаго. А о бывших павлианами, потом к Кафолической Церкви прибегших, постановлено: перекрещивати их непременно. Евномиян же, единократным погружением крещающихся, и монтианов, именованных здесь фригами, и савеллиан, держащихся мнения о сынобечестве, и иное неперемлимое творящих, и всех прочих еретиков (ибо много здесь таковых, наипаче выходящих из галатских стран): всех, которые из них желают присоединены быти к Православию, приемлем яко же язычников. В первый день делаем их христианами, во второй оглашенными, потом в третий закладываем их, с троекратным дуновением в лице, и во уши: и тако оглашаем их и заставляем пребывать в Церкви и слушати Писания, и тогда уже крещаем их. Такожде и манихеев, валентиниан, маркионитов, и им подобных еретиков. Несториане же должны творити рукописания и предавати анафеме ересь свою, и Нестория, и Евтихия, и Диоскора, и Севира, и прочих начальников таковых ересей, и их единомышленников, и все вышеуказанные ереси: и потом да приемлют святое причащение».

В 95-м прав. почти буквально воспроизводится текст большей части II Всел. 7, из I Всел. 19 взято положение о перекрещивании павлиан, из Васил. 1 — о перекрещивании манихеев, валентиниан, маркионитов и им подобных еретиков. Но отцы Собора сделали и очень важное дополнение к канонам о «присоединении к Православию и к части спасаемых»: «Несториане же должны творити рукописания и предавати анафеме ересь свою, и Нестория, и

Евтихия, и Диоскора, и Севира, и прочих начальников таковых ересей, и их единомышленников, и все вышеуказанные ереси; и потом да приемлют Святое Причащение». Речь здесь идет о присоединении через Покаяние, без Крещения и Миропомазания, что впоследствии стало именоваться 3-м чином принятия в Церковь. Свт. Василий Великий в послании к свт. Амфилохию, еп. Иконийскому (Васил. 1), кроме еретиков и раскольников упоминал еще и самочинников. Т. о., 95-е прав. Трулльского Собора требует принимать по 1-му чину, через Крещение, как язычников, магометан и евреев, крайних еретиков: павлиан, евномиян, савеллиан, монтианов; по 2-му чину, через Миропомазание, — македониан, новатиан, ариан, аполинариан; по 3-му чину, через Покаяние, — несториан и монофизитов; впрочем, о монофизитах прямо в правиле речь не идет, но поскольку оно требует от несториан анафематствовать ересь Евтихия, Диоскора и Севира, имеющих различное отношение к монофизитству, но не к несторианской ереси, то в действительности это относится к монофизитам, что подтверждается и практикой их присоединения, к-рая в целом остается неизменной от эпохи Вселенских Соборов до наст. времени.

Почти 13 веков правосл. Церковь при присоединении инославных к Православию руководствуется 95-м прав. Трулльского Собора. Что же касается инославных Церквей, отделившихся от Вселенского Православия после Собора, то ныне существует такая практика: католиков, если они миропомазаны, присоединяют к правосл. Церкви с нач. XVIII в. по 3-му чину, хотя К-польский Собор в 1756 г. постановил перекрещивать католиков и протестантов, в России же эта практика имела место в XVII в. Англикане, протестанты и старообрядцы присоединяются к Православию по 2-му чину. Сектанты крайнего толка — *молокане, духоборцы, адвентисты, иеговисты, мормоны, субботники*, а также недавно появившиеся в России адепты «*Богородичного центра*» и виссарионовцы (см. *Последнего Завета Церковь*) присоединяются к правосл. Церкви, как и нехристиане, через Крещение.

Ряд правил Собора посвящен статусу клириков, их обязанностям,

требованиям к их образу жизни, а также к их поставлению, и в частности возрастному цензу поставляемых на священные и церковнослужительские степени. Так, в 14-м и 15-м правилах установлен канонический возраст для посвящения во пресвитера, диакона и иподиакона. 14-е прав. гласит: «...дабы во пресвитера прежде тридцати лет не рукополагати, аще бы человек и весьма достоин был, но отлагати до уреченных лет. Ибо Господь Иисус Христос в тридцатое лето крестился и начал учить. Подобно и диакон прежде двадцати пяти лет, и иподиакон прежде четырехдесяти лет да не поставляется». В 15-м прав. говорится: «Иподиакон да поставляется не прежде двадцати лет возраста. Аще же кто, в какую бы то ни было священную степень, поставлен будет прежде определенных лет: да будет извержен». На практике, однако, и в древности, и в новое время допускались и допускаются отступления от этого правила. Почти неизвестны факты применения санкций, предусмотренных 15-м прав. 33-м прав. осуждается и отвергается практика, распространенная «в армянской стране», рукополагать исключительно выходцев из священнического сословия. Правило предписывает не учитывать происхождение ставленников при решении вопроса об их поставлении.

6-е прав. Собора со ссылкой на Ап. 26 строго запретило брак не только диаконам, но даже и иподиаконам после их поставления: «Понеже речено в Апостольских правилах, яко из производимых в клир безбрачных, токмо чтецы и певцы могут вступати в брак, то и мы, соблюдая сие, определяем: да отныне ни иподиакон, ни диакон, ни пресвитер не имеет позволения, по совершении над ними рукоположения, вступати в брачное сожитие: аще же дерзнет сие учинити, да будет извержен». Логика этого запрета заключается в том, что было бы противно закону духовной жизни вступать в брак после хиротонии, символизирующей обручение посвящаемого с паствой. Опыт семейной жизни, т. е. управление «малой церковью», по выражению свт. *Иоанна Златоуста*, может послужить хорошей школой для подготовки к окормлению народа Божия.

В 3-м прав., однако, делаются исключения из применения этого за-





кона, но такие, к-рые действовали только в отношении современников Трулльского Собора. В преамбуле канона говорится о том, что представители Римской Церкви предлагали неукоснительную строгость по отношению к вступившим в незаконные браки, а подвластные К-польскому престолу — кротость и снисхождение. Собор, «совокупив то и другое во едино», «не оставив ни кротости слабою, ни строгости жестокою, особенно при таких обстоятельствах, когда грехопадение, по неведению, простирается на немалое число людей», определил, чтобы связавшие себя 2-м браком и оставившиеся в порабощении греху подлежали каноническому извержению из своего чина. Что же касается тех, к-рые, хотя впали в грех второбрачия, но «зло от себя отсекли, и несвойственное и незаконное совокупление далече отринули, или у которых жены второго брака уже умерли, и которые притом воззрели ко обращению, вновь поучаясь целомудрию... пресвитеры ли то или диаконы: о таких-то разсуждено, да удержатся от всякаго священнаго служения, или действия, пребывая под епитимиею некоторое определенное время, а честию сядалища и стояния да пользуются, довольствуясь председательством, и плача пред Господом, да простит им грех неведения. Ибо несообразно было бы благословляти другого тому, кто должен врачевати свои собственные язвы» (ср.: Ап. 17). Сочетавшихся же со вдовицей, подобно тем, к-рые по рукоположении вступили в брак, «пресвитеров, диаконов и иподиаконов», на краткое время устранять от священнослужения и по епитимии восстанавливать на свойственные им степени с запрещением возводить их на высшую степень, «и притом, явно, по расторжении неправильнаго сожития» (ср.: Ап. 18).

В католич. Церкви лат. обряда со времени папы Григория VII (XI в.) все клирики связаны обетом безбрачия (ср.: CIC can. 599), хотя в Римской Церкви обязательный целибат утвердился в древности, когда она хранила единство со Вселенским Православием, но тогда он еще не распространился на весь Зап. Патриархат.

В правосл. Церкви обязательность безбрачия существует только для епископов и была введена Трулльским Собором. 12-м прав. Собор

строго запретил брачное сожитие епископам: «Дошло до сведения нашего и то, что в Африке, и Ливии, и в иных местах некоторые из тамо сущих боголюбнейших предстоятелей, и по совершившемся над ними рукоположении, не оставляют жити купно со своими супругами, полагая тем претыкание и соблазн другим. Имея убо великое тщание, дабы все устроить к пользе порученных паств, признали мы за благо, да не будет отныне ничего такового. Сие же глаголем не ко отложению или превращению Апостольскаго законоположения, но прилагая попечение о спасении и о преуспейнии людей на лучшее, и о том, да не допустим какого-либо нарекания на священное звание». Причина введения безбрачного епископата заключалась в том, что в эпоху Собора большое распространение получило монашество, и было много кандидатов на архиерейство из числа монашествующих, по слову же ап. Павла, «неженатый заботится о Господнем, как угодить Господу; а женатый заботится о мирском, как угодить жене» (1 Кор 7. 32–33). Отцы Собора, однако, не требовали, чтобы кандидат в епископы был непременно из числа безбрачных; они только настаивали, чтобы «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» (48-е прав.).

В 26-м прав., повторяющем основную мысль Васил. 27, предусмотрено пожизненное запрещение в служении с сохранением сана пресвитеров, к-рые по неведению вступили в неправильный брак, при условии, что незаконный брак будет расторгнут. В противном случае, по толкованию Иоанна Зонары, оба супруга подлежат отлучению от Церкви.

В 37-м прав. Собора говорится о епископах, правильно поставленных, но не смогших не по своей вине, а по причине «варварских нашествий» отправиться в свой город, согласно к-рой они не только сохраняют свой сан, но и могут в том городе, в каком они вынужденным образом пребывают, совершать епископское служение, сохраняя при этом все адм. права правящих епископов, — разумеется, в том слу-

чае, когда кафедра этого города вакантна.

Ряд правил Собора касается образа жизни клириков и мирян. Они обязаны строго следить за своим поведением и в обществе, и дома, должны носить одежду, приличную сану. 62-е прав. запрещает духовным лицам под угрозой извержения из сана, равно как и мирянам под угрозой отлучения от церковного общения, участие в празднествах, связанных с языческими обрядами, переодеванием мужчин в жен. одежды, надеванием масок. В 24-м прав. и клирикам и монахам запрещается «ходить на конские ристалища» и «присутствовать на позорищных играх», т. е. на театральных представлениях. В этом правиле также содержится требование, чтобы священник, приглашенный на брачный пир, немедленно покинул его, как только там начнутся «игры, служащие к обольщению», под к-рыми, по толкованию еп. Никодима (Милаша), подразумеваются скоморошьи игры (*Никодим [Милаш], еп. Правила. Т. 1. С. 508*). В противном случае священник подлежит извержению из сана. 5-м прав. Собора во избежание соблазна клирикам воспрещено держать у себя дома посторонних женщин, в т. ч. рабынь. 77-е прав. угрожает клирику извержением из сана, а мирянину отлучением за мытье в общественной бане вместе с женщинами — такой обычай был распространен в языческой среде и сохранялся в христ. Византии. В 27-м прав. говорится: «Никто из числящихся в клире да не одевается в неприличную одежду, ни пребывая во граде, ни находясь в пути: но всякий из них да употребляет одежды, уже определенные для состоящих в клире. Аще же кто учинит сие: на едину седмицу да будет отлучен от священнослужения». Под неприличной одеждой Иоанн Зонара понимает «светлые, пестрые и дорогие одежды» или «воинские одежды». А по толкованию Феодора IV Вальсамона, «одежда, не свойственная клирику, не есть та, какую носят воины, ибо клирик, когда-нибудь надевший такую, подвергнется строгому наказанию, но дорогие златотканые одежды, так называемые в народе перловые узоры, и бахромы, и пурпурные одежды, ибо клирики должны быть примером и добродетели, и благообразия, а не роскоши и неблаговидной жизни».





Отцы Собора запрещают клирикам занятие ростовщичеством (10-е прав.), торговлей, особенно продажей вина (9-е прав.).

Ограждая чад Церкви от отпадения в иудаизм, отцы Собора приняли 11-е прав.: «Никто из принадлежащих к священному чину, или из мирян, отнюдь не должен ясти опресноки, даваемые иудеями, ни вступати в содружество с ними, ни в болезнях призывать их, и врачевства принимати от них, ни в банях купно с ними мыться. Аще же кто дерзнет сие творити: то клирик да будет извержен, а мирянин да будет отлучен». Запрет бытового общения в условиях наст. времени, когда христиане, находясь в секулярном мире, живут рядом с иноверцами и часто имеют их, равно как и атеистов, своими сослуживцами, а иногда и родственниками, в букв. смысле несуществим, по крайней мере без впадения в фарисейство и законничество самого дурного свойства. В любом случае канонический запрет бытового общения не отменяет долга деятельной христ. любви ко всякому человеку, к какой бы религии он ни принадлежал, каких бы взглядов ни придерживался. Христианин обязан предложить помощь всякому, оказавшемуся в нужде или в трудном положении, независимо от его верований и убеждений.

Отцы Собора воспретили как тягчайший грех симонию — поставление за мзду (22-е прав.), тот же грех усмотрели они и во взимании платы за преподание мирянам таинства Причащения. 23-е прав. Собора гласит: «Никто из епископов или пресвитеров, или диаконов, преподавая пречистое причастие, да не требует от причащающегося за таковое причастие денег, или чего инаго. Ибо благодать не продается: и мы не за деньги преподаем освящение Духа, но неуниженно должно преподавать оное достойным сего дара. Аще же кто из числящихся в клире усмотрен будет требующим какого либо рода воздаяния от того, кому преподает пречистое причастие: да будет извержен, яко ревнитель Сиимонова заблуждения и коварства».

Запрет требовать плату, как справедливо замечает еп. Никодим (Милаш) в толковании на это правило, распространяется и на др. таинства: «Упомянув о благодати, правило это показывает, что здесь надлежит разуметь все св. таинства, между ко-

торыми таинство св. причащения, упоминаемое в правиле, занимает главное место, следовательно, этим правилом воспрещается и осуждается всякое вымогательство денег или вообще какого бы то ни было вознаграждения за св. таинство» (*Никодим [Милаш], еп. Правила. Т. 1. С. 505*). Принимать добровольное пожертвование священник, конечно, может, но, по словам канониста еп. Иоанна (Соколова), «род и мера приношений в пользу клира вполне предоставляется добровольному усердию верующих, и ни с духом закона Евангельского, ни с свойством духовных даров благодати было бы не сообразно требовать самим священнослужителям, с вымогательством, воздаяния, или платы за св. таины, прежде или после их преподавания. Ничто так не унижает святости даров и священного сана, как подобные требования» (*Иоанн (Соколов), еп. С. 505–506*).

В заботе о соблюдении церковной дисциплины отцы Собора в 34-м прав., повторяющем содержание IV Всел. 19, под угрозой извержения из сана запретили клирикам и монахам «вступать в соумышления, или скопища, или строить ковы епископам или соклирикам» (ср.: Ап. 31; Антиох. 5; Карф. 10; Двукр. 13, 14, 15).

В соответствии с 31-м прав. Собора священники, во всем подчиняясь своему епископу, могут совершать священнодействия в домовых храмах лишь по его благословию. Феодор Вальсамон в толковании на это правило замечает: «...для того вероятно придуманы и антимины и уготовляются от местных архиереев в то время, когда они совершают освящение церкви, чтобы полагать оные на святые трапезы молитвенных храмин и дабы они вполне заменяли принадлежности святого жертвенника и дски святых трапезы, то есть совершение освящения, и вместе дабы свидетельствовали, что с епископского дозволения в молитвенном доме совершается священнодействие».

Неукоснительное подчинение клириков своим епископам выражается также в том, что, когда клирик одной епархии по к.-л. уважительной причине должен перейти в др. епархию, он может сделать это лишь в том случае, если имеет *грамоту отпусчную* от своего епископа. Этому вопросу посвящено 17-е прав. Собора,

к-рое гласит: «Понеже клирики различных церквей, оставив свои церкви, в коих они поставлены, перешли к иным епископам, и, без воли своего епископа, определены в чужих церквах, чрез сие они оказываются непокоривыми: того ради определяем, дабы от месяца январия минувшаго четвертаго индикта никто из клириков, в какой бы степени кто ни был, не имел права, без увольнительной от своего епископа грамоты, определен быти в иной церкви. Не соблюдающий сего отныне, но постыждающий собою совершившаго над ним рукоположение, да будет извержен и сам, и неправильно принявший его». 18-м прав. клирикам, оставившим свои церкви «по причине нашествия варваров или по иному какому обстоятельству», предписывается под угрозой извержения из сана возвратиться к своим церквам, когда прекратится нашествие.

7-е прав. Собора устанавливает субординацию между клириками разных степеней. В нем пресекаются злоупотребления со стороны диаконов, к-рые пытались ставить себя в нек-рых отношениях выше пресвитеров. Правило это гласит: «Диакону, аще бы имел и достоинство, то есть какую-либо церковную должность, не занимати места выше пресвитера: разве когда, представляя лице своего патриарха или митрополита, прибудет во иной град для некоего дела». Злоупотребление, о к-ром говорят отцы Собора в этом каноне, совершали, очевидно, чаще других архидиаконы, т. е. первенствующие диаконы, к-рые были часто ближайшими помощниками епископов, особенно большим влиянием они пользовались в Риме и Александрии. Это правило замечательно тем, что в нем впервые в канонах употребляется патриарший титул, впрочем к тому времени уже широко использовавшийся. Вероятно, 1-м офиц. документом, в к-ром слово «патриарх» обозначает высший иерархический титул, является новелла 477 г. имп. *Зинона*. Патриарший титул многократно употребляется затем в новеллах имп. св. Юстиниана.

16-е прав. направлено против распространявшегося в нек-рых Церквах, в особенности в Римской и вообще на Западе, обычая иметь в епископии не более 7 диаконов, по примеру поставленных апостолами (Деян 6. 2–3).



Неск. правил Собора, в т. ч. 40–47, посвящены монашествующим и монахам. При этом, согласно 81-му прав. Трулльского Собора, равно как и IV Всел. 2, VII Всел. 5, 9, 13, монахи стоят в одном ряду с мирянами, а не с клириками, поскольку сами по себе монашеские обеты не сообщают монахам звания духовных лиц.

В 43-м прав. Собора говорится о том, что для монашеского пострига не требуется строгой богоугодной жизни в прошлом, какая предполагается относительно кандидата священства, необходимо только искреннее покаянное настроение, ибо самая суть монашества заключается в подвиге непрестанного покаяния: «Позволительно христианину избрати подвижническое житие, и, по оставлении многомятежной бури житейских дел, вступить в монастырь, и постричься по образу монашескому, аще бы и обличен был в каком-либо грехопадении. Ибо Спаситель наш Бог рек: грядущаго ко Мне не изжену вон (Ин 6. 37). Понеже убо монашеское житие изображает нам жизнь покаяния, то искренно прилепляющагося к оному одобряем, и никакой прежний образ жизни не воспрепятствует ему исполнити свое намерение».

Для принимающих монашеский постриг существует, однако, ряд условий. Что касается возраста, то каноны позволяют принимать для приготовления к постригу 10-летних (Трул. 40), а для произнесения самих обетов — 17-летних (Васил. 18). Необходимое условие для пострига — свободное и непринужденное стремление к иночеству. В 40-м прав. Собора говорится, что «мы должны не без испытания безвременно принимать избирающих житие монашеское, но и в отношении к ним соблюдать преданное нам от Отца постановление: и сего ради должно приимати обет жизни по Бозе, яко уже твердый и происходящий от ведения и разсуждения...». Согласно 44-му прав., равно как и IV Всел. 16, Двукр. 5, Васил. 18, 19, монахам и монахиням запрещается вступать в брак после принесения ими обетов. В соответствии с 4-м прав. Собора клирик любой степени, вступивший в блудные отношения с монахиней, подлежит извержению из сана, а мирянин за такое же деяние — отлучению от церковного общения.

В 49-м прав. Собора повторяется норма, содержащаяся в IV Всел. 24, о недопустимости превращения ранее освященных монастырей в мирские жилища, «дабы единожды освященные, по изволению епископа, монастыри пребывали навсегда монастырями и дабы оные принадлежащая им вещи сохраняли, и впредь не быти оным мирскими жилищами. Попускающие же сему быти, да подлежат наказаниям по правилам».

Неск. правил Собора затрагивают тему территориального размежевания Церквей, т. е. их юрисдикции и канонических границ. Подчеркивая непреложное значение канонических границ между Церквами, отцы Собора в 20-м прав. строго воспрещают епископу «во ином граде, не принадлежащем ему, всенародно учить». По толкованию Феодора Вальсамона, это правило не относится к тем случаям, когда инопархиальный епископ проповедует в чужой епархии по просьбе ее правящего архиерея. Собором предусмотрено своеобразное наказание за нарушение этого требования 20-го прав.: «Да престанет от епископства и да совершает дела пресвитерства». Отцы Собора, очевидно, не имели в виду здесь совершенно не допускаемое всей совокупностью правил и основополагающих экклезиологических принципов низложение епископа со своей степени на степень пресвитерскую, но, как пишет еп. Иоанн (Соколов), преступивший этот запрет епископ «лишается власти епископской (или прямее: кафедры, епископис (по-гречески), и становится в ряду подчиненных священнослужителей, не лишаясь только священного сана» (Иоанн (Соколов), еп. С. 380).

38-е прав., повторяя заключительное определение IV Всел. 17, гласит: «Отцами нашими положенное сохраняем и мы правило, гласящее тако: аще царскою властью вновь устроен, или впредь устроен будет град, то гражданским и земским распределениям да следует и распределение церковных дел». И ныне Церковь руководствуется этим правилом, когда устанавливает границы епархий в соответствии с адм. делением гос-ва.

Уникальным событием в истории Церкви было переселение в VII в., во время нашествия арабов, Кипрской Церкви на территорию К-польского Патриархата в Геллеспонт, где

она также сохранила свою автокефалию. По этому поводу Собор издал особое 39-е прав.: «Понеже брат и сослужитель наш Иоанн, предстоятель острова Кипра, кунно с своим народом, по причине варварских нашествий, и дабы освободиться от языческаго рабства, и верно покорствовати скипетру христианнейшия державы, из упомянутого острова преселился в Геллеспонтскую область, промышлением человеколюбиваго Бога, и тщанием христолюбиваго и благочестиваго царя нашего, то мы постановляем, да будут сохранены неизменными преимуществва, данные престолу выше наименованнаго мужа от богоносных отец, во Ефесе некогда собравшихся, да имеет новый Иустинианополь права Константинополя, и учреждаемый в оном боголюбезнейший епископ да начальствует над всеми епископами Геллеспонтския области, и да будет постановляем от своих епископов, по древнему обычаю».

Собор издал также правило, в котором зафиксирован сложившийся ранее, ко времени Халкидонского Собора, диптих первых епископов христ. Церкви: Римский, К-польский, Александрийский, Антиохийский, Иерусалимский. Именно в таком порядке 5 первых Церквей перечислены в 36-м прав. Епископы только этих престолов носили патриарший титул.

Отцы Собора затронули тему созыва Соборов. Ап. 37 был установлен порядок созывать Соборы епископов не реже 2 раз в год. Таковую же периодичность в созыве Соборов епископов в пределах области, т. е. провинции, под председательством митрополита предусматривали также I Всел. 5, IV Всел. 19, Антиох. 20. Трулльский Собор своим 8-м прав. вносит новшество, постановляя впредь созывать Соборы не реже 1 раза в год «в том месте, которое... избрет епископ митрополии», сославшись при этом на трудности, возникающие и «по причине набегов варваров, и по иным случайным препятствиям», когда предстоятели церковей не имеют возможности созывать соборы дважды в году. В соответствии с этим правилом по зову первоиерарха все епископы обязаны являться в указанное им место. Отсутствующие без уважительной причины подлежат прещениям. Делать из этого правила вывод, что канонический порядок соблюдается



только в тех случаях, когда Соборы созываются 2 раза или 1 раз в год, было бы каноническим буквализмом. Очевидно, что, когда в связи с укрупнением Поместных Церквей Соборы стали созываться еще реже, это не было отступлением от канонических принципов. Периодичность в созыве Соборов может, если руководствоваться примером отцов Трулльского Собора, устанавливаться с учетом обстоятельств времени.

Согласно 25-му прав., Собор епископов обладает судебной властью, представляя собой первую инстанцию при рассмотрении споров между епископами о границах их областей.

В 35-м прав. предусмотрена мера, направленная на неприкосновенность имущества епископской кафедры: «Да не будет позволено никому из митрополитов, по смерти епископа, подвластного его престолу, отнимати или присвояти имение его или церкви его: но да состоит оно под охранением клира той церкви, коея предстоятелем был представлявшийся...»

Правила Собора затрагивают тему церковного учительства. 19-е прав. требует от предстоятелей Церквей регулярно проповедовать слово Божие: «Предстоятели Церквей должны по вся дни, наипаче же во дни воскресные, поучати весь клир и народ словесам благочестия, избирая из Божественнаго Писания разумения и рассуждения истины...» А чтобы в изъяснения Писания не вкрались ошибочные и произвольные мнения, правило запрещает преступать «положенных уже пределов и предания богоносных отец: и аще будет изследуемо слово Писания, то не инако да изъясняют оное, разве как изложили светила и учителя Церкви в своих писаниях, и сими более да удовлетворяются, нежели составлением собственных слов, дабы, при недостатке умения в сем, не уклониться от подобающаго». По словам Иоанна Зонары, св. отцы хотят, чтобы епископы «учили не от себя, а от божественного Писания, и толковали его по изъяснению божественных отцев, а не по собственному разумению и соображениям».

В 64-м прав. мирянам запрещается «перед народом произносить слово, или учить». Строго говоря, этот канон не допускает мирян до проповеди с церковного амвона, а также,

по толкованию еп. Никодима (Милаша), содержит запрет на всякую «публичную проповедь догматического содержания» (Правила. Т. 1. С. 553), не исключая для мирян такой формы учительства, как миссионерская деятельность, преподавание вероучения в школе или занятия богословскими науками. В 70-м прав., со ссылкой на слова ап. Павла (1 Кор 14. 34–35), воспрещается проповедовать за литургией женщинам, что, естественно, не лишает их возможности участвовать в тех формах церковного учительства, к-рые вообще доступны мирянам. Актуальность данного правила заключается в том, что оно является убедительным аргументом против введения жен. священства (см. ст. *Священство*).

В заботе о правосл. чистоте проповедуемого в Церкви учения отцы Собора 63-м прав. постановили предавать огню апокрифические повествования о мучениках, составленные для поругания христ. веры: «Повести о мучениках, врагами истины лживо составленные, дабы обезславити Христовых мучеников, и слышавших привести к неверию, повелеваем, не обнародовати в церквах, но предавати оныя огню. Приемлющих же оныя, или внимающих оным как будто истинным, анафематствуем».

Ряд правил Собора касаются богослужения, и в частности совершения Евхаристии. В 32-м прав. отвергается распространенная в Армении практика совершать Евхаристию на вине, не смешанном с водой, и предписывается под угрозой извержения из сана виновных соединять воду с вином при приготовлении Св. Даров. В соответствии с 52-м прав. во все дни Великого поста, кроме суббот, воскресений и Благовещения, полагается совершать литургию Преждеосвященных Даров.

В соответствии с 29-м прав., уточняющим Карф. 41 (50), пост перед совершением Божественной литургии предписывается во всех случаях, не исключая и Великого четверга, для к-рого делалось исключение отцами Карфагенского Собора. 101-е прав. Трулльского Собора предписывает при причащении св. Таинам слагать руки «во образ креста». В 58-м прав. Собора содержится запрет мирянам «преподавать себе божественные Таины», впрочем, под угрозой весьма мягкого наказания —

отлучения от церковного общения на одну неделю. По толкованию еп. Никодима (Милаша), тем самым воспрещается существовавшая в древней Церкви практика, когда «верующие уносили с собой святое причастие и сами, собственными руками, причащались», что было «причиной многих злоупотреблений» (Правила. Т. 1. С. 547). 83-е прав., повторяя норму, содержащуюся в Карф. 18 (26) и 41 (50), запрещает причащать уже умерших христиан.

В 90-м прав. Собора повторяется содержащееся в Ап. 66 предписание в воскресные дни не преклонять колена в храме за богослужением, а также во время келейной молитвы.

56-м прав. Собора отвергается распространенная в армянской стране практика позволять в субботние и воскресные дни Великого поста, Четырдесятницы, вкушение яиц и сыра. В 57-м прав. повторен содержащийся в Ап. 3 запрет «приносить ко алтарю мед и млеко». В 74-м прав. Собора воспроизведено положение, содержавшееся уже в Лаодик. 28: «Не должно в местах, посвященных Господу, или в церквах совершати так называемые трапезы братолюбия, и внутри храма ясти, и ложе постилати».

Ради соблюдения святости храма 76-м прав. Собора запрещается внутри ограды храма устраивать корчемницы и торговые лавки. В 88-м прав. воспрещено вводить в храм животных, «разве кто путешествуя, стесняемый величайшею крайностию, и лишенный жилища и гостиницы, остановится в таковом храме. Потому что животное, не быв введено в ограду, иногда погибло бы, и сам он, потеряв животное, и потому лишася возможности продолжати путешествие, был бы подвержен опасности жизни».

Согласно 69-му прав., мирянам не дозволяется входить в алтарь — исключение делается, «по некоему древнейшему преданию», лишь для особы императора, «когда восхощет принести дары Творцу». Феодор Вальсамон толковал это правило весьма широко: «Относительно царей некоторые, держась буквы сего правила, говорили, что им не должно возбранять входить внутрь алтаря тогда, когда хотят принести дар Богу, но не тогда, когда захотели бы войти в него для одного поклонения. А мне представляется это не





так. Ибо православные императоры, с призыванием Святой Троицы назначая Патриархов, и будучи помазанниками Господа, невозбранно, когда захотят, входят во святой алтарь, и ходят и делают знамение креста с трикирием, как и архиереи. Они предлагают народу и катехизическое учение, что предоставлено одним местным архиереям. ...А как царствующий император есть и помазанник Господень по причине помазания на царство, а Христос и Бог наш есть между прочим и архиерей, то благословно и император украшается архиерейскими дарованиями». Далее он призывает не позволять на основании этого правила мирянам входить в св. алтарь; признается, что сам он употребил много стараний, чтобы воспрепятствовать мирянам входить в алтарь храма Пресв. Богородицы Одигитрии, но успеха не достиг. «Говорят,— продолжает Феодор Вальсамон,— что это древний обычай и не должно возбранять». Т. зр. Феодора Вальсамона не была единственной в визант. канонической мысли, Иоанн Зонара в толковании на то же правило придерживался более осторожной позиции, не делая далеко идущих выводов из привилегии императора: правило «дозволяет вход в алтарь одному царю, когда он принесит дары Богу. Но, предоставив царю это преимущество, отцы как бы в оправдание себя упомянули о власти и достоинстве, говоря как бы так: и ему, как мирянину, не должно бы входить в алтарь, но ради власти и достоинства предоставлено ему это преимущество по изначальному преданию о сем древнейших отцев».

В юридической и церковно-канонической мысли Византии и, что еще важнее, в практике церковно-гос. отношений задолго до Феодора Вальсамона, по меньшей мере со времен имп. св. Юстиниана, доминировала теория, к-рой придерживался Феодор Вальсамон; она, хотя и давала критикам повод упрекать визант. строй церковно-гос. отношений в *цезарепатизме*, на деле, однако, являлась неизбежным следствием симфонии (см. ст. *Симфония властей*).

75-е прав. воспрещает неблагообразное церковное пение («безчинные вопли», «неестественный крик») и введение чего-либо несообразного и не свойственного Церкви. Приходящие в церковь должны «с великим вниманием и умилением прино-

сить псалмопения Богу, назирающему сокровенное». В соответствии с этим правилом богослужение должно совершаться благообразно, благоговейно и в тишине, с соблюдением ясности и внятности в чтении и пении.

Отцы Собора затронули также тему иконописания. 82-м прав. они запретили изображать Спасителя в символическом образе Агнца: «На некоторых честных иконах изображается, перстом Предтечевым показуемый, агнец, который принят во образ благодати, чрез закон показуя нам истинного Агнца, Христа Бога нашего. Почитая древние образы и сени, преданныя Церкви, как знамения и предначертания истины, мы предпочитаем благодать и истину, приемля оную, яко исполнение закона. Сего ради, дабы и искусством живописания очам всех представляемо было совершенное, повелеваем отныне образ Агнца, вземлющего грехи мира, Христа Бога нашего, на иконах представляти по человеческому естеству, вместо ветхаго агнца: да чрез то созерцая смирение Бога Слова приводимся к воспоминанию жития Его во плоти, Его страдания и спасительныя смерти, и сим образом совершившагося искупления мира». Феодор Вальсамон, объясняя причину принятия такого правила, пишет: «...поелику агнец был принят во образ истины, а с пришествием истины прешли сени, и образы и знамения». Т. е. с утверждением христианства отпала необходимость в символическом изображении Христа через ветхозаветный образ агнца, кровью к-рого помазанные дома народа Божия делались недоступными для истребления израильских первенцев (см.: Исх 12. 21–27). 82-е прав. Трулльского Собора послужило началом формирования иконописного канона.

100-е прав. Собора направлено против чувственного искусства, в нем под угрозой отлучения запрещено делать «изображения на дсках, или на ином чем представляемые, обаяющия зрение, растлевающия ум, и производящия воспламенения нечистых удовольствий...».

Трулльский Собор установил основы брачного права правосл. Церкви. Отцы Собора 54-м прав. запретили браки между лицами, состоящими в 4-й степени кровного родства, а также в 4-й степени бокового двухродного свойства: «...аще

кто совокупляется в общение брака со своею двоюродною сестрою, или аще отец и сын с матерью и дочерью, или с двема девами сестрами отец и сын, или с двумя братьями мать и дочь, или два брата с двумя сестрами: да подвергаются правилу седмилетней епитимии, явно по разлучении их от беззаконнаго супружества». Этот запрет безусловно распространяется и на более близкие степени кровного родства и свойства. Впосл. в Византии эти запреты на браки родственников и свойственников были доведены до 7-й степени. Однако в наст. время для расторжения брака служат только запреты, установленные Трулльским Собором, в то время как применительно к более отдаленному родству и свойству в 5–7-й степенях существует возможность диспенсаии со стороны правящего епископа. Согласно Указу Святейшего Синода от 19 янв. 1810 г., безусловный запрет браков между двухродными свойственниками распространяется лишь до 4-й степени, в строгом соответствии с 54-м прав. Собора.

53-м прав. Собор запретил браки между восприемниками и родителями восприятых. Поскольку это правило поставило духовное родство выше плотских отношений, супруги иногда злоупотребляли им, становясь восприемниками собственного ребенка. Визант. императоры *Лев IV* и *Константин VI* жесткими мерами пресекли подобные злоупотребления (см. ст. *Восприемники*).

Древняя Церковь запрещала браки православных с еретиками. В 72-м прав. Собора повторяется запрет, ранее сформулированный в Лаодик. 10: «Недостойт мужу православному с женою еретическою браком совокуплятися, ни православной жене с мужем еретиком сочетаватися. Аще же усмотрено будет нечто такое, 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». Впосл. в истории Церкви отношение к смешанным бракам не оставалось столь категоричным, претерпевая изменения в разные эпохи. В России смешанные браки были дозволены во





времена имп. *Петра I Алексеевича*. Указом Святейшего Синода от 23 июня 1721 г. было разрешено совершение браков находившихся в Сибири швед. пленников с правосл. невестами. В синодальном послании от 18 авг. 1721 г. это решение получило библейское и богословское обоснование. На основании этого указа и комментирующего его послания в России стали дозволяться браки православных с лицами всех христ. исповеданий, признанных законом. Однако такие браки могли быть повенчаны только в правосл. храме правосл. священником. При этом вступающие в брак обязаны были брать на себя обязательство давать детям правосл. воспитание. Практика дозволения смешанных браков сохраняется в РПЦ, при этом возможность вступления в церковный брак для православных с инославными христианами ограничивается теми, кто принадлежит к христ. Церквам, в к-рых РПЦ признает действительность Крещения, и не распространяется, напр., на таких представителей сект, как адвентисты или хлысты.

До тех пор пока венчание не стало обязательным для всех христиан, церковное обручение, за к-рым часто следовало реальное начало брачных отношений, рассматривалось как действительное заключение брака. Согласно 98-му прав. Собора, «да подлежит вине прелюбодеяния» тот, кто берет в брачное сожитие «жену, иному обрученную... при жизни ее обрученника». В соответствии с суждением отцов Собора обручение, благословляемое Церковью, приравнивалось по своему значению к самому браку. Канонические последствия церковного обручения были те же, что и церковного венчания.

В церковном брачном праве совершенно исключается возможность развода по желанию одного из супругов или даже обоих. В 87-м прав. Собора сказано: «Жена оставившая мужа, аще пойдет за инаго, есть прелюбодейца» и «держай прелюбодейцу, безумен и нечестив». Если усмотрено будет, что жена оставила мужа без вины на нем, то он достоин снисхождения, а она — епитимии. Муж, оставляющий законную жену «и иную поемлющий», повинен в прелюбодеянии. «Постановлено же правилами отец наших, таковым год быти в разряде плачущих,

два года в числе слушающих чтение Писаний, три года в припадающих, и в седмый стояти с верными, и тако сподобится причащения, аще со слезами каятися будут». Безвестное отсутствие мужа в соответствии с 93-м прав. Собора не дает права жене на вступление в новый брак, пока не будет получено точного извещения о смерти супруга, при этом она заслуживает снисхождения. Но на случай, если ее пропавший без вести муж был воином и если он вернется после пленения, а жена его окажется уже замужем за другим, отцы Собора постановили: «...да возмет жену свою, аще восхощет: при чем да дастся ей неведению прощение, такожде и мужу, сожителствовавшему с нею во втором браке». Впосл. установилась практика при безвестном отсутствии одного из супругов разрешать вступление в новый брак другому после отсутствия супруга в течение 5 лет, а воина — в течение 10 лет, причем вероятность смерти супруга должна подтверждаться не неопределенными слухами, а надежными свидетельствами.

Ряд правил Собора предусматривают применение церковных наказаний для мирян. Так, в соответствии с 91-м прав. «жены, дающие врачевства, производящие недonoшение плода во чреве», а также «приемлющие отравы, плод умерщвляющие», подвергаются «епитимии человекоубийцы». В соответствии же с правилами свт. Василия Великого намеренное убийство влечет за собой отлучение от св. Таин на 20 лет (56-е прав.), а *аборт* (8-е прав.), как и невольное убийство (57-е прав.) — на 10 лет (то же Анкир. 21).

В соответствии с 86-м прав. виновные в содержании притонов («блудниц») миряне подлежат отлучению, а клирики извержению из сана и отлучению — редкий пример «двойного наказания» для клириков, очевидно, ввиду особой гнусности греха. 92-е прав. Собора, повторяя положение, содержащееся в Халкид. 27, предусматривает для клириков извержение из сана, а для мирян анафему, если таковые «похищают жен, под видом супружества», или содействуют в этом похитителям.

В ряде правил Собора подвергаются епитимии христиане, приверженные языческим и суеверным обрядам. Согласно 61-му прав., подлежат 6-летней епитимии лица, об-

ращающиеся к «волшебникам», а также те, «которые водят медведиц или иных животных на посмешище и на вред простейших, и, соединяя обман с безумием, произносят гадания о щастии, о судьбе, о родословии, и множество других подобных толков», делающие талисманы, колдуны. Согласно 65-му прав., клирики подлежат извержению из сана, а миряне отлучению, без указания срока епитимии, если они, соблюдая языческие обряды, «в новомесячии» разжигают костры, «через кои, по некоему старинному обычаю, безумно скачут».

В 71-м прав. под угрозой отлучения от церковного общения запрещено христианам, обучающимся праву — «законам гражданским», «совершати так именуемая килистры (по толкованию Феодора Вальсамона, род жребия, посредством к-рого учителя выбирали для себя учеников.— В. Ц.), или одеваться в одежды, не находящиеся в общем употреблении». Запрет этот, очевидно, мотивирован тем, что обычай надевать обучающимся праву особые одеяния был связан с языческими традициями, к-рые особенно долго держались в стенах школ, унаследованных христ. Византией от языческой древности.

Согласно 79-му прав., осуждению в виде извержения из сана (клирики) и отлучению от церковного общения (миряне) подлежат христиане, совершающие суеверные обряды, связанные с церковными праздниками, в частности изготавливающие или передающие друг другу после Рождества Христова печенье «аки бы в честь болезни рождения всенепорочныя Девы Марии», к-рое в действительности Церковь «исповедует безболезненным».

В соответствии с 80-м прав. клирики всех степеней подлежат извержению из сана, а миряне отлучению от церковного общения в случае, если они без уважительных причин пропустят 3 воскресных богослужения подряд. Канонисты часто приводят в пример это правило как практически не соблюдаемое в церковной дисциплинарной практике по причине икономии.

102-е прав. Собора предписывает при наложении епитимий руководствоваться духом икономии и рассудительностью, заботясь более всего об уврачевании души кающегося грешника.

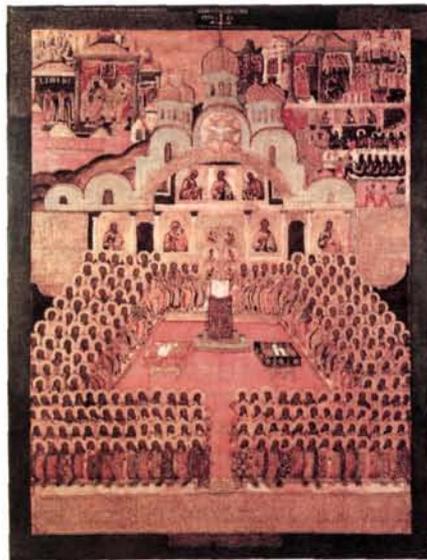
Прот. Владислав Цыпин



Лит.: *Owsepian G.* Die Entstehungsgeschichte des Monotheletismus. Lpz., 1897; *Diekamp F.* Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Münster, 1907; *Pargoire J.* L'Église byzantine de 527 à 847. P., 1923³; *Duchesne.* L'Église au VI^e siècle. P., 1925; *Caspar E.* Geschichte des Papsttums. Tüb., 1933. Bd. 2: Das Papsttum unter byzantinischer Herrschaft. S. 530–635; *Schönborn Ch.* Sophrone de Jérusalem. P., 1972; *Murphy F. X., Scherwood P.* Constantinople II et III. P., 1974; *Léthel F. M.* Théologie de l'agonie du Christ. P., 1979; *Winkelmann F.* Die Quellen zur Erforschung des monenergetisch-monotheletischen Streits // *Klio.* 1987. Bd. 69. S. 515–559; *idem.* Monenergetisch-monotheletischer Streit // *TRE.* Bd. 23 (1994). S. 205–209; *Schäferdick K.* Konstantinopel. Ökumenische Synoden. III: Ökumenische Synode von 680/681 // *TRE.* Bd. 19. S. 527–529; *Ohme H.* Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste: Studien zum Konstantinopeler Konzil von 692. B., 1990; *Dagron G.* Le christianisme byzantin du VI^e au milieu du XI^e siècle // *Histoire du Christianisme.* P., 1993. T. 4: Evêques, moines et empereurs (610–1054). P. 7–371; *The Council in Trullo revisited* / Ed. G. Nedungatt, M. Featherstone. R., 1995; *Savvidis K.* Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximus dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas. St. Ottilien, 1997; *Γκαβαρδίνας Γ. Χ.* Ἡ Πενθέκτη Οἰκουμενικὴ Σύνοδος καὶ τὸ νομοθετικὸ τῆς ἔργου. Κατερίνη, 1998; *Meienendorff И., протопр.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000; *он же.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000; *Диспут с Пирром.* Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. М., 2004; *Ларше Ж. К.* Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом. М., 2004; *Башкиров В., прот.* Сын Божий — Сын Человеческий. Жировичи, 2005.

ВСЕЛЕНСКИЙ VII СОБОР (II Никейский). **Источники.** Акты (протоколы деяний) VII Собора сохранились со всеми приложениями в греч. оригинале. Старейшей рукописью греч. актов является *Vatic. gr. 836* (XIII в.); рукописи XV–XVI вв.: *Vind. hist. gr. 29*, *Vatic. gr. 834*, *Vatic. gr. 660*, *Vatic. Ottob. gr. 27*. Лат. перевод актов, сделанный с экземпляра, доставленного в Рим папскими представителями, был выполнен крайне неудовлетворительно, в связи с чем *Анастасий Библиотекарь* (IX в.) предпринял их новый перевод с греческого.

Особую проблему представляет аутентичность многочисленных текстов, зачитывавшихся на Соборе. В частности, сомнения вызывает подлинность переписки папы *Григория II* с имп. *Львом III Исавром* и патриархом свт. *Германом I* (*Gouillard.* 1968); вопрос остается открытым. Текст в публикации Дж. Манси содержит немало неточностей и ошибок, особенно в именах и географических названиях (еще в большем



VII Вселенский Собор.
Икона. Симон Ушаков, Гурий Никитин
с товарищами. 1673 г.
(Смоленский собор московского
Новодевичьего монастыря)

числе они наличествуют в рус. пер., выполненном в XIX в. при КазДА). Полноценное исследование текстологических вопросов остается невозможным до выхода в свет критического издания (с 1991 его готовит Э. Ламберц во 2-й серии АСО).

Публикацию протоколов соборных деяний в собрании Манси предваряют: 1) историческое введение; 2) 2 послания папы Григория II (715–731) к имп. Льву III о святых иконах (*Jaffé.* RPR. N 2180, 2182); 3) предисловие лат. переводчика актов Анастасия Библиотекаря, адресованное папе *Иоанну VIII*; 4) имп. указ (сакра) *Константина VI* и *Ирины* к папе *Адриану I* (только в лат. пер.); 5) речь свт. *Тарасия* по случаю его избрания на К-польскую кафедру; 6) краткое описание (συγγραφή) событий 786 г. (*Mansi.* Т. 12. P. 990–991; ДВС. Т. 4. С. 337–338). В завершение прилагаются: 1) Похвальное слово Собору диак. Епифания из Катании; 2) послание патриарха Тарасия к папе Адриану; 3) послание Тарасия к игумену Иоанну.

О событиях, непосредственно предшествовавших Собору, рассказывает прп. *Феофан Исповедник* (*Theoph. Chron.* P. 458–462). Нек-рые важные детали, подтверждающие и дополняющие «Хронографию» Феофана, сообщаются в 4-й гл. Жития св. *Иоанна*, еп. Готского (*Vita S. Joannis ep. Gothiae* // *ActaSS. Iun.* Т. 5. Col. 191; *Никитский А.* Житие прп. Иоанна еп. Готского // ЗапООИД.

1883. Т. 13. С. 25–34; рус. пер.: *Васильевский В. Г.* Рус.-визант. отрывки, VII // *ЖМНП.* 1878. Ч. 195. № 1. С. 126). Краткий, но сохранивший важные подробности рассказ предваряет текст соборных деяний (*Mansi.* Т. 12. P. 990–991). Дополнительные сведения находятся в Житиях прп. Платона (*ActaSS. Apr.* Т. 1. Col. 366 sq.) и свт. Тарасия (*Ignatius the Deacon.* The Life of the Patriarch Tarasios (MHG, N 1698) / Ed., transl., comment. S. Euthymiadis. Aldershot, 1998³), а также в послании папы Адриана к Карлу Великому (*Mansi.* Т. 13. P. 808).

Историческая ситуация. Ересь иконоборчества, отвергающая почитание священных изображений под предлогом борьбы с идолопоклонством, возникла во 2-й четв. VIII в. при самом активном участии императоров *Льва III* и *Константина V*. Со 2-й пол. 20-х гг. VIII в. началась борьба с почитанием икон, в к-рой имп. власти и епископам-иконоборцам противостоял патриарх свт. Герман. В 754 г. иконоборчество было провозглашено в качестве офици. церковной доктрины Византийской империи на лжесоборе в Иерии (т. н. 7-м вселенском, именуемом также «безглавым», т. к. ни один патриарх не присутствовал на его открытии), утвержденной подписями более 330 епископов (см. ст. *Иерийский Собор*).

Рьяное иконоборчество имп. Константина V, имевшее много приверженцев в военной среде, не пользовалось особенной популярностью в К-поле, у правосл. же монашества оно вызвало самое сильное неприятие. Стремясь обеспечить преемство своей политики, имп. Константин при бракосочетании своего сына Льва с афиняжкой Ириной потребовал от невесты клятвы не возобновлять почитание икон. Взойдя на престол, имп. *Лев IV* (775–780) прекратил гонения против монахов, но не пожелал открыто порывать с иконоборческими убеждениями отца и деда. Весной 780 г. на К-польский престол был избран патриарх *Павел IV*; тайный иконопочитатель, он перед поставлением был вынужден дать письменное обещание не поклоняться иконам. Вскоре императору было доложено о дворцовом заговоре. Обнаружив в ходе расследования иконы в покоях имп. Ирины, Лев возобновил гонения против иконопочитателей, обвинив их в злоупотреблении его добрым отношением.

Неск. высокопоставленных придворных и сановников за сокрытие икон были подвергнуты жестоким наказаниям и заключению. Императрица была обвинена в нарушении клятвы и подверглась опале.

В конце того же года имп. Лев IV скоропостижно скончался. Имп. Ирина, мать малолетнего имп. *Константина VI*, сумела предотвратить заговор в пользу Никифора, единокровного брата ее мужа, и сосредоточила всю власть в своих руках. Никифор и его братья были посвящены в духовный сан; в то же время состоялось торжественное возвращение в Халкидон мощей мц. Евфимии, вывезенных иконоборцами на Лемнос; началось возрождение мон-рей, пользовавшихся открытым покровительством императрицы. Вскоре, подавив мятеж стратига Сицилии, Ирина вернула под контроль Византии владения в Юж. Италии. Началось сближение с Римом, отношения с к-рым были разорваны со времен первых иконоборческих мероприятий в К-поле.

К этому времени франк. кор. *Карл Великий*, покорив Лангобардское кор-во (774), стал не только самым могущественным государем Запада, но и соседом Византии. Папа Адриан I (772–795) поддерживал с кор. Карлом самые тесные отношения и в 781 г. получил от него значительные территориальные владения в Центр. Италии (см. ст. *Папская область*); в то же время политическая зависимость Рима от императора в К-поле формально еще не считалась упраздненной. В 781/2 г. состоялись успешные переговоры Ирины с кор. Карлом, окончившиеся помолвкой имп. Константина VI с его дочерью Ротрудой.

Главным препятствием на пути нормализации отношений Византии как с Римом, так и с православными Востока оставалось иконоборчество. Имп. Ирина была убежденной защитницей икон, и позиции иконоборцев, оставшихся без поддержки имп. власти, резко ослабли. В обществе началось обсуждение вопроса о необходимости восстановления почитания икон.

Подготовка к Собору. 31 авг. патриарх Павел отрекся от престола и удалился в мон-рь, сокрушаясь о своем невольном соучастии в иконоборчестве и советуя для устранения раскола Церкви созвать Вселенский Собор (*Theoph. Chron.* P. 457–458).

Вскоре он скончался, и на его место по единодушному решению духовенства и властей был избран имп. секретарь (асикрит) Тарасий, известный своей ученостью. Избрание на Патриаршество мирянина было вызвано необходимостью поставить во главе Церкви не только ученого богослова, не замешанного в иконоборчестве, но и рассудительного гос. мужа, чья помощь была необходима Ирине в деле восстановления церковного мира. Тарасий согласился занять К-польскую кафедру лишь после того, как император и императрица публично высказались за проведение Вселенского Собора, несмотря на недовольство отдельных лиц из «народа» (очевидно, военных) (*Ibid.* P. 459–460; *Mansi.* T. 12. P. 985–989). На Рождество 784 г. свт. Тарасий был возведен на высшую ступень церковной иерархии.

В соборном послании (синодикe) папе и вост. патриархам свт. Тарасий оповестил о своем избрании на Патриаршество из светского чина и исповедовал почитание икон и верность решениям 6 Вселенских Соборов, выразив неодобрение «новшествам» (т. е. иконоборческому лжесобору). Особо было упомянуто правило Трул. 82, где говорится об иконографии Христа. Папа и патриархи приглашались посодествовать заботам имп. власти о восстановлении икон и воссоединении Церкви; свт. Тарасий просил их изложить свое мнение по этому вопросу и прислать представителей на Собор (*Mansi.* T. 12. P. 1119–1127; *ДВС.* T. 4. С. 399–402).

Имп. Константин и имп. Ирина направили папе Адриану указ (*divalis sacra, venerabilis jussio*), датированный 29 авг. 785 (о дате см.: *Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles.* T. 3 (2). P. 746–747), призывавший папу прибыть в К-поль «для утверждения древнего предания о досточтимых иконах» или прислать своих представителей (*Mansi.* T. 12. P. 984–985; *ДВС.* T. 4. С. 334–335).

Папа Адриан ответил 2 посланиями от 26 окт. 785 (*Jaffé. RPR.* N 2448–2449), в к-рых с особой настойчивостью проводилась идея главенства Римской Церкви. Послания были зачитаны во 2-м деянии Собора (*Mansi.* T. 12. P. 1055–1084; *ДВС.* T. 4. С. 369–385). В ответе императору и императрице папа, выразив радость по поводу их намерения восстановить иконы, призвал их подра-

жать святым Константину и Елене, к-рые «православную веру объявили всенародною и возвысили святую кафолическую и апостольскую духовную мать вашу, Церковь Римскую, и вместе с прочими православными императорами почитали ее, как главу всех Церквей». Далее папа рассуждает о первенстве Римской Церкви, отождествляя Православие с ее учением; в качестве обоснования особого значения кафедры ап. Петра, к-рой «всеми верующими в мире должно быть оказываемо великое почитание», папа указывает, что этому «князю апостолов... Господом Богом дана власть вязать и решить грехи на небесах и на земле... и вручены ключи Царствия Небесного» (ср.: Мф 16. 18–19; греч. версия послания наряду с ап. Петром всюду добавляет ап. Павла). Доказав древность иконопочитания иностранной цитатой из Жития папы Сильвестра, папа вслед за свт. *Григорием I (Великим)* *Двоесловом* утверждает необходимость икон для наставления неграмотных и язычников (ср.: *Greg. Magn. Ep. Sereno episcopo Massiliensi // MGH. Ep. 2/10.* P. 269–272). При этом он приводит из ВЗ примеры символических образов, создававшихся человеком не по своему разумению, но по Божественному вдохновению (Ковчег Завета, украшенный золотыми херувимами; медная змея, созданная Моисеем — Исх 25; 37; 21). Приведя места из святоотеческих творений (блж. Августина, святителей Григория Нисского, Василия Великого, Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского, Афанасия Великого, Амвросия Медиоланского, Епифания Кипрского, блж. Иеронима) и большой фрагмент из слова свт. Стефана Бострского «О святых иконах» (CPG, N 7790), папа «колелопреклонно умоляет» императора и императрицу восстановить святые иконы, «чтобы наша святая кафолическая и апостольская Римская Церковь приняла вас в свои объятия».

В заключительной части послания (известной лишь в лат. оригинале и скорее всего не зачитывавшейся Собору — см.: *Hefele, Leclercq. Hist. des Conciles.* T. 3 (2). P. 748) папа Адриан ставит условия, при к-рых он согласен прислать своих представителей: проклятие иконоборческого лжесобора; письменные гарантии (*pia sacra*) со стороны императора

и императрицы, патриарха и синклита беспристрастности и безопасного возвращения папских посланцев даже в случае их несогласия с решениями Собора; возвращение конфискованных владений Римской Церкви; восстановление юрисдикции папы над церковным округом, отторгнутым при иконоборцах. Заявив, что «кафедра св. Петра на земле пользуется первенством и учреждена с тем, чтобы быть главою всех Церквей Божиих», и что только к ней может относиться название «вселенской Церкви», папа выражает недоумение по поводу титулования патриарха К-польского «вселенским» (*universalis patriarcha*) и просит, чтобы впредь это титулование никогда не употреблялось. Далее папа пишет, что был обрадован вероисповеданием патриарха Тарасия, но возмущен, что на высшую церковную степень возведен человек светский (*apocaligus*, букв. — снявший военные сапоги), «ибо таковым совершенно не знакома обязанность учительства». Тем не менее папа Адриан соглашается с его избранием, поскольку Тарасий участвует в восстановлении святых икон. В конце, обещая императору и императрице покровительство св. Петра, папа ставит им в пример Карла Великого, к-рый покорил «все варварские нации, лежащие на Западе», и вернул Римскому престолу отнятое у лангобардов «наследие св. Петра» (*patrimonia Petri*).

В ответном послании самому патриарху Тарасию (без даты) папа Адриан призывает его всячески содействовать восстановлению иконопочитания и деликатно предупреждает, что, если этого не будет сделано, он «не осмелится признать его хиротонию». В тексте этого послания вопрос о титуле «вселенский» не поднимается, хотя также присутствует фраза о том, что кафедра св. Петра «есть глава всех Церквей Божиих» (греч. версия в ключевых пунктах точно соответствует лат. оригиналу, взятому Анастасием Библиотечарем в папском архиве — *Heffele, Leclercq. Hist. des Conciles. T. 3 (2). P. 752–753*).

Посольство к вост. патриархам (Политиану Александрийскому, Феодориту Антиохийскому и Илию III (II) Иерусалимскому), чьи Церкви находились на территории Арабского халифата, встретилось со значительными трудностями. Несмот-

ря на перемирие, заключенное после опустошительного похода буд. халифа Харуна ар-Рашида в 782 г., отношения империи с арабами оставались напряженными. Узнав о цели посольства, православные Востока, привыкшие со времен прп. *Иоанна Дамаскина* отстаивать иконопочитание от нападков византийцев, не сразу поверили в резкий поворот церковной политики К-поля. Посланцам было объявлено, что всякие офиц. контакты с патриархами исключены, поскольку из-за подозрительности мусульман могут привести к опасным последствиям для Церкви. После долгих колебаний вост. духовенство согласилось направить на Собор двух отшельников, Иоанна, бывш. *синкелла* патриарха Антиохийского, и Фому, игумена мона-ря прп. Арсения в Египте (впосл. митр. Фессалоникийского). Они доставили ответное послание императору и императрице и патриарху, составленное от имени «архиреев, священных и монахов Востока» (зачитано Собору в 3-м деянии — *Mansi. T. 12. P. 1128–1136; ДВС. Т. 4. С. 403–406*). В нем выражается радость по поводу правосл. исповедания патриарха Тарасия и воздается хвала имп. власти, «которая есть сила и твердыня священства» (в связи с этим цитируется начало преамбулы к 6-й новелле Юстиниана), за восстановление единства веры. В тексте не раз говорится о тяжелом положении христиан под гнетом «врагов креста» и сообщается, что переписка с патриархами невозможна; направляя в качестве представителей всех православных Востока отшельников Иоанна и Фому, авторы послания призывают не придавать значения вынужденному отсутствию на Соборе вост. патриархов и епископов, тем более если придут представители папы (как прецедент упоминается VI Вселенский Собор). В качестве общего мнения православных Востока к письму приложен текст соборного послания *Феодора I*, прежнего патриарха Иерусалимского († после 767), направленного им к патриархам Косме Александрийскому и Феодору Антиохийскому. В нем обстоятельно изложено вероучение 6 Вселенских Соборов и с надлежащим богословским обоснованием исповедуется почитание святых мощей и честных икон (*Mansi. T. 12. P. 1136 sq; ДВС. Т. 4. С. 406–411*).

Особая роль на предстоящем Соборе отводилась южноиталийскому духовенству. Области Юж. Италии и Сицилии, отторгнутые от церковной юрисдикции папы при императорах-иконоборцах, служили местом укрытия для многочисленных иконопочитателей. Сицилийские иерархи, подчиненные К-полю, выступали посредниками при урегулировании отношений с папой: имп. послание папе Адриану доставил Константин, еп. Леонтинский; патриаршее — делегация с участием Феодора, еп. Катанского. В соборных деяниях епископы из Юж. Италии, а также диак. Епифаний из Катаньи, представитель Фомы, митр. Сардинского, перечисляются среди митрополитов и архиепископов, выше епископов др. областей.

Представительство регионов на Соборе отражает политические реалии Византии кон. VIII в.: большинство епископов прибыло из зап. областей М. Азии; из разоренных арабами вост. провинций прибыли лишь неск. человек, а области континентальной Греции, занятой слав. племенами и лишь недавно отвоеванной Ставракием (783–784), не были представлены вовсе. Крит в первых 3 деяниях был представлен только митр. Илией.

Открытие Собора в К-поле и его срыв военными. Летом 786 г. в К-поль собрались помимо представителей папы и вост. духовенства митрополиты и епископы из провинций и многочисленные монахи. Однако иконоборцы не спешили сдавать позиции. Оказалось, некие влиятельные митрополиты были готовы отстаивать от «посягательств» решения иконоборческого «вселенского собора» 32-летней давности. В К-поле они начали устраивать совещания против нового Собора, однако свт. Тарасий пресек эти действия, предупредив, что «в Константинополе есть епископ» и устраивающие сборища без его ведома подлежат низложению (*Mansi. T. 12. P. 991; ДВС. Т. 4. С. 337*). Главная опасность заключалась в том, что иконоборчество было популярно среди военных и их могли попытаться вовлечь в решение догматического вопроса. Так и случилось.

Накануне открытия Собора расквартированные в столице части имп. гвардии (схолы, экскувиторы и др. тагмы), находившиеся под командованием офицеров, сделавших



карьеру при имп. Константине V, стали открыто проявлять сочувствие противникам иконопочитания; взбунтовавшиеся военные шумно протестовали. Патриарх обратился к императрице, было решено проводить Собор.

Собор открылся утром в понедельник 7 авг. 786 г. (по Феофану; свт. Тарасий в речи на Соборе говорит о «календах августа», 1 авг. — *Mansi*. Т. 12. Р. 1000; ДВС. Т. 4. С. 342) в столичном храме Св. апостолов под председательством патриарха св. Тарасия; имп. Ирина и имп. Константин наблюдали с хор (катехумения). Заседание началось с чтения мест в защиту икон из Свящ. Писания и осуждения иконоборческого лжесобора. В это время у храма собралась толпа, а затем внутрь ворвались вооруженные воины, угрожая расправой патриарху и всем иконопочитателям. Увещевания придворных и попытки имп. телохранителей навести порядок еще более распалили бесчинствовавших солдат, и император и императрица вынуждены были через *кубикюлярия* приказать собравшимся разойтись во избежание насилия. Свт. Тарасий в сопровождении правосл. епископов и монахов удалился в алтарь, а его противники поспешили выйти к толпе, объявляя о своей победе (*Theoph. Chron.* Р. 461; *Mansi*. Т. 12. Р. 990–991; *Vita Ioannis Gotth.* 4).

Имп. Ирина не намерена была уступить грубой силе. Ей предстояло решить непростую задачу: преодолеть сопротивление тагм, не допустив при этом вооруженного бунта. Для этого она предприняла осторожные, но эффективные меры. В сент. 786 г. во Фракию, где находились в то время фемные полки, был направлен патрикий и логофет дрома Ставракий; ему было поручено от имени императрицы просить военачальников о содействии в усмирении тагм, «выпестованных проклятым Константином» (*Theoph. Chron.* Р. 462). В то же время последовало объявление о начале похода на Восток против мнимого нападения арабов. Тагмы, составлявшие в эту эпоху основу действующей армии, были переправлены в М. Азию, а в К-поль введены войска из Фракии. Как только они заняли город, императрица объявила о роспуске тагм и выслала из К-поля семьи отправленных в отставку военных. Житие Иоанна Готского говорит о ссылке 6 тыс. мятежников

с семьями и нек-рых епископов (*ActaSS.* Т. 5. Col. 191В). После этого была сформирована новая гвардия под командованием лояльных к имп. Ирине военачальников.

Действия властей нанесли противникам икон сокрушительный удар. Можно было бы ожидать суровых наказаний епископов-иконоборцев за участие в мятеже 786 г. Однако, как показал ход Собора, императрица и патриарх были прежде всего озабочены восстановлением церковного мира. Действуя с позиции силы, светские и духовные власти были склонны оказать снисхождение раскаявшимся иерархам невзирая на ригористические настроения иночества.

В мае 787 г. вновь были разосланы приглашения епископам на Собор, но уже не в самом К-поле, а в Никее — городе, где в свое время состоялся I Вселенский Собор. Материалы деяний свидетельствуют о серьезной богословской, проповеднической и организационной работе, проделанной правосл. иерархами во главе со свт. Тарасием перед вторым созывом Собора.

Ход Собора в Никее. Собор имел 8 деяний. Первые 7 проходили с 24 сент. по 13 окт. в никейском соборе Св. Софии, заключительное состоялось в присутствии императора и императрицы в К-поле во дворце Магнавра 23 окт. (даты указаны в Деяниях; по Феофану, Собор проходил с 11 окт. по ноябрь — *Theoph. Chron.* Р. 463). Во главе Собора в качестве почетных членов заседали папские посланцы (рим. архипресп. Петр и Петр, настоятель мон-ря св. Саввы близ Рима), К-польский патриарх свт. Тарасий и представители трех вост. Патриархатов Иоанн и Фома. Председательствовал свт. Тарасий. Имп. представителями были патрикий и апоипат (экс-консул) Петрона, комит Опиския, и остиарий Иоанн, страгитотский логофет. Число участников менялось: в списке присутствовавших в 1-м деянии значатся 257 епископов и их представителей, не считая игуменов и монахов; в 4-м деянии соборное исповедание веры подписали 458 чел., в т. ч. 330 епископов (присоединились епископы Фессалоники, Зап. Фракии, Крита, Ионических и Кикладских о-вов); в 7-м деянии при открытии перечислены 339 епископов, а под соборным определением стоят 308 подписей.

1-е деяние. 24 сент. Открылось вступительной речью патриарха св. Тарасия, в к-рой кратко напоминалось об обстоятельствах созыва Собора. Было решено рассмотреть дело епископов, «воспротивившихся истине» во время открытия Собора в авг. 786 г. Перед этим было зачитано имп. обращение (сакра) с указанием причины созыва Собора и призывом «отсечь всякую новизну и всякое новшество»; собравшимся было дано право «без всякого опасения говорить все, что пожелают, дабы исследование дела было произведено как можно тщательнее и истина была выяснена без всякого принуждения».

В 1-ю группу обвиняемых вошли Василий, митр. Анкирский, Феодор, митр. Мирский, и Феодосий, архиеп. Аморийский. Митрополиты Василий и Феодор признали, что после изучения вопроса об иконах обратились к истине, и просят о присоединении к Кафолической Церкви; зачитали покаяние и исповедание веры, в к-ром признается заступничество Богородицы, сил небесных и святых; почитаются святые мощи; приемлются честные изображения домостроительства Господа Иисуса Христа, Богородицы, ангелов, апостолов, пророков, мучеников и всех святых; анафематствуется лжесобор, предавший поруганию иконы; изрекается анафема иконоборцам, называющим иконы идолами и не почитающим их. Феодосий, признавая, что ранее много говорил худого против икон, раскаялся и зачитал исповедание аналогичного содержания, но более эмоциональное, с цитатами из сочинений святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста, окончив анафемой не только иконоборцам, но и «колеблющимся мыслию, а не с твердым убеждением исповедующим поклонение честным иконам». Собор принял обратившихся от ереси, повелев занять им прежние должности и кафедры.

Затем были введены Ипатий, митр. Никейский, и др. митрополиты и архиепископы (Лев Родосский, Григорий Пессинунтский, Лев Иконийский, Георгий Писидийский, Николай Иерапольский и Лев Карпатосский), к-рые обвинялись в организации сборищ, направленных против Собора. В ответ на суровое вопрошание свт. Тарасия, что они имеют сказать в свое оправдание,



они признали, что действовали по невежеству и им нечего возразить. Их оправдание не было встречено столь же благосклонно, как в случае с первыми 3 иерархами. По просьбам Иоанна, представителя Востока, а также монахов во главе с Саввой Студитом Собор обратился к рассмотрению прецедентов о принятии приходящих из ереси епископов. Свт. Тарасий, действовавший в согласии с планом императрицы, склонял Собор принять кающихся в сущем сани. Каноническими аргументами для этого были выставлены I Всел. 8 и Васил. 1; в качестве прецедентов были представлены дела Евстафия Севастийского и Маркелла Анкирского. Однако иноки во главе с Саввой, поддержанные представителями вост. престолов и сицилийскими епископами, были настроены более жестко. Ссылаясь на каноническое послание свт. Афанасия Великого к Руфиниану (Афан. 3), они заявили, что допускать в клир следует лишь тех падших, к-рые не первенствовали в злочестии, но были увлечены нуждой или силой. Между тем Ипатий и др. обвиняемые признавали, что их никто не принуждал к иконоборческой ереси, но в ней они «родились, были воспитаны и выросли» (*Mansi*. Т. 12. Р. 1031). Итальянские епископы задалась вопросом, к какому типу ереси отнести иконоборцев, на что представитель «восточных» Иоанн заявил, что иконоборчество «хуже всех ересей». Дело грозило обостриться. Послание к Руфиниану было зачитано вновь, и свт. Тарасий объявил, что слова свт. Афанасия склоняют его принять епископов. Его поддержал представитель папы пресв. Петр.

Тогда иноки поставили вопрос о допустимости принятия епископов, рукоположенных еретиками. Были зачитаны места из «Церковных историй» Руфина (о Кирилле Иерусалимском) и Феодора Чтеца (об Анатолии К-польском) и из Жития прп. Саввы Освященного (об Иоанне Иерусалимском). Ссылаясь на послание свт. Василия Великого к Никополитам (*Basil. Magn.* Ер. 240. 3), иноки настаивали на недопустимости принятия рукоположения от еретиков. Но свт. Тарасий заметил, что этот запрет был сделан в условиях наличия мн. правосл. епископов — чего не было в иконоборческую эпоху. Савва и иноки уступили,

говоря, что согласятся с любым решением Собора. Свт. Тарасий поставил вопрос о принятии епископов на голосование, особо испросив согласия иноков; на вопрос Саввы Студита, как убедить отсутствующих, патриарх сказал, что им зачитают те же аргументы, но при этом выразил недоумение, почему нек-рые иноки уклонились от участия в Соборе.

Собор потребовал от обвиняемых епископов письменного покаяния. Ипатий и др. обвиняемые зачитали отречения от иконоборчества (по содержанию идентичные прочитанным Василием Анкирским). Было решено принять их на следующем заседании.

2-е деяние. 26 сент. К открытию заседания имп. мандатор (поверенный с функциями судебного пристава) привел на Собор Григория, митр. Неокесарийского, одного из активных участников иконоборческого лжесобора. На вопрос свт. Тарасия, неужели он до сих пор так и не узнал истину, Григорий заявил, что она ему неизвестна, но он желал бы узнать ее. Однако, убедившись в единомыслии отцов Собора, тут же поспешил покаяться в своих «неизмеримых грехах». Свт. Тарасий усомнился в искренности его раскаяния и укорил в промедлении. В оправдание Григорий сказал: «Так поступали многие, и мы так поступали» — и вновь просил прощения. Ему было приказано явиться на следующее заседание с письменным отречением.

Затем были зачитаны послания папы Адриана к императору и императрице и к патриарху. После прочтения посланий представители папы спросили свт. Тарасия, согласен ли он с посланиями папы Римского. Патриарх признал, что папа, по заповеди ап. Павла (Рим 1. 8), верно хранит древнее предание Кафолической Церкви, и добавил: «И сами мы, на основании Писаний, умозаключений и доказательств, исследовав истину и познав ее, на основании учения отцов, твердо, непреклонно и согласно прочитанному посланию, исповедали, исповедуем и будем исповедовать то же самое, приемля, согласно древнему преданию святых отец, живоносные иконы и поклоняясь им с относительной любовью (σχετικῶ ἰσχυρῶς προσκυνούμεν), так как они даны во имя Господа Бога и непорочной Влады-

чицы нашей Святой Богородицы и святых ангелов и всех святых; но поклонение (λατρεία) и веру относим, очевидно, к единому истинному Богу» (*Mansi*. Т. 12. Р. 1086; ДВС. Т. 4. С. 385–395).

Тот же вопрос оба Петра задали всему Собору, на что последовал единодушный ответ: «Допускаем и принимаем». Представитель Востока Иоанн возблагодарил Бога за единомыслие «святейших патриархов и вселенских пастырей» Адриана и Тарасия и за заботу о Церкви, проявленную имп. Ириной. Вслед за этим все участники Собора (включая митрополитов Василия Анкирского и Феодора Мирского, архиеп. Феодосия Аморийского) поочередно выразили согласие с учением, содержащимся в посланиях папы, произнося в основном следующую формулу: «Исповедую согласно с прочитанными соборными посланиями Адриана, блаженнейшего папы древнего Рима, и принимаю священные и честные иконы, по древнему преданию; думающих же иначе анафематствую». По требованию Собора и патриарха св. Тарасия представители монашества также должны были присоединиться к исповеданию иконопочитания.

3-е деяние. 28 сент. (в лат. пер. 29 сент.). Явились Григорий Неокесарийский, Ипатий Никейский и др. раскаявшиеся епископы. Григорий Неокесарийский зачитал покаяние и исповедание, аналогичные прочитанному в 1-м деянии Василием Анкирским. Но свт. Тарасий объявил, что над ним тяготеет подозрение в избиении почтителей икон во время гонения, за что полагается извержение из сана. Собор предложил собрать доказательства и расследовать дело, но Григорий категорически отрицал обвинения в насилии или преследовании.

Тогда Савва Студит напомнил, что свт. Афанасий в Послании к Руфиниану не считает возможным принимать раскаявшихся в клир, если они были родоначальниками ереси; Григорий же был в числе организаторов иконоборческого лжесобора. Константин, митр. Кипрский, возразил, что Ювеналий, архиеп. Иерусалимский, хотя и был в числе председателей «разбойничьего» Собора, был принят в Халкидоне. Епифаний, представитель Фомы, митр. Сардинского, заметил, что Ювеналий никого не преследовал. За Григория



ходатайствовали власти в лице логофета Иоанна, и патриарх мягко, но настойчиво повел дело к его принятию в сущем сане. Похвалив ревнителей канонической строгости, свт. Тарасий напомнил о решении Собора простить епископов, к принятию к-рых нет препятствий. А поскольку Григорий заверил Собор, что неповинен в гонении иконопочитателей, его не следует причислять к ересеначальникам. По приговору представителей папы и вост. кафедр с одобрения Собора были возвращены на свои кафедры епископы во главе с Ипатием Никейским, дело к-рых рассматривалось в 1-м деянии. К ним присоединился и митр. Григорий Неокесарийский.

Затем было зачитано послание патриарха св. Тарасия к вост. патриархам и ответное послание, присланное архиереями Востока, с приложенной к нему копией соборного послания Феодора, патриарха Иерусалимского. По прочтении их представители папы выразили удовлетворение тем, что и патриарх св. Тарасий, и вост. архиереи согласны в правосл. вере и учении о поклонении честным иконам с папой Адрианом, и произнесли анафему думающим иначе. За ними согласие с исповеданиями патриарха св. Тарасия и «восточных» и анафему на инакомыслящих произнесли митрополиты и архиепископы, включая только что принятых в общение. Наконец, весь Собор, объявив о полном согласии с посланиями папы Адриана, вероисповеданием патриарха св. Тарасия и посланиями вост. архиереев, провозгласил почитание святых икон и анафему лжесобору 754 г. Свт. Тарасий возблагодарил Бога за состоявшееся соединение Церкви.

4-е деяние. 1 окт. Стало самым продолжительным. Восстановленное правосл. учение необходимо было закрепить в народе, за долгие годы иконоборчества отучавшемся от почитания икон. В связи с этим по предложению патриарха Собор заслушал все те места из Свящ. Писания и св. отцов, на к-рые духовенство могло бы опереться в проповеди. По ходу чтения текстов из книг, взятых в патриаршей б-ке или принесенных на Собор отдельными епископами и игуменами, отцы и сановники комментировали и обсуждали услышанное.

Были зачитаны тексты из Свящ. Писания об изображениях в ветхо-

заветном храме (Исх 25. 1–22; Числ 7. 88–89; Иез 41. 16–20; Евр 9. 1–5). Древность обычая иконопочитания была засвидетельствована из творений святителей Иоанна Златоуста (о чтимой иконе свт. Мелетия), Григория Нисского и Кирилла Александрийского (об изображении жертвоприношения Исаака), Григория Богослова (об иконе царя Соломона), Антипатра Бострийского (о статуе Христа, воздвигнутой исцеленной кровоточивой), Астерия Амасийского (о живописном изображении мученичества св. Евфимии), Василия Великого (на блж. Варлаама).

Было указано на целование прп. Максимом Исповедником икон Спасителя и Богородицы наряду с Евангелием и честным Крестом и зачитано правило Трул. 82 (об изображении на иконах Христа вместо ветхого агнца); при этом свт. Тарасий пояснил, что правила приняты при имп. Юстиниане II те же отцы, к-рые участвовали в VI Вселенском Соборе при его отце, и «никто да не сомневается относительно них» (ДВС. Т. 4. С. 435).

Большой отрывок о поклонении образам был зачитан из 5-й кн. «Апологии против иудеев» Леонтия, еп. Неаполя Кипрского (СРГ, N 7885). При чтении послания прп. Нила к епарху Олимпиодору с рекомендациями по росписи храма (СРГ, N 6043) оказалось, что оно зачитывалось на иконоборческом лжесоборе с купюрами и исправлениями, — это позволило ввести многих в заблуждение. Выяснилось, что епископам не показывали сами книги, но зачитывали выписки по каким-то табличкам (πιττάκια). Поэтому на сей раз отцы обратили особое внимание, чтобы при чтении демонстрировались книги, а не отдельные тетради и чтобы важнейшие тексты совпадали в разных кодексах.

В связи с отрывком из «Лимонаря» свт. Софрония (об авве, нарушившем клятву, но не отступившем от почитания иконы Богородицы — ВHG, N 1442) вспомнили о клятвах епископов, дававшихся против икон, что вызвало новую волну раскаяний; представитель «восточных» Иоанн выразил желание подробнее расследовать этот вопрос, но свт. Тарасий предложил не отклоняться от намеченной темы.

Многочисленные отрывки были посвящены чудесам, связанным с иконами: из Жития и Чудес мч. Ана-

стасия Перса (ВHG, N 84, 89g); из Слова о чуде иконы Христа в Берите, приписываемого свт. Афанасию (ВHG, N 780–788b = СРГ, N 2256); из Жития и Чудес мучеников Кира и Иоанна свт. Софрония Иерусалимского о чудотворной иконе в Александрии (ВHG, N 478; Фома, представитель Востока, подтвердил, что эта икона продолжает исцелять болезни); из Чудес святых бессребреников Космы и Дамиана (ВHG, N 387, 389h); о чудесах от икон прп. Симеона Столпника (ВHG, N 1789); в связи с этим кипрские епископы рассказали Собору о недавних случаях чудесного наказания осквернителей икон); из Жития патриарха К-польского свт. Иоанна IV Постника, написанного Фотином (ВHG, N 893); из Жития прп. Марии Египетской (ВHG, N 1042); из Мученичества св. Прокопия (ВHG, N 1577); из Жития прп. Феодора Сикеота (ВHG, N 1748).

Важное догматическое значение для опровержения обвинения почитателей икон в «раздвоении» Христа имели отрывки о тождестве поклонения образу и первообразу из творений святителей Иоанна Златоуста, Афанасия Великого и Василия Великого («честь изображения переходит к первообразу» — *Basil. Magn. De Spirit. Sanct.* 18. 45) и из Послания к схоластику свт. Анастасия I, патриарха Антиохийского («поклонение есть обнаружение почитания» — СРГ, N 6954).

Заключительным аккордом прозвучали послания предстоятелей Римского и К-польского престолов: некоего папы Григория к свт. Герману, патриарху К-польскому, одобряющее его борьбу с ересью (*Jaffé. RPR.* N 2181; авторство Григория II неподлинно, предложена атрибуция папе Захарии, 743 г. — *Gouillard.* 1968; *Stein.* 1980. S. 89–137), и 3 послания самого свт. Германа с обличением и опровержением иконоборческих замыслов: к Иоанну, митр. Синадскому, к Константину, еп. Наколийскому, и к Фоме, митр. Клавдиопольскому (последние двое — ересиархи иконоборчества).

Заседание окончилось вынесением богословского заключения. Патриарх св. Тарасий предложил участникам присоединиться к «учению святых отцов, стражей кафолической Церкви». Собор ответил: «Учение богосогласных отцов нас исправили; черпая из них, мы напоены





VII Вселенский Собор.
Роспись собора в честь Рождества
Пресв. Богородицы Феррапонтова мон-ря.
Дионисий. 1502 г.

истиной; следуя им, мы отогнали ложь; наученные ими, мы лобзаем святые иконы. Веруя в единого Бога, в Троице прославляемого, лобзаем честные иконы. Кто не следует этому, да будет анафема». Далее были произнесены анафематизмы: 1) обвинителям христиан — преследователям икон; 2) применяющим изречения Божественного Писания, направленные против идолов, к честным иконам; 3) не принимающим с любовью святых и честных икон; 4) называющим священные и честные иконы идолами; 5) говорящим, что христиане прибегают к иконам, как к богам; 6) тем, кои держатся одних и тех же мыслей с позорящими и бесчестящими честные иконы; 7) говорящим, что кто-то иной, кроме Христа Бога нашего, избавил христиан от идолов; 8) осмеливающимся говорить, что Христос. Церковь когда-либо принимала идолов.

Затем Евфимий, еп. Сардский, зачитал соборное исповедание веры. В нем говорилось, что участники Собора во всем придерживаются «мнения и повеления богоносных отцов наших... ничего не прилагая и ничего не отнимая от предания», и излагался Символ веры, дополненный утверждением о почитании святых мощей и честных икон. «...Не Собор, не императорская власть, не богоненавистное злоумышление спасло нас от идольского заблуждения, как пустословил иудейский синедрион (имеется в виду иконоборческий лжесобор.— П. К.), самонадеянно выступивший против святых икон,— провозгласили отцы Собора,— но спас нас и освободил от идольского заблуждения Сам Господь славы, вочеловечив-

шийся Бог. Итак Ему слава, Ему честь, Ему благодарение, Ему похвала, Ему величание... С любовью принимаем также и Господни и апостольские и пророческие изречения, которыми мы научены почитать и превозносить, во-первых, истинную Богородицу, высшую всех небесных сил, а также и святые и ангельские силы, блаженных и всеславных апостолов и пророков, славных и победоносных подвизавшихся за Христа мучеников, святых и богоносных учителей и всех преподобных мужей... С любовью также приемлем мы и изображение честного и животворящего Креста и святые останки святых. Святые же и честные иконы допускаем, с любовью принимаем и объемлем, согласно древнему преданию святой Кафолической Церкви Божией, то есть святых отцов наших, которые и сами их принимали и постановили, чтобы они находились во всех святейших церквях Божиих и на всяком месте владычества Божия. Эти досточтимые и честные иконы, как сказано выше, мы почитаем и с любовью принимаем и почтительно покланяемся им, а именно: иконе великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа и непорочной Владычицы нашей и Всесвятой Богородицы... иконам святых и бесплотных ангелов... изображениям божественных и всеславных апостолов, богоглаголивых пророков и победоносных мучеников и праведных мужей,— чтобы при помощи живописных изображений их можно было приходить к воспоминанию и к памятованию о первообразе и соделаться причастниками некоего освящения» (*Mansi*. Т. 13. Р. 128–130; ДВС. Т. 4. С. 478–489).

Далее следуют подписи (т. н. рим. редакция включает 330 подписей епископов и их представителей и 128 — архимандритов и игуменов мон-рей и др. представителей иночества).

5-е деяние. 4 окт. Продолжено знакомство с творениями отцов с целью обличения иконоборцев. После чтения 2-го Огласительного слова свт. Кирилла Иерусалимского (о сокрушении херувимов Навуходоносором), послания прп. Симеона Столпника Младшего к Юстину II (с требованием кары надругавшимся над иконами самаритянам), «Слова против язычников» Иоанна Фессалоникийского и «Диалога иудея и христианина» было признано, что

отвергающие иконы подобны самаритянам и иудеям.

Особое внимание было уделено опровержению аргументов, выдвинутых против почитания икон. Апокрифические «Путешествия апостолов» (ВНГ, N 909 = САНТ, N 215), отрывок из к-рых (где ап. Иоанн осуждает Ликомеда за то, что тот установил в своей спальне икону с его изображением) зачитывался на лжесоборе, как следовало из др. отрывка, оказались противоречащими Евангелиям. На вопрос патрикия Петроны, видели ли участники лжесобора эту книгу, митр. Григорий Неокесарийский и архиеп. Феодосий Аморийский ответили, что им зачитывались лишь выписки на листках. Собор анафематствовал это сочинение как содержащее манихейские идеи о призрачности Воплощения, запретил переписывать его и повелел предать огню. В связи с этим была зачитана цитата из сочинения свт. Амфилохия Иконийского о книгах, ложно надписываемых еретиками.

Обратившись к неодобрителю мнению об иконах Евсевия Кесарийского, высказанному в послании к Констанции, сестре имп. Константина Великого и супруге Лициния, Собор заслушал отрывок того же автора из 8-й кн. к Евфратиону и обличил его в арианских воззрениях.

Далее были зачитаны отрывки из церковных историй Феодора Чтеца и Иоанна Диакринома и Жития Саввы Освященного; из них следовало, что не одобрявший иконы Ксенайя Маббуский (Филоксен Иерапольский), будучи епископом, даже не был крещен и при этом был ярким противником Халкидонского Собора. Его единомышленник Севир Антиохийский, как следовало из обращения антиохийского клира к К-польскому Собору, изъезжал из церквей и присвоил золотых и серебряных голубей, посвященных Св. Духу.

Затем *скевофилак* Великой ц. Димитрий сообщил о том, что в б-ке Св. Софии К-польской от огня иконоборцев уцелели лишь 2 кодекса, украшенных изображениями, а из книги *хартофилакса* Константина о мучениках были вырваны листы. Лев, еп. Фокийский, заметил на это, что в одном его городе было сожжено более 30 книг. *Кувуклисий* Косма показал найденную им в патриарших покоях книгу ВЗ, в к-рой иконоборцы попытались стереть схолию



на ключевое место из декалога о запрете кумиротворения (Исх 20. 3–4), к-рая разъясняла отличие икон от идолов. Подчистки были обнаружены и в рассказе «Церковной истории» Евагрия о чуде Нерукотворного образа Спасителя в Эдессе (*Evagr. Schol. Hist. eccl. IV 27*). Тексты были восстановлены по неповрежденным спискам. Вырезанными оказались листы об иконах в экземпляре «Лимонаря» свт. Софрония из патриаршей б-ки; их текст был восстановлен по той же книге из мон-ря св. Максимиана. Оставалось еще 15 подобных книг, но Собор счел прочитанное достаточным для всеобщего убеждения в древности предания о почитании икон.

Затем представитель Востока Иоанн предложил вниманию отцов свое исследование о причинах возникновения иконоборческой ереси. Халиф Язид II (720–724), следуя советам еврея-чародея по прозвищу Тессараконтахий, приказал уничтожить все изображения в своих владениях, надеясь т. о. достичь долголетия; через 2,5 года он умер, иудей был предан позорной казни, а иконы в церквах восстановлены. Однако гонение на иконы успело перекинуться в пределы империи, где «лжеепископ Наколийский и бывшие с ним последовали незаконным иудеям и нечестивым арабам и стали оскорблять церкви Божии». Завершилось заседание решением о внесении со следующего утра иконы в храм Св. Софии, где проходил Собор, и повторением анафем иконоборцам.

6-е деяние. 6 окт. (в актах ошибочно «накануне календ» вместо «накануне нон»). Целиком было посвящено опровержению деяний и определения (ороса) иконоборческого лжесобора. Григорий, митр. Неокесарийский (сам принимавший в свое время участие в этом Соборе), фразу за фразой зачитывал доставленный из архива текст, и на каждый тезис следовало обстоятельное опровержение, зачитывавшееся клириками патриаршей канцелярии по 6 свиткам (томам) (*Mansi. T. 13. P. 203–364; ДВС. Т. 4. С. 512–586*). Автор этого текста, блестящего образца богословской полемики, неизвестен (было высказано предположение, что им был свт. Тарасий; см.: *Андреев. С. 142–144*). В опровержение доводов противников икон в нем рассмотрены

цитаты из церковных писателей, причем богословские аргументы опровержения лишь в нек-рых случаях повторяют те, что зачитывались в 4-м и 5-м деяниях; показано, что представленные на лжесоборе высказывания с осуждением икон либо были вырваны из контекста и превратно истолкованы (из творений святителей Григория Богослова, Василия Великого, Иоанна Златоуста, Афанасия Великого, Амфилохия Иконийского), либо оказались подложными (из сочинений святителей Епифания Кипрского и Феодота Анкирского), либо принадлежат неправославным (из Евсевия Кесарийского). В конце описаны меры, принимавшиеся иконоборцами против защитников икон и монашества, когда «светская власть и даже сами епископы, противившиеся истине, неослабно упражнялись в делах жестокости»: иноки терпели заточение и насилые вплоть до человекоубийства, уничтожались книги и свящ. сосуды, осквернялись храмы, а мон-ри обращались в «гнусные мирские сборища», следствием чего было переселение множества монахов в др. страны. «И что всего хуже, — добавляется далее, — так это то, что нечестивое осквернение монастырей продолжается и донныне». Оканчивается опровержение пространной проповедью в защиту икон; почитание их и поклонение им не должно смешиваться со служением, приличным одному Богу; те, кто признают иконы как напоминание о первообразах, но отказываются лобзать их, подобны людям, исповедующим истину лишь наполовину.

7-е деяние. 13 окт. Феодор, еп. Таврианский, зачитал соборное определение (орос). Оно начинается Никео-Константинопольским Символом веры; в отличие от греч. рукописей лат. перевод Анастасия Библиотекаря содержит в Символе *Filioque*. В 1438 г. на *Ферраро-Флорентийском Соборе* латиняне предъявили пергаменную лат. рукопись деяний VII Собора, содержащую эту вставку; член греч. делегации Георгий Гемист *Плифон* возразил, что такой веский аргумент в пользу *Filioque* не приводился даже Фомой Аквинским, что доказывает подложность рукописи (*Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV–XV вв. СПб., 1997. С. 314–316*). После подтверждения решений 6 Вселенских Соборов было зачитано соборное

определение, к-рое подписали более 300 епископов. (*Mansi. T. 13. P. 374–380; ДВС. Т. 4. С. 589–591*).

Затем Собор провозгласил анафемы иконоборцам и славословия императору и императрице и защитникам иконопочитания. Персонально были анафематствованы: Феодосий, митр. Эфесский, Сисиний Пастилла, митр. Пергский, Василий Трикавказ, митр. Антиохии Писидийской, — вожди иконоборческого лжесобора; Анастасий, Константин и Никита, занимавшие К-польскую кафедру и потворствовавшие иконоборчеству; Иоанн Никомидийский и Константин Наколийский — ересеначальники. Вечная память была провозглашена осужденным на лжесоборе защитникам икон: свт. Герману I, патриарху К-польскому, прп. Иоанну Дамаскину и Георгию, архиеп. Кипрскому.

Собор составил 2 обращения к императору и императрице и клиру К-поля. В 1-м среди прочего утверждается тождество понятий «лобзание» (*ἀσπασμός*) и «поклонение» (*προσκύνησις*), основанное на этимологии глагола *κυνεῖν* — целовать.

8-е деяние. 23 окт. Император и императрица долее «сочили невозможным не присутствовать на Соборе» и особой грамотой на имя патриарха св. Тарасия пригласили епископов в столицу. «Сияющая счастьем богохранимая императрица» Ирина с 16-летним сыном Константином VI встретили участников Собора в Магнаврском дворце, где состоялось заключительное заседание Собора в присутствии сановников, военачальников и представителей народа. После кратких речей патриарха и императора и императрицы было во всеуслышание зачитано принятое Собором определение, вновь единогласно подтвержденное всеми епископами. Затем свиток с определением, преподнесенный свт. Тарасием, был скреплен подписями имп. Ирины и имп. Константина VI и возвращен патриарху через патрикия Ставракия, что было встречено хвалебными аккламациями.

По указанию императора и императрицы для собравшихся были вновь зачитаны святоотеческие свидетельства об иконах (из 4-го деяния). Собор завершился всеобщими благодарственными славословиями Богу. После этого епископы, получив подарки от императора и императрицы, разъехались по епархиям.



В заключении соборных деяний приведены 22 церковных правила, принятых Собором.

Последствия Собора. Решения Собора в основном соответствовали пожеланиям папы Адриана. Впрочем, требования Римского престола о возвращении отторгнутых из-под его юрисдикции церковных областей в Италии и на Балканах были фактически проигнорированы (соответствующий пассаж из послания папы, равно как и его упреки по поводу возведения свт. Тарасия на патриаршество из мирян и его титула, изъяты из греч. текста деяний и на Соборе, вероятно, не прозвучали). Тем не менее соборные акты были утверждены его посланцами и доставлены в Рим, где были помещены в папскую канцелярию.

Однако по ряду причин Собор встретил решительное неприятие со стороны кор. Карла Великого. В условиях обострения отношений с имп. Ириной могущественный монарх крайне болезненно воспринял церковное сближение Рима и К-поля. По его настоянию в 790 г. был составлен документ, известный под названием «*Libri Carolini*» (Карловы книги); в нем Собор объявлялся поместным Собором «греков», а его решения — не имеющими силы; придворные богословы кор. Карла отвергли обоснование поклонения иконам, базирующееся на отношении образа и первообраза, и признали за иконами лишь практическое значение в качестве украшения церквей и пособия для неграмотных. Не последнюю роль в негативном отношении к Собору сыграло и крайне низкое качество имевшегося лат. перевода его деяний; в частности, слова Константина, митр. Кипрского, о недопустимости поклонения иконам в смысле служения (προσκύνησις κατὰ λατρείαν — *Mansi*. Т. 12. Р. 1148) были поняты в обратном смысле, как попытка отнести к иконам приличное лишь Св. Троице служение и поклонение (*servitio et adoratio* — *Libri Carolini*. III 17). Документ был принят на *Франкфуртском Соборе* (794) при участии папских легатов. Папа Адриан и его преемники защищались от нападков франков, вновь осудивших позицию Рима и «греков» в отношении икон на Парижском Соборе 825 г.; на К-польском Соборе 869–870 г. (т. н. «восьмом вселенском») посланцы Рима подтвердили определения VII Вселен-

ского Собора. На Западе поклонение иконам не получило признания в качестве общеобязательного догмата, хотя теоретические обоснования иконопочитания в католич. богословии в целом соответствовали VII Вселенскому Собору (ср.: *Thom. Aquin. Sum. th.* IIIa. 25. 3).

В самой Византии после «рецидива» иконоборчества (815–843), вызванного прежде всего тяжелейшими военными неудачами при императорах-иконопочитателях, эта ересь была окончательно устранена при имп. св. *Феодоре* и имп. *Михаиле III*; на церемонии, получившей название Торжество Православия (843), были торжественно подтверждены решения VII Вселенского Собора. С победой над последней значительной ересью, каковой признается иконоборчество, наступает окончание эпохи Вселенских Соборов, признанных в правосл. Церкви. Выработанное на них вероучение нашло закрепление в «*Синодике в неделю Православия*».

П. В. Кузенков

Богословие Собора. Споры о священных изображениях возникли и в древности. Противниками их были Евсевий, еп. Кесарийский (Послание к Констанции — PG. 20. Col. 1545–1549), и свт. Епифаний Саламинский (Против устроющих образы; Послание имп. Феодосию I; Завещание — *Holl K. Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Tüb., 1928. Bd. 2. S. 351–398). Пример свт. Епифания убедительно свидетельствует, что в кон. IV в. иконопочитание имело весьма широкое распространение, даже такой авторитетный епископ ничего не мог против него сделать, не только во вселенском масштабе, но и на о-ве Кипр, где он был первоиерархом. В последующие века иконописание и иконопочитание осуждались извне — со стороны иудеев. От них в VI–VII вв. защищали иконы Стефан Бострский (CPG, N 7790) и Леонтий, еп. Неаполя на Кипре (CPG, N 7885; PG. 93. Col. 1597–1609). Происхождение визант. иконоборчества VIII в. приписывалось иудейским и мусульм. влияниям (соч. «Против Константина Копронима», написанное незадолго до VII Вселенского Собора — PG. 95. Col. 336–337), но на самом деле корни его уходят в восточн.христ. ереси и секты. Первые иконоборческие императоры Лев III и Константин V с большими успехами воевали с арабами

и насильственно христианизировали евреев. Из переписки свт. Германа К-польского известно, что в сер. 20-х гг. VIII в. Константин, еп. Наколийский, выступал против икон, ссылаясь на Исх 20. 4, Лев 26. 1 и Втор 6. 13; он видел влияние многобожия не только в почитании икон, но и в почитании святых (PG. 98. Col. 156–164). VII Вселенский Собор назвал этого епископа ересиархом. Др. малоазийский епископ, Фома Клавдиопольский, начал бороться с иконопочитанием в своей области (PG. 98. Col. 164–188). В М. Азии и в самом К-поле сложилось движение против икон, в к-рое все более активно включался имп. Лев III. 7 янв. 730 г. состоялся «силентион» (высшее собрание светских и церковных сановников), на к-ром Лев III предложил свт. Герману, патриарху К-польскому, согласиться на иконоборческую реформу. Патриарх заявил, что решение вероучительного вопроса требует Вселенского Собора, и удалился на покой в имение неподалеку от К-поля. Если у мусульман действовал запрет изображения живых существ вообще, визант. гонение на священные изображения вовсе не было запретом искусства как такового, его весьма ценили и иконоборцы, при к-рых светское искусство процветало. Его произведениями украшались церкви, превращавшиеся в «огороды и птичники» (PG. 100. Col. 1112–1113), т. е. расписывались изображениями растений и животных. Но в первую очередь светское искусство служило почитанию императора. Иконоборчество коснулось даже монет. Образ Христов, со времени имп. Юстиниана II чеканившийся на золотой монете, был заменен крестом, изображения к-рого иконоборцы не отвергали. Первоначальная идеология иконоборчества сводилась к примитивному утверждению, что иконопочитание есть новое идолопоклонство. Только 2-й император-иконоборец Константин V предложил иконоборческую теологию. Он мог отталкиваться от уже имевшейся правосл. полемики прежде всего у прп. Иоанна Дамаскина, разработавшего основы правосл. учения об иконе. Главный довод прп. Иоанна — христологический: икона возможна, потому что Бог воплотился («εἰκονίζω θεοῦ τὸ ὄρῳμενον» — *Ioan. Damasc. Contr. imag. calumn.* I 16). Прп. Иоанн устанавливает



принципиальное различие между поклонением (προσκύνησις) — чрезвычайно широким понятием, охватывающим все степени почитания, от почитания Бога до уважительного отношения к себе равным, и служением (традиц. слав. передача греч. λατρεία), подобающим одному Богу (Ibid. I 14). Изображение принципиально отличается от изображенного (Ibid. I 9). Образ имеет «анагогический» характер, возводя человеческий ум к горнему посредством земного, сродного человеку (Ibid. I 11). Прп. Иоанн применяет к обоснованию иконопочитания то, что свт. Василий Великий сказал в контексте тринитарных споров: «Почитание образа восходит к первообразу» (ἡ τῆς εἰκόνοσ τῆς ἐπὶ τὸ πρῶτότυπον διαβαίνει — De Spir. S. // PG. 32. Col. 149). В образе Иисуса Христа воздается поклонение самой Ипостаси Богочеловека: «Как боюсь коснуться раскаленного железа не из-за природы железа, но из-за соединенного с ним огня, так Плоти Твоей поклоняюсь не ради природы плоти, но ради по Ипостаси соединенного с нею Божества... Поклоняюсь Твоей иконе. Поклоняюсь всему Твоему: Твоим слугам, Твоим друзьям и прежде их — Матери Богородице» (Ioan. Damasc. Contr. imag. calumn. I 67). Оспаривая иконопочитание, имп. Константин V в соч. «Πεῦσαις» (сохранившемся в составе 2 первых «Ἀντιρρητικά» свт. Никифора К-польского — PG. 100. Col. 205–373) утверждает, что истинный образ должен быть единосущен своему первообразу, из чего следует, что единственный истинный образ Христов — Св. Евхаристия, «ибо Хлеб, Который мы приемлем, есть образ Тела Его... не так, что всякий хлеб — Тело Его, но только тот, который священническим служением вознесен превыше рукотворенного, на высоту нерукотворенного» (Ibid. Col. 337). Вещественный образ, к-рым желали бы «описать» Первообраз, мог бы представить лишь человеческую природу Христа, а не Божественную Его природу. «Богомужное», объединяющее божество и человечество, изображение Христа и невозможно, и еретично: если изображать одну человеческую Его природу, раздвояется Его Личность и в Св. Троицу вводится четвертое лицо, если же пытаться изобразить единую Личность, получится слияние природ и притязание на

описание неопишуемого Божества. И в том и в др. случае иконопочитатели еретичествуют, впадая или в несторианство, или в монофизитство (Ibid. Col. 309–312). К своему сочинению имп. Константин приложил патристический флорилегий.

Имп. богословие легло в основу вероопределения Иерийского Собора 754 г., к-рый иконоборцы объявили «вселенским». Собор анафематствовал защитников иконопочитания: свт. Германа, Георгия, еп. Кипрского, и прп. Иоанна Дамаскина. Вероопределение Иерийского Собора было в посл. включено в Деяния VII Вселенского Собора вместе с опровержением, составленным, по-видимому, свт. Тарасием К-польским. В сознании обеих сторон спора о св. иконах речь шла прежде всего об иконе Иисуса Христа, и спор т. о. был прямым продолжением христологических споров предшествующих веков. Иерийский Собор, детально доказывая невозможность изображения Христа, не мог отрицать богословскую возможность изображения святых, однако почитание и этих икон признавал подлужием (ДВС. Т. 4. С. 543–545). Иерийский Собор постановил, что «всякая икона, сделанная из какого угодно вещества, а равно и писанная красками при помощи нечестивого искусства живописцев, должна быть извергаема из христианских церквей. Если же кто-либо с этого времени дерзнет устроить икону или поклоняться ей, или поставить ее в церкви или в собственном доме, или же скрывать ее», то клирик лишается сана, а монах или мирянин анафематствуется (Там же. С. 567–568). В то же время этот Собор запретил под предлогом борьбы с иконами присваивать для недолжного употребления церковные сосуды и облачения (Там же. С. 570–571), что свидетельствует об имевших место еще до Собора эксцессах иконоборчества. В собственно догматическом определении Иерийского Собора сказано: «Кто свойства Бога Слова по воплощении Его старается представить посредством вещественных красок вместо того чтобы поклоняться от всего сердца умственными очами Тому, Кто ярче света солнечного и Кто сидит на небесах одесную Бога,— анафема. Кто неопишуемое существо Бога Слова и Ипостась Его старается, вследствие воплощения Его, описывать на ико-

нах человекообразно, посредством вещественных красок, и более уже не мыслит как богослов, что Он и по воплощении тем не менее неопишуем,— анафема. Кто старается написать на иконе нераздельное и ипостасное соединение естества Бога Слова и плоти, то есть единое неслиянное и нераздельное, что образовалось из обоих, и называет это изображение Христом, между тем как имя Христос означает вместе Бога и человека,— анафема. Кто одною чистою мыслию отделяет плоть, соединившуюся с ипостасью Бога Слова, и вследствие этого старается изобразить ее на иконе,— анафема. Кто одного Христа разделяет на две ипостаси, отчасти считая Его Сыном Божиим, а отчасти Сыном Девы Марии, а не одним и тем же, и исповедует, что единение между ними совершилось относительное, и потому изображает Его на иконе, как имеющего особенную ипостась, заимствованную от Девы,— анафема. Кто пишет на иконе плоть, обоготворенную соединением ее с Богом Словом, как будто бы отделяя ее от воспринявшего и обоготворившего ее Божества и делая ее таким образом как бы необоготворенною,— анафема. Кто Бога Слова, сущего во образе Божием и в Своей ипостаси принявшего зрак раба и соделавшегося во всем нам подобным кроме греха, старается изобразить посредством вещественных красок, то есть как будто бы Он был простой человек, и отделить Его от неотделимого и неизменяемого Божества, и таким образом как бы вводит четверичность во Святую и Живоначную Троицу,— анафема» (Там же. С. 572–575). Все эти анафематизмы говорят о том, что иконопочитатели впадают или в монофизитство, или в несторианство. Следует анафема против изображающих на иконах святых, но также анафемы против непочитающих Богородицу и всех святых. Последние 2 анафемы направлены, конечно, против радикального иконоборчества. Предложенное Иерийским Собором собрание высказываний св. отцов немногим полнее предложенного императором. После Собора, разворачивая гонения на иконопочитателей и прежде всего монахов, имп. Константин V, не считаясь с соборными постановлениями, занимал более радикальную позицию. Есть немало свидетельств, что он



выступал против почитания святых и даже Богородицы (*Theoph. Chron.* P. 439; PG. 100. Col. 344; 98. Col. 80; 95. Col. 337 et al.). Имп. Константин явился во многом дальним предтечей Реформации XVI в., за что и стяжал симпатии мн. протестант. историков. Первая визант. «реформация» была непродолжительна: в 780 г. воцарилась Ирина, восставительница иконопочитания.

VII Вселенский Собор был не в меньшей степени, чем VI, Собором «библиотекарей и архивариусов». Обширные собрания святоотеческих цитат, исторических и житийных свидетельств должны были показать богословскую правоту иконопочитания и его историческую укорененность в традиции. Нужно было также пересмотреть иконоборческий флорилегий Иерийского Собора: как выяснилось, иконоборцы широко прибегали к подтасовкам, напр. выдергивая цитаты из контекста. Нек-рые ссылки легко отводились указанием на еретичность авторов: для православных не могли иметь авторитет арианин Евсевий Кесарийский и монофизиты Севир Антиохийский и Филоксен Иерапольский (Маббугский). Богословски содержательно Опровержение Иерийского определения. «Икона подобна первообразу не по сущности, а только по имени и по положению изображенных членов. Живописец, пишущий чей-либо образ, не ищет изобразить в образе душу... хотя никто не помыслил, что живописец отделил человека от его души» (ДВС. Т. 4. С. 529). Тем более бессмысленно обвинять иконопочитателей в притязаниях на изображение самого божества. Отклоняя обвинение иконопочитателей в несторианском разделении Христа, Опровержение говорит: «Кафолическая Церковь, исповедуя неслитное соединение, мысленно (τῆ ἐπινοίᾳ) и только мысленно нераздельно разделяет естества, исповедуя Еммануила единым и после соединения» (Там же. С. 531). «Иное дело икона, и иное дело первообраз, и свойств первообраза никогда никто из благоразумных людей не будет искать на иконе. Истинный ум не признает на иконе ничего более, кроме сходства ее по имени, а не по сущности, с тем, кто на ней изображен» (Там же. С. 535). Отвечая на иконоборческое учение о том, что истинный образ Христа — евхарис-

тические Тело и Кровь, Опровержение говорит: «Ни Господь, ни апостолы, ни отцы никогда не называли бескровной жертвы, приносимой иереем, образом, но называли ее самим Телом и самой Кровью». Представляя евхаристические Виды как образ, иконоборцы мысленно раздваиваются между евхаристическим реализмом и символизмом (Там же. С. 539). Иконопочитание утверждено на Свящ. Предании, к-рое не всегда существует в записанном виде: «Многое предано нам неписьменно, в том числе и приготовление икон; оно также распространено в Церкви со времени апостольской проповеди» (Там же. С. 540). Слово — изобразительное средство, но есть и др. средства изображения. «Изобразительность неразлучна с евангельским повествованием и, наоборот, евангельское повествование с изобразительностью» (ἐπακολουθεῖ ἢ διὰ στηλογραφίας ἀνατόπῳς τῆ εὐαγγελικῆ διηγήσει, καὶ αὐτῆ τῆ στηλογραφικῆ ἐξηγήσει). Иконоборцы считали икону «обыкновенным предметом», поскольку не полагалось никаких молитв для освящения икон. VII Вселенский Собор на это ответил: «Над многими из таких предметов, которые мы признаем святыми, не читается священной молитвы, потому что они по самому имени своему полны святости и благодати... обозначая [икону] известным именем, мы относим честь ее к первообразу; целуя ее и с почтением поклоняясь ей, мы получаем освящение» (Там же. С. 541). Иконоборцы считают оскорблением попытки изобразить небесную славу святых средствами «бесславного и мертвого вещества», «мертвого и презренного искусства». Собор осуждает тех, к-рые «считают материю гнусною» (Там же. С. 544–545). Если бы иконоборцы были последовательны, они отвергли бы также священные одежды и сосуды. Человек, принадлежа к материальному миру, познает сверхчувственный посредством чувств: «Так как мы, без сомнения, люди чувственные, то для познания всякого божественного и благочестивого предания и для воспоминания о нем имеем нужду в вещах чувственных» (ἄνθρωποι ὄντες αἰσθητικοί, αἰσθητοῖς πράγμασι χρώμεθα πρὸς ἡμετέραν ἀναγνώρισιν, καὶ ὑπόμνησιν πάσης θείας καὶ εὐσεβοῦς παραδόσεως — Там же. С. 546).

«Определение святого Великого и Вселенского Собора, второго в Никее» гласит: «...сохраняем все церковные предания, утвержденные письменно или неписьменно. Одно из них заповедует делать живописные иконные изображения, так как это согласно с историею евангельской проповеди, служит подтверждением того, что Бог Слово истинно, а не призрачно вочеловечился, и служит на пользу нам, потому что такие вещи, которые взаимно друг друга объясняют, без сомнения и доказывают взаимно друг друга. На таком основании мы, шествующие царским путем и следующие божественному учению святых отцов наших и преданию Кафолической Церкви, — ибо знаем, что в ней обитает Дух Святый, — со всяким тщанием и осмотрительностью определяем, чтобы святые и честные иконы предлагались (для поклонения) точно так же, как и изображение честного и животворящего Креста, будут ли они сделаны из красок или (мозаических) плиточек или из какого-либо другого вещества, только бы сделаны были приличным образом, и будут ли находиться в святых церквах Божиих на священных сосудах и одеждах, на стенах и на досках, или в домах и при дорогах, а равно будут ли это иконы Господа и Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа, или непорочной Владычицы нашей Святой Богородицы, или честных ангелов и всех святых и праведных мужей. Чем чаще при помощи икон они делаются предметом нашего созерцания, тем более взирающие на эти иконы возбуждаются к воспоминанию о самых первообразах, приобретают более любви к ним и получают более побуждений воздавать им лобызание, почитание и поклонение, но никак не то истинное служение, которое, по вере нашей, причастует одному только божественному естеству. Они возбуждаются приносить иконам фимиам в честь их и освящать их, подобно тому, как делают это и в честь изображения честного и животворящего Креста, святых ангелов и других священных приношений и как, по благочестивому стремлению, делалось это обыкновенно и в древности; потому что честь, воздаваемая иконе, относится к ее первообразу и поклоняющийся иконе поклоняется ипостаси изображенного на ней. Такое учение содержится



писанное и неписанное Предание церковное» (*Mansi*. Т. 13. Р. 415; ДВС. Т. 4. С. 607).

VII Вселенский Собор. Миниатюра из Миссология Василия II. 976–1025 гг. (Vat. gr. 1613. Fol. 108)

Рецепция встретила трудности как в Византии, где иконоборчество было реставрировано в

у святых отцов наших, то есть в предании Кафолической Церкви, которая приняла Евангелие от концов до концов [земли]... Итак мы определяем, чтобы осмеливающиеся думать или учить иначе, или по примеру непотребных еретиков презирать церковные предания и выдумывать какие-либо нововведения, или же отвергать что-либо из того, что посвящено Церкви, будет ли то Евангелие, или изображение креста, или иконная живопись, или святые останки мученика, а равно (державшие) с хитростью и коварно выдумывать что-либо для того, чтобы ниспровергнуть хотя какое-либо из находящихся в Кафолической Церкви законных преданий, и наконец (державшие) давать обыденное употребление священным сосудам и досточтимым обителям,— определяем, чтобы таковые, если это будут епископы или клирики, были низлагаемы, если же будут иноки или миряне, были бы отлучаемы» (*Mansi*. Т. 13. Р. 378 sqq.; ДВС. Т. 4. С. 590–591).

Собор принял принципиальное различие «служения», подобающего одному Богу, и «поклонения», к-рое воздается также всему, причастному Божественной благодати.

Определение Собора догматически утвердило иконопочитание. Собор в аккламативном порядке произнес длинную серию анафематизмов; кроме персональных анафем К-польским патриархам Анастасию, Константину и Никите, еп. Эфесскому Феодосию, Сисинию Пастилле, Василию Трикаккаву, еп. Никомидийскому Иоанну и еп. Наколийскому Константину и всему Собору 754 г. были еще анафемы тем, кто «не исповедует Христа Бога нашего описуемым; не допускает изображения евангельских повествований; не лобзает икон, сделанных во имя Господа и святых Его; отвергает всякое

815–842 гг., так и на Западе, где существовало минимализированное представление об иконе, признававшее ее психологическое и педагогическое значение и не видевшее ее онтологического и «анагогически-мистического» смысла. В окт. 600 г. свт. Григорий I Двоеслов, папа Римский, узнав, что Марсельский еп. Серен разбил священные изображения в своей епархии, написал ему, что вполне похвален запрет поклоняться (*adorare*) образам, но уничтожение их достойно порицания: образ научает свящ. истории неграмотных, подобно как книга — грамотных, и, мало того, сообщает «пламень умиления (*ardorem compunctionis*)» (PL. 77. Col. 1128–1129). Франк. кор. Карл Великий и его придворные теологи отнеслись к определению VII Вселенского Собора с полным неприятием. Правда, лат. перевод, к-рый они получили, извратил терминологическое различие «служения» и «поклонения». Папа Адриан I принял Собор, но кор. Карл просил его не признавать II Никейский Собор. Папа был настолько зависим от военной и политической поддержки Карла, что повел двойную игру. Он сообщил королю, что признает Собор, только когда убедится, что в Византии истинное иконопочитание восстановлено. Созванный кор. Карлом в 794 г. Франкфуртский Собор, притязавший на статус «вселенского», признал еретическими и визант. иконоборчество, и визант. иконопочитание и предлагал в отношении икон руководствоваться учением свт. Григория Великого. Папа Адриан I был вынужден признать Франкфуртский Собор. Последующие папы не ссылались на VII Вселенский Собор. На Римском Соборе 863 г., к-рый в связи с делом свт. Фотия акцентировал всевозможные визант. ереси, папа *Николай I* осудил иконоборче-

ство, ссылаясь только на папские документы и не упоминая VII Вселенский Собор. На К-польском Соборе 879–880 гг. свт. Фотий просил рим. легатов признать VII Вселенский Собор, несмотря на «колебания некоторых» (*Mansi*. Т. 17. Р. 493). Зап. авторы еще долго колебались в отсылках на VI или VII Вселенский Собор (Ансельм Хавельбергский, XII в.— PL. 188. Col. 1225–1228). В целом правосл. иконопочитание осталось чуждо Западу. Впосл. Реформация отвергла иконопочитание, или встав на путь воинствующего иконоборчества (Ж. Кальвин), или, во всяком случае формально, отвергнув иконопочитание как «идолопоклонство» (М. Лютер). Но и у католиков иконопочитание достаточно редуцировано, кроме как в пограничных с правосл. миром Польше и Италии.

Прот. Валентин Асмус

Правила Собора. Собор восполнил к тому времени уже сложившийся в своей основе канонический корпус 22 правилами. Зап. Церковь приняла их лишь в кон. IX в., когда они вместе с деяниями Собора были переведены на лат. язык библиотекарем папы Иоанна VIII Анастасием.

В 1-м прав. содержится требование, чтобы все те, кто приняли «священническое достоинство», знали и свято хранили прежде изданные правила, к-рые обозначены следующим образом: «...всцелое и непоколебимое содержим постановление сих правил, изложенных от всехвальных апостол, святых труб Духа, и от шести святых Вселенских Соборов, и поместно собиравшихся для издания таковых заповедей, и от святых отец наших». Здесь особую важность имеет упоминание 6 Вселенских Соборов, поскольку т. о. признается за Трулльским Собором статус Вселенского Собора, ибо VI Вселенский Собор в 680–681 гг. канонов не издавал, но они составлены были Трулльским Собором. В нем правосл. Церковь в соответствии с 1-м прав. VII Вселенского Собора видит продолжение VI Вселенского Собора, в то время как Западная Церковь считает его лишь одним из поместных Соборов Восточной Церкви. Утверждаемое в 1-м прав. преемство с предыдущими Соборами имеет значение, выходящее за рамки только канонической области Предания, но выражает общий принцип хранения Церковью

всего Свящ. Предания, к-рое дано ей в Божественном Откровении.

Ряд правил Собора относится к поставлению епископов и клириков. Так, во 2-м прав. установлен образовательный ценз для кандидатов в епископы. Правило требует от них твердого знания Псалтири, а также хорошего навыка в чтении Свящ. Писания и канонов: «Всякому имеющему возведену быти на епископский степень непременно знати Псалтирь, да тако и весь свой клир вразумляет поучатися из оныя. Такжеде тшательно испытovati его митрополиту, имеет ли усердие с размышлением, а не мимоходом, читати священные правила, и Святое Евангелие, и книгу Божественнаго Апостола, и все Божественное Писание, и поступати по заповедям Божиим, и учити порученный ему народ. Ибо сущность иерархии нашае составляют богопреданныя словеса, то есть истинное ведение Божественных Писаний, якоже изрек великий Дионисий». *Феодор IV Вальсамон* в толковании на это правило объясняет сравнительно невысокий уровень требований, предъявляемых к начитанности ставленника в Свящ. Писании, гонениями, к-рым подвергалось Православие со стороны иконоборцев в период, предшествовавший Собору. Зная это, говорит он, св. отцы не требуют «рукополагать знающих священные правила, Святое Евангелие и прочее, но знающих только Псалтирь и дающих обещание позаботиться об изучении прочего», к тому же «не обязательно посвящать себя таковым чтениям и для тех, которые не удостоились еще учительского звания, а особенно в то время, когда христиане осуждены были на скитальческую жизнь».

Собор счел необходимым заново рассмотреть вопрос об избрании архиереев, равно как пресвитеров и диаконов. Подтверждая прежние правила (Ап. 30, I Всел. 4), отцы Собора в 3-м прав. постановили, что избрание во епископа, или пресвитера, или диакона мирскими начальниками недействительно по правилу Ап. 30, к-рое гласит: «Аще который епископ, мирских начальников употребив, через них получит епископскую в Церкви власть, да будет извержен, и отлучен, и все сообщающиеся с ним». На первый взгляд данное правило, равно как Ап. 29 и Ап. 30, предусматривающие не только извержение из сана, но и отлуче-

ние от Церкви лиц, получивших хиротонию в результате симонии или вмешательства «мирских начальников», противоречит библейскому принципу «не отмстиши дважды за едино», повторенному в Ап. 25, воспрещающему налагать двойное наказание за одно преступление. Но внимательный анализ содержания этих правил, учет особенностей преступлений, караемых по этим канонам, убеждает в том, что в сущности в них такого противоречия нет. Получение сана за деньги или через вмешательство мирских начальников — это незаконное похищение сана; поэтому одно только извержение из сана было бы не наказанием, а лишь констатацией, выявлением того, что преступник-симониат был поставлен незаконно, лишением его достоинства, к-рое он приобрел незаконно. Настоящее же наказание состоит в применении к нему за это преступление той кары, к-рая налагается на мирянина, каким он в сущности и должен был оставаться.

Это правило карает лиц, к-рые добились поставления незаконным, церковно преступным путем. Оно совершенно не затрагивает существовавшей в истории в разных странах и в разные времена практики санкционирования гос. властью поставлений священнослужителей, в особенности епископов. В 3-м прав. также воспроизводится указание на порядок поставления епископа собором епископов области во главе с митрополитом, к-рый установлен 4-м прав. I Вселенского Собора и рядом др. канонов.

4, 5 и 19-е правила Собора содержат указания на прещения, к-рым подлежат виновные в грехе *симонии*, причем в 19-м каноне в одном ряду с симонией поставляется и пострижение монахов за мзду. В 5-м прав. речь идет не о поставлении за мзду в собственном смысле слова, а о более тонком грехе, суть к-рого изложил еп. Никодим (Милаш) в своем толковании этого правила: «Были из богатых семейств такие, которые, прежде вступления в клир, приносили в ту или другую церковь денежный дар, как благочестивое приношение и дар Богу. Сделавшись клириками, они забыли свое благочестие, с каким приносили свой дар, но выставляли это как некую заслугу пред другими клириками, которые без денег, но по заслугам получили церковный чин, и открыто по-

носили этих последних, желая получить для себя в церкви преимущество пред этими. Это создало беспорядок в церкви, и против этого беспорядка издано было настоящее правило» (*Никодим [Милаш], еп. Правила. Т. 1. С. 609*). Резюмируя санкцию, предусмотренную этим правилом, еп. Никодим писал: «Правило определяет, что за такое хвастовство таковые должны быть низведены на последнюю степень их чина, следовательно должны быть между равными по чину последними, как бы искупая грех гордости» (Там же).

Темой неск. правил Собора является образ жизни клириков. В соответствии с 10-м прав. клирик обязан устраняться от мирских занятий: «Аще же кто обрящется, занимающий мирскую должность у глаголемых вельмож: или да оставит оную, или да будет извержен». Нуждающимся в средствах клирикам, к-рые имеют недостаточный доход от приходского служения, канон рекомендует «учити отроков и домочадцев, читая им Божественное Писание, ибо для сего и священство получил».

В 15-м прав. со ссылкой на Евангелие от Матфея и 1-е Послание к Коринфянам клирикам воспрещается совершать ради дополнительного дохода служение в 2 храмах (ср.: IV Всел. 10), «ибо сие свойственно торговле и низкому своекорыстию и чуждо церковнаго обычая. Ибо мы слышали от самага гласа Господня, яко не может кто-либо двема господинома работати: либо единого возненавидит, а другаго возлюбит, или единого держится, о другом же возненавидит (Мф 6. 24). Того ради всяк, по апостольскому слову, в нем же призван есть, в том должен пребывати» (1 Кор 7, 20). Если приход не в силах содержать клирика, ему указывается в правиле на возможность добывать средства к существованию иным образом, но, разумеется, не теми профессиями, к-рые несовместимы со священством. В порядке исключения 15-е прав. позволяет служение в 2 церквах, но только там, где причина этого не в корысти клирика, «а по недостатку в людях».

Согласно 16-му прав., клирикам возбраняются щегольство и роскошные одежды: «Всякая роскошь и украшение тела чужды священническаго чина и состояния. Сего ради



епископы, или клирики, украшающие себя светлыми и пышными одеждами, да исправляются. Аще же в том пребудут, подвергати их епитимии, такожде и употребляющих благовонныя масти». По словам Иоанна Зонары, люди по внешнему виду заключают о внутреннем состоянии человека; «и если увидят, что лица, посвятившие себя в удел Богу, не держатся устава и обычая по отношению к одежде или надевают на себя светские, пестрые и дорогие одежды, то от бесчиния во внешнем отношении будут заключать и о внутреннем состоянии посвятивших себя Богу». 22-е прав. рекомендует «священническое житие избравшим» пищу вкушать не наедине с женами, но возможно только вместе с нек-рыми богобоязненными и благоговейными мужами и женами, «дабы и сие общение трапезы вело к назиданию духовному».

Значительная часть правил Собора относится к тематике, связанной с монашеством и монахами. В 17-м прав. монахам воспрещается «оставив свои монастыри», «созидати молитвенные дома, не имея потребнаго к совершению оных». Тем же, кто располагают для такого строительства достаточными средствами, правило предписывает доводить начатое строительство до завершения. Главный мотив к созиданию «молитвенных домов», при к-рых предполагалось устройство новых мон-рей, отцы Собора видят в желании «начальствовати», «послушания отменяся». В соответствии с рядом правил (Трул. 41, Двукр. 1; ср.: IV Всел. 4) созидание нового мон-ря может быть предпринято только с дозволения и благословения епископа.

В 18-м прав. во избежание могущего возникнуть соблазна строго запрещено держать в архиерейских домах («епископиях») и в мон-рях (подразумеваются муж. обители) женщин. Более того, в этом каноне содержится также запрет встречаться епископам и игуменам с женщинами, когда во время путешествия они останутся в к.-л. доме, где находятся женщины. В этом случае женщине предписано пребывать «особо на ином месте, доколе последует отшествие епископа, или игумена, да не будет нареkania» (ср.: I Всел. 3; Трул. 5, 12). Исходя также из соображений предотвращения соблазна, отцы Собора в 20-м прав.

воспрещают существование т. н. двойных мон-рей, когда при одном храме устраивались 2 обители — муж. и жен., в этом же правиле запрещается монахам и монахиням беседовать наедине. Перечисляя др. случаи, к-рые могут послужить соблазном, отцы Собора изрекли: «Да не спит монах в женском монастыре, и да не яст монахиня вместе с монахом наедине. И когда вещи, потребные для жизни, со стороны мужеской приносятся к монахиням: за вратами оныя да приемлет женскаго монастыря игуменна с некоею старую монахиною. Аще же случится, что монах пожелает видети некую родственницу: то в присутствии игуменнии с нею да беседует, немногими и краткими словами, и вскоре от нея да отходит» (см. также: Трул. 47).

В 21-м прав. повторен содержащийся в IV Всел. 4 запрет монашествующим оставлять свой мон-рь и переходить в иной, но если уж такое случилось, отцы Собора предписывают «являть таковым странноприимство», но не без согласия на то игумена (ср.: Карф. 80 (81), Двукр. 3, 4).

Право поставлять клириков на священнослужительские и церковнослужительские степени принадлежит епископу, но в мон-рях *хиротесию* могут совершать и их настоятели. Такой порядок установлен 14-м прав. Собора: «Рукоположение же чтеца творити позволяется каждому игумену в своем, и токмо в своем монастыре, аще сам игумен получил рукоположение от епископа в начальство игуменское, без сомнения, уже будучи пресвитером». Игумен в древности являлся непременно настоятелем мон-ря, в нек-рых случаях он мог даже и не иметь пресвитерского сана, но, как сказано в этом правиле, такой властью обладают лишь те игумены, к-рые рукоположены в пресвитерскую степень. Совершенно очевидно, по смыслу правила, что ныне совершать хиротесию вправе лишь те игумены и архимандриты, к-рые начальствуют, настоятельствуют в мон-ре, а не титулярные носители этого сана. В 14-м прав. упоминается также о праве *хорепископов*, «по древнему обычаю», «производити чтецов». Ко времени VII Вселенского Собора институт хорепископов давно уже исчез из жизни Церкви, так что упоминание о нем является, очевидно, всего лишь ссылкой на «древний обы-

чай», призванной обосновать предоставление игуменам права на совершение хиротесии.

В этом правиле говорится также о том, что только посвященным лицам дозволяется читать с амвона: «Понеже видим, яко некие, без руковождения, в детстве приняв причетническое пострижение, но еще не получив епископскаго рукоположения, в церковном собрании на амвоне читают, и сие делаем несогласно с правилами, то повелеваем отныне сему не быти». В наше время, однако, псаломщики и алтарники по большей части не получают хиротесии во иподиакона или чтеца и, как и певчие, не принадлежат к числу клириков.

В 13-м прав. воспрещается расхищение имущества храмов и монастырей и присвоение имущества ранее ограбленных церквей и обителей, обращенных в частные жилища, но «аще завладевшие оными восхотят отдати их, да будут восстановлены по прежнему, то добро и благо есть; аще же не тако, то сущих от священническаго чина повелеваем извергати, а монахов или мирян отлучати, яко осужденных от Отца, и Сына, и Святаго Духа, и да вчинятся, идеже червь не умирает и огонь не угасает (Мк 9. 44). Понеже они глаголюще: не творити дому Отца Моего домом купли (Ин 2. 16)». Иоанн Зонара в толковании на это правило писал об обстоятельствах, к-рые послужили его изданию: «Во время иконоборческой ереси много совершалось дерзновенного против православных. А более прочих подвергались преследованиям отцы священного сана и монахи, так что многие из них оставили свои церкви и монастыри и убежали. Итак, когда церкви и монастыри оставались пусты, некоторые занимали их и присвоили себе и обращали в мирские жилища».

Предыдущее 12-е прав. содержит общий запрет отчуждения церковного имущества. Церковных вещей нельзя ни продавать, ни дарить, ни отдавать в заклад, ибо «не твердо да будет оное отдавание, по правилу святых апостол, глаголющему: епископ да имеет попечение о всех церковных вещах и оными да распоряжает, яко Богу назирающу; но не позволительно ему присвояти чтолибо из оных или сродникам своим дарити принадлежащее Богу: аще





же суть неимуществе, да подает им яко неимуществе, но под сим предлогом да не продает принадлежащаго Церкви» (в этой части правило повторяет Ап. 38). Если же земля никакой пользы не доставляет, то в этом случае ее можно отдавать клирикам или земледельцам, но не мирским начальникам. В случае перекупки начальником земли у клирика или земледельца продажа, по этому правилу, считается недействительной и проданное должно быть возвращено епископии или мон-рю, а епископ или игумен, так поступающий, «да будет изгнан: епископ из епископии, игумен из монастыря, яко зле расточающие то, чего не собрали».

Для надлежащего хранения церковного имущества во всех епархиях в соответствии с 11-м прав. Собора должны быть иконы. Эту должность предусматривало уже 26-е прав. Халкидонского Собора. Отцы VII Вселенского Собора в дополнение предписали митрополитам ставить иконы в тех церквях своей области, в к-рых сделать это не озаботились местные епископы, а епископам К-польским предоставлено такое право в аналогичных случаях применительно к митрополитам. Очевидно, что в данном случае речь идет не о всех вообще митрополитах, а только о тех, к-рые пребывают в юрисдикции К-польского престола, т. е. о митрополитах К-польского Патриархата.

6-е прав., повторяя Трул. 8, предусматривает ежегодно созывать Собор епископов в каждой церковной области, к-рые в то время возглавлялись митрополитами. В случае если бы местные гражданские начальники воспрепятствовали епископу явиться на Собор, то, согласно этому правилу, они подлежат отлучению. На основании 137-й новеллы имп. св. Юстиниана такие начальники отстранялись от должности. В соответствии с 6-м прав. на этих Соборах должны рассматриваться «канонические» и «евангельские» вопросы. Согласно толкованию Феодора Вальсамона, «канонические предания суть: законные и незаконные отлучения, определения клириков, управление епископскими имуществами и таковое», т. е. все, относящееся к области церковного управления и суда, «а евангельские предания и Божии заповеди суть: крестить во имя Отца и Сына и Святаго Духа; не прелюбы сотвори, не

любодействуй; не лжесвидетельствуй и подобное», — иными словами, литургическая жизнь Церкви, христ. нравственность и вероучение. Т. о., по своему предмету соборное церковное законодательство может относиться, во-первых, к церковной дисциплине в широком смысле слова, включая и церковное устройство, и, во-вторых, к области догматического учения по вопросам христ. веры и нравственности.

7-е прав. предусматривает, чтобы во всех храмах полагались св. мощи: «Аще некоторые честные храмы освящены без святых мощей мученических, определяем: да будет совершено в них положение мощей с обычною молитвою». Это правило явилось реакцией на кощунственные деяния иконоборцев, к-рые выбрасывали из церкви мощи мучеников. В древности, а также, как это видно из данного правила, еще и во времена VII Вселенского Собора при освящении храмов полагали мощи исключительно мучеников, но впоследствии стали употреблять для этого и мощи святых иных чинов: святителей, преподобных и др. (см. ст. *Мощи*).

В 8-м прав. отцы Собора повелевают отлучать от церковного общения лиц «еврейскаго вероисповедания», к-рые «возмнили ругаться Христу Богу нашему, притворно делаяся христианами, втайне же отвергая Его», но тех, «кто из них с искреннею верою обратится» и исповедует христ. веру от всего сердца, надлежит «сега принимать и крестяти детей его, и утверждати их в отвержении еврейских умышлений». Одной из причин притворного принятия христианства было, как пишет еп. Никодим (Милаш), то обстоятельство, что по закону имп. Льва Исаврянина (717–741) евреи принуждены были креститься и, следов., из страха должны были принимать христ. веру. Но это противно духу христианства, к-рое осуждает всякое насилие над человеческой совестью и всякий род вероисповедного прозелитизма (Правила. Т. 1. С. 614).

Сочинения еретиков после издания *Миланского эдикта* (313) употреблялись гос. властью, когда носители ее были православными и защищали Церковь. Так, имп. св. Константин в связи с осуждением арианской ереси на I Вселенском Соборе издал эдикт о сожжении всех книг Ария и его учеников. Имп.

Аркадий в кон. IV в. повелевал уничтожить книги евномиан (см. ст. *Евномиий*, еп. Кизика) и монтанистов (см. ст. *Монтан*, ересиарх). Трулльский Собор 63-м прав. постановил предавать огню повествования о мучениках, составленные для поругания христ. веры. Но VII Вселенский Собор 9-м прав. определил, чтобы сочинения иконоборцев не сжигались, а отбирались в патриаршую б-ку для сохранения вместе с остальными еретическими книгами: «Все детские басни, и неистовыя глумления, и лживыя писания, сочиняемыя против честных икон, должно отдавати в епископию Константинопольскую, дабы положены были с прочими еретическими книгами. Аще же обрящется кто таковыя сокрывающий: то епископ, или пресвитер, или диакон, да будет извержен из своего чина, а мирянин или монах да будет отлучен от общения церковнаго». Т. о., в случае необходимости можно было по сохранившимся книгам более тщательно изучать характер ереси, чтобы успешнее противодействовать ей.

Прот. Владислав Цыпин

Лит.: *Преображенский В., свящ.* Св. Тарасий, патриарх Царьградский, и Седьмой Вселенский собор // Странник. 1892. № 10. С. 185–199; № 11. С. 405–419; № 12. С. 613–629; 1893. № 1. С. 3–25; № 2. С. 171–190; № 3. С. 343–360; № 4. С. 525–546; *Мелиоранский Б. М.* Георгий Киприянин и Иоанн Иерусалимлянин, два малоизвестных борца за православие в VIII в. СПб., 1901; *он же.* Философская сторона иконоборчества // Цив. 1991. № 2. С. 37–52; *Андреев И.* Герман и Тарасий, патриархи Константинопольские. Сепр. II, 1907; *Ostrogorsky G.* Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites, Breslau, 1929. Amst., 1964; *idem.* Rom und Byzanz im Kampfe um die Bilderverehrung // SemKond. 1933. Т. 6. P. 73–87; *idem.* Ἱστορία τοῦ Βυζαντινοῦ Κράτους. Т. 1–3. Ἀθήνα, 1978–1981; *Van den Ven P.* La patristique et l'hagiographie au concile de Nicée de 787 // Byz. 1955–57. Т. 25–27. P. 325–362; *Wallach L.* The Greek and Latin Versions of Nicaea II and the Synodica of Hadrian I (JE 2448) // Traditio. 1966. Vol. 22. P. 103–126; *Gouillard J.* Aux origines de l'iconoclasme: Le témoignage de Grégoire II // TM. 1968. Т. 3. P. 243–307; *Hennepf H.* Textus byzantini ad iconomachiam pertinentes in usum academicum. Leiden, 1969; *Gero St.* Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III. Louvain, 1973; *idem.* Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V. Louvain 1977; *Henry P.* Initial Eastern Assessments of the Seventh Oecumenical Council // JThSt. 1974. Vol. 25. P. 75–92; *Schönborn Ch.* L'icône du Christ: Fondements théologiques élaborés entre le I^{er} et le II^e Concile de Nicée (325–787). Fribourg, 1976; *idem.* Images of the Church in the Second Nicene Council and in the Libri Carolini // Law, Church and Society. Philadelphia, 1977. P. 97–111; *Stein D.* Der Beginn des Byzantinischen





Bilderstreites und seine Entwicklung bis in die 40^{er} Jahre des 8. Jh. Münch., 1980; *Darrouzès J.* Listes épiscopales du concile de Nicée (787) // REB. 1975. T. 33. P. 5–76; *Dumeige G.* Nicée II. P., 1978; *Speck P.* Kaiser Konstantin VI.: Die Legitimation einer fremden und der Versuch einer eigenen Herrschaft. Münch., 1978. S. 132–186, 534–576; *idem.* «Ich bin's nicht, Kaiser Konstantin ist es gewesen»: Die Legenden vom Einfluß des Teufels, des Juden und des Moslem auf den Ikonoklasmus. Bonn, 1990; *Nicée II, 787–1987: Douze siècles d'images religieuses / Éd. par F. Boespflug, N. Lossky. P., 1987; Auzépy M. F.* La place des moines à Nicée II (787) // Byz. 1988. T. 58. P. 5–21; *Gahbauer F. R.* Das Konzil von Nizäa (787) // Stud. u. Mitteil. d. Benediktinerord. 1988. Bd. 99. S. 7–26; *Sahas D. J.* Icon and Logos: Sources in eighth-century Iconoclasm: An annotated Translation of the sixth Session of the Seventh Ecumenical Council (Nicea 787), containing the Definition of the Council of Constantinople (754) and its Refutation, and the Definition of the Seventh Ecumenical Council. Toronto, 1988; *Vogt H.-J.* Das Zweite Konzil von Nizäa: Ein Jubiläum im Spiegel der Forschung // Intern. Kathol. Zeitschr. 1988. Bd. 17. S. 443–451; АНС. 1988 [1989]. Vol. 20; Streit um das Bild: Das Zweite Konzil von Nizäa (787) in ökumenischer Perspektive / Hrsg. J. Wohlmuth. Bonn, 1989; Streit um das Bild: Das Zweite Konzil von Nizäa (787) in ökumenischer Perspektive / Hrsg. von J. Wohlmuth. Bonn, 1989; *Anagnostopoulos B. N.* The Seventh Oecumenical Council of Nicaea on the Veneration of Icons and the Unity of the Church // Θεολογία. 1990. T. 61. Σ. 417–442; *Бычков В. В.* Смысл искусства в византийской культуре. М., 1991; *он же.* Малая история византийской эстетики. К., 1991; *Maueur J.-M. et al.* Histoire du Christianisme. T. 4: Evêques, moines et empereurs (610–1054). P., 1993; *Chifar N. et al.* Das VII. ökumenische Konzil von Nikaia: Das letzte Konzil der ungeteilten Kirche. Erlangen, 1993; *Giakalis A.* Images of the Divine: The Theology of Icons at the Seventh Ecumenical Council. Leiden, 1994; *Il concilio Niceno II e il culto delle immagini / A cura di S. Leanza.* Messina, 1994; *Асмус В., прот.* Седьмой Вселенский Собор 787 г. и строй в Церкви // ЕЖБК ПСТБИ 1992–1996 гг. 1996. С. 63–75; *Lilie R.-J.* Byzanz unter Eirene und Konstantin VI (780–802). Fr./M., 1996. S. 61–70; *Lamberz E.* Studien zur Überlieferung der Akten des VII. Ökumenischen Konzils: Der Brief Hadrians I. an Konstantin VI. und Irene (JE 2448) // DA. 1997. Bd. 53. S. 1–43; *idem.* Die Bischofslisten des VII. Ökumenischen Konzils (Nicaenum II). Münch., 2004; *Соменок Г., прот.* Халкидонский орос (IV Вселенского Собора) в свете решений VII Вселенского Собора // ТКДА. 1999. Вып. 2. С. 216–260; *Шенборн К.* Икона Христа. М., 1999; *Uphus J. B.* Der Horos des Zweiten Konzils von Nizäa 787: Interpretation und Kommentar auf der Grundlage der Konzilsakten mit besonderer Berücksichtigung der Bilderfrage. Paderborn, 2004.

ВСЕМИРНАЯ ЛЮТЕРАНСКАЯ ФЕДЕРАЦИЯ [нем. Lutherische Weltbund; англ. Lutheran World Federation], международное объединение церквей лютеран. традиции, созданное в 1947 г. в г. Лунде (Швеция). Продолжило работу Всемирного лютеранского конвента — первой международной орг-ции люте-

ран. В 1923 г. на сессии конвента в г. Айзенахе (Германия) присутствовал 151 делегат из 22 стран (в т. ч. из России). Они приняли т. н. доктрину церквей-членов конвента, в посл. ставшую основным положением и для В. л. ф. Свящ. Писание Ветхого и Нового Заветов признавалось единственным источником и нормой всякого церковного учения и практики, а вероисповедные документы лютеран. церкви, особенно *Аугсбургское исповедание* и *Малый катехизис М. Лютера*, должны были служить разъяснениями Слова Божия. В конституции конвента было также положение о признании трех Символов веры: Апостольского, Никео-Константинопольского и Афанасиева. Деятельность конвента сводилась к разрешению конфликтов между церквями, содействию академическим обменам и материальной помощи (в т. ч. лютеран. семинарии в Ленинграде). Конвент оплатил переезд российских немцев, после гражданской войны нашедших убежище в Маньчжурии, в страны Юж. Америки. С установлением нацистской диктатуры в Германии участие немцев в орг-ции прекратилось, однако выросло влияние сканд. церквей. Во время второй мировой войны конвент действовал практически только в США. В июле 1945 г. член Исполкома конвента С. Михельфельдер, представлявший Американскую Лютеранскую Церковь, прибыл в Женеву для восстановления контактов с лютеранами Европы и оказания им гуманитарной помощи. Подготовленная под его рук. 4-я сессия конвента, проходившая с 30 июня по 6 июля 1947 г. в Лунде, постановила реорганизовать конвент во В. л. ф. и одобрила новую конституцию, определившую формы межцерковного сотрудничества на постоянной основе.

В. л. ф. регулярно участвует в богословских дискуссиях и сотрудничает, гл. обр. в социальном служении, с англиканами, католиками, православными, реформатами и методистами, в отдельных случаях — с баптистами и адвентистами седьмого дня. Высшим органом В. л. ф. является Ассамблея, к-рая проводится 1 раз в 6 лет. 1-я (учредительная) состоялась в Лунде в 1947 г.; 10-я — в Виннипеге (Канада) в 2003 г. В промежутках между Ассамблеями руководство осуществляют Совет (собирается ежегодно) из 49 изби-

раемых на Ассамблее членов во главе с генеральным секретарем и Исполнительный комитет, к-рый возглавляют президент и 5 вице-президентов, представляющих лютеран 5 частей света. Работают постоянные комиссии, в т. ч. по теологии, по развитию миссионерской и экуменической деятельности, по правам человека и др.

Во В. л. ф. входят 138 лютеран. церквей, объединяющих ок. 65 млн верующих (ок. 95% всех лютеран) в 77 странах мира. На территории РФ ее членами являются Евангелическо-Лютеранская Церковь в России и др. странах и Евангелическо-Лютеранская Церковь Ингрии на территории России, имеющие в Совете В. л. ф. 1 голос. Штаб-квартира Совета расположена в Женеве (Швейцария). Офиц. сайт: <http://www.lutheranworld.org>.

С. А. Исаев

ВСЕМИРНОЕ БРАТСТВО БУДДИСТОВ [англ. World Fellowship of Buddhists], крупнейшее неправительственное объединение буддийских школ и орг-ций, созданное 25 мая 1950 г. на Цейлоне (ныне Шри-Ланка) и имеющее ок. 100 региональных центров в 40 странах мира, в т. ч. в Сев. Америке.

В наст. время его штаб-квартира располагается в Бангкоке (Таиланд). Одним из инициаторов этого объединения был Г. П. Маласекера, гос. деятель, ученый (создатель и главный редактор мировой серии «Энциклопедия буддизма»), к-рый преподавал язык пали в Лондоне и в Москве (тесно сотрудничая с Ю. Н. Рерихом), будучи послом правительства Цейлона. В. б. б. регулярно созывает конференции и участвует в различных буддийских форумах, ежемесячно выпускает журнал и др. издания. Президентами его избираются миряне.

В. б. б. имеет консультативный статус при ЮНЕСКО и финансируется из различных международных фондов. Начиная с 70-х гг. XX в. отказ от вмешательства в политику становится одним из главных обетов членов братства. Они считают, что духовному совершенствованию препятствуют пристрастия, предубеждения и соблазны «политической трясины», оправдание одних и осуждение других. Члены братства выступают за нравственный подход в решении межгос. и политических





проблем, за проявление доброй воли правительств установить мир на Земле. Политическая напряженность в мире есть результат негативных последствий безнравственных поступков, агрессивных речей и недобрых мыслей, к-рые накапливаются в определенном сообществе и приводят к социальным катаклизмам. Средством избавления от них или предотвращения их является воспитание этических идеалов, в т. ч. посредством изучения буддизма. Монахам следует отказаться от политической деятельности ради сохранения чистоты буддийского закона.

Лит.: The International Seminar on Higher Education in Buddhism. Bangkok, 1968; Buddhism: a Modern Perspective / Ed. by Ch. S. Prebish. Univ. Park (Pennsylv.), 1975; The World Fellowship of Buddhists: Review. Bangkok; The World Fellowship of Buddhists: News Bull. Bangkok.

В. П. Андросов

ВСЕМИРНЫЙ АЛЬЯНС РЕФОРМАТСКИХ ЦЕРКВЕЙ [англ. World Alliance of Reformed Churches], международное объединение церквей реформатской традиции, созданное в 1970 г. в Найроби (Кения) в результате объединения Альянса реформатских церквей всего мира, придерживающихся пресвитерианской системы (Alliance of Reformed Churches throughout the World holding the Presbyterian System) (1875) и Международного конгрегационального совета (International Congregational Council) (1891). Работа орг-ции направлена на объединение и поддержку церквей реформатской традиции (пресвитерианских, конгрегациональных и объединенных (united)), на распространение реформатской веры, на развитие конфессиональной теологии, на утверждение равных прав для мужчин и женщин в церкви и обществе, на продолжение диалога с др. христ. конфессиями и нехрист. верованиями. В наст. время в состав орг-ции входят 218 церквей из 107 стран, большая часть к-рых находится в Африке (58) и Азии (57).

Высшим органом альянса является Генеральный совет, собирающийся 1 раз в 7 лет (XXIV Генеральный совет состоялся в Аккре (Гана) в 2004), заседания Исполнительного комитета проходят ежегодно, Генеральный секретариат работает на постоянной основе и состоит из 6 департаментов (теологии, сотрудни-

чества и свидетельства о вере, партнерства мужчин и женщин, финансовый, комитет по делам молодежи, средств массовой информации). Штаб-квартира альянса находится в Женеве (Швейцария). Офиц. сайт орг-ции: <http://www.warc.ch>.

Лит.: Pradervand M. A Century of Service: A History of the World Alliance of Reformed Churches, 1875–1975. Edinb., 1975; Encyclopedia of the Reformed Faith / Ed. D. McKim. Edinb., 1992; Perret E. World Alliance of Reformed Churches: Gen. Ind., 1875–1992. Gen., 1994. (Reformed Churches; Vol. 3).

ВСЕМИРНЫЙ ЕВАНГЕЛИЧЕСКИЙ АЛЬЯНС [англ. World Evangelical Alliance], международная орг-ция христиан-евангеликов. В 1846 г. в Лондоне 800 делегатов, в основном из Великобритании и Сев. Америки, создали В. е. а. для пропаганды единства евангелических церквей. В авг. 1951 г. лидеры В. е. а. из Великобритании и вновь созданная в США Национальная ассоциация евангеликов (National Association of Evangelicals) встретились с делегатами из 21 страны в Нидерландах и образовали Всемирное евангелическое содружество (World Evangelical Fellowship). Его лидерами стали А. Смит, Ф. Р. Каттелл, А. Дж. Дейн из Великобритании и Х. У. Окенга, Дж. Э. Райт из США. В 2001 г., на 11 Генеральной ассамблее в Куала-Лумпуре (Малайзия), было принято решение переименовать с янв. 2002 г. Всемирное евангелическое содружество во В. е. а. Основной целью альянса, по определению Г. Кёрби, генерального секретаря альянса в 1962–1966 гг., является «духовное единство в действии», направленное на усиление миссионерской активности в странах «третьего мира». В рамках альянса работают комиссии: теологическая, по миссиям, по коммуникациям, по делам женщин, по религ. свободе, по делам молодежи, по церковному обновлению, Совет по евангелическому теологическому образованию, а также Международный альянс по укреплению и развитию. Для подготовки церковных лидеров, особенно для стран «третьего мира», был создан Ин-т развития лидерства (Leadership Development Institute). Полными членами В. е. а. являются региональные (7) и национальные евангелические альянсы и орг-ции (121), ассоциативными считаются миссионерские и церковные орг-ции.

В. е. а. управляется Международным советом, к-рый состоит из представителей регионов мира и избирается на Генеральной ассамблее, собирающейся каждые 4–6 лет. Делегатов на Генеральную ассамблею направляют только полные члены. Штаб-квартира альянса находится в Эдмондсе (шт. Вашингтон, США). Офиц. сайт: <http://www.world-evangelical.org>.

ВСЕМИРНЫЙ ИСЛАМСКИЙ КОНГРЕСС [англ. World Muslim Congress], международная неправительственная орг-ция, созданная в 1926 г. для развития сотрудничества между мусульм. общинами всего мира в области политики, экономики, религии, образования и культуры.

Идея сплочения мусульм. мира зародилась после первой мировой войны. Верховный муфтий Иерусалима шейх Мухаммад Амин аль-Хусейни сыграл важную роль в создании В. и. к. В 1926 г. в Мекке состоялась Международная исламская конференция, на к-рой представители 15 мусульм. стран объявили о создании этой орг-ции. В 1931 г. в Иерусалиме была утверждена ее конституция, был избран постоянный орган — Исполнительный комитет. После второй мировой войны центр исламского движения переместился в новообразованное мусульм. гос-во Пакистан. В 1951 г. в очередной сессии конгресса, состоявшейся в г. Карачи, приняли участие представители 32 гос-в и мусульм. общин. Они утвердили Устав В. и. к. Руководящим органом стал Высший совет, собирающийся на заседания ежегодно и назначающий генерального секретаря. В 1962 г. на сессии, проходившей в Багдаде, делегаты из 40 стран, в т. ч. из СССР, выработали общую стратегию по поддержке политической и экономической независимости мусульм. стран.

Активизации деятельности В. и. к. способствовали издание ежемесячного ж. «Мусульманский мир» и выход в эфир ряда радио- и телепрограмм на неск. языках. В наст. время конгресс разрабатывает проекты конституций, уделяя большое внимание развитию теории «международной мусульманской солидарности» и концепции «исламского государства», вырабатывая религ. обоснование важнейших направлений деятельности мусульм. межправительственных





структур. В. и. к. имеет статус наблюдателя при орг-ции Всемирная исламская конференция и консультативный статус при Экономическом и социальном совете ООН (ЭКОСОС) и при ЮНИСЕФ. Штаб-квартира В. и. к. находится в г. Карачи (Пакистан).

ВСЕМИРНЫЙ КОНСУЛЬТАТИВНЫЙ КОМИТЕТ ДРУЗЕЙ

[англ. Friends World Committee for Consultation], международная орг-ция квакеров, созданная в 1937 г. в г. Свартморе (США) для установления и поддержания связей между общинами друзей во всем мире и координации их международной деятельности. Ее задачи — распространять религ. доктрины квакеров и информацию о жизни общин, устанавливать контакты с неприсоединившимися общинами (isolated friends), активно участвовать в деятельности ООН (борьба за мир и разоружение, права женщин, охрану окружающей среды, а также против расовой дискриминации и бедности), в экуменическом движении и межрелиг. диалоге. Состоит из 4 секций: Американской (Section of the Americas, с 1938), Европейской и Ближневосточной (Europe and Middle East Section, с 1938; совр. название с 1992), Африканской (Africa Section, с 1971), Азиатско-Западно-Тихоокеанской (с 1985). Объединяет 340 тыс. членов в 70 странах. Ок. 200 делегатов собираются 1 раз в 3 года на конференцию (т. н. Triennial). В янв. 2004 г. в Нов. Зеландии состоялась 21 конференция. В промежутках между ними руководство осуществляет Центральный исполнительный комитет орг-ции, к-рый собирается ежегодно. Штаб-квартира орг-ции находится в Лондоне и является центром по координации деятельности секций, а также совместно с Ежегодным британским собранием квакеров и Комитетом по служению американских квакеров курирует Международные представительства квакеров при ООН (Quaker United Nation Offices) в Женеве и Нью-Йорке. Издается бюллетень «Всемирные новости друзей» (World Friends News). Офиц. сайт: <http://www.fwccworld.org>.

ВСЕМИРНЫЙ МЕТОДИСТСКИЙ СОВЕТ [англ. World Methodist Council], международная орг-ция методистов, созданная в

1881 г. в Лондоне. Совр. название получила в 1951 г. Целями и задачами В. м. с. являются: дальнейшее сближение методистских церквей, активизация их участия в экуменическом движении, усиление их миссионерской активности, повышение уровня богословского образования и обновление литургической жизни. Ведутся богословские диалоги с Православной, Римско-католической и Англиканской Церквами, а также с *Всемирной лютеранской федерацией* и *Всемирным альянсом реформатских церквей*. В. м. с. является членом *Всемирного Совета Церквей*.

Во В. м. с. входят 500 постоянных членов, избирающихся церквами-участницами на 5 лет; с той же периодичностью проводится Всемирная методистская конференция (World Methodist Conference). В промежутках между конференциями работает Исполнительный комитет В. м. с., к-рый ежегодно собирается на заседания. В состав совета входят 8 постоянных комитетов: экуменический, по евангелизации, по богословскому образованию, литургический, международный, образовательный, по вопросам семьи, молодежный.

В наст. время во В. м. с. входят 77 методистских, объединенных (united) и уэслианской традиции (см. ст. Уэсли Дж.) церквей из 138 стран (75 млн чел.). Штаб-квартира совета находится в Лейк-Джуналаска (шт. Сев. Каролина, США); в Женеве (Швейцария) располагается отделение В. м. с., в ведении к-рого находятся отношения с Всемирным советом церквей. Офиц. сайт В. м. с.: <http://www.worldmethodistcouncil.org>.

ВСЕМИРНЫЙ ПАРЛАМЕНТ РЕЛИГИЙ

[англ. The World's Parliament of Religions], встреча представителей различных религ. конфессий, проходившая 11–27 сент. 1893 г. в Чикаго (США) в рамках Всемирной выставки по инициативе протестант. Лиги либеральных священников и при поддержке амер. *унитариев*. Организаторы разослали по всему миру более 10 тыс. приглашений, на встречу прибыли 400 делегатов.

Открывая В. п. р., председатель Дж. Г. Барроуз отметил, что религия, преломившись в человеческом восприятии, распалась на множество разноцветных фрагментов и за-

дачей парламента является возвращение этого многоцветного сияния к «белому свету небесной истины». Римско-католич. духовенство, англикане, православные, *евангелики*, *баптисты* и мн. др. христ. конфессии отказались принять участие в парламенте. Глава англикан. Церкви Архиепископ Кентерберийский заявил, что христ. религия — единственная истинная религия и он не понимает, как христиане могут быть участниками парламента, не признавая равенства остальных участников.

Во В. п. р. приняла участие орг-ция амер. католиков-мирян, созданная Г. Ф. Браунсоном, У. Онаханом, Г. Спонхорстом и П. Фоем на конгрессе в Балтиморе (1889). Профессор и основатель Американского об-ва церковной истории (1888) Ф. Шафф выступил с докладом «Объединение христианского мира» и предложил создать добровольную «федерацию объединенных союзов» христ. Церквей для участия в глобальных инициативах: всемирной евангелизации, защите христ. веры перед лицом атеизма, религ. филантропии и др. Индуизм представляли делегаты из Индии — Свами Вивекананда и Манилал Н. Дживенди. Выступления Вивекананды имели большой успех; он получил серьезную финансовую поддержку и остался в Америке на неск. лет читать лекции и организовывать филиалы Общества Вивекананды. Джайнизм представлял Вирчанд А. Ганди, буддизм — А. Дхармапала (Индия), а также Киндза Хирай, Сойэн Сяки и Дзицудзэн Асидзу (Япония). Буддизму было посвящено специальное заседание 26 сент., на к-ром выступили представители япон. делегации, в т. ч. Сойэн Сяки. С его выступления началась история дзэн-буддизма в США. Ислам представлял единственный делегат — М. Уэбб, бывш. амер. посол на Филиппинах, принявший ислам.

4 дня было отведено для Теософского конгресса, на к-ром присутствовали Е. П. Блаватская, А. Безант, У. К. Джадд и др. Безант связала проблемы *кармы* и реинкарнации с социальными проблемами, Джадд выступил с длинной лекцией об «утраченном звене христианства», имея в виду учение о реинкарнации.

В заключительной речи при закрытии В. п. р. Барроуз заявил, что христианство по-прежнему остается





великим двигателем человечества и что нет учителя, равного Христу, и нет Спасителя, кроме Христа. Он посоветовал представителям вост. религий не истолковывать ту учти-вость, с к-рой их принимали в Америке, как готовность амер. народа «заменить восточной верой собственную». Тем не менее именно парламент 1893 г. послужил толчком к распространению вост. религий в США.

В. п. р. считается также первым офиц. собранием представителей вост. и зап. религ. традиций, заложившим основы всемирного межрелиг. диалога. В 1993 г. в Чикаго состоялся В. п. р., созданный в честь 100-летнего юбилея первого.

Лит.: The World's Parliament of Religions: an Illustr. and Popular Story of the World's First Parliament of Religions, Held in Chicago in Connection with the Columbian Exposition of 1893 / Ed. J. H. Barrows. Chicago, 1893; *Seager R. H.* The World's Parliament of Religions: the East/West Encounter. Chicago, 1893. Bloomington, 1995.

В. Н. Ефанова

ВСЕМИРНЫЙ ПОТОП — см. Потоп.

ВСЕМИРНЫЙ СОВЕТ ЦЕРКВЕЙ [ВСЦ; англ. World Council of Churches], крупнейшая международная христ. орг-ция, основанная в 1948 г. в Амстердаме (Нидерланды).

История. ВСЦ был сформирован на базе межхрист. движений «Вера и церковное устройство» (Faith and Order) и «Жизнь и деятельность» (Life and Work). Определенную роль в его создании сыграл и Всемирный альянс для содействия международной дружбе через Церкви (World Alliance for Promoting International Friendship through the Churches, 1914). Движение «Вера и церковное устройство» появилось в 1910 г. по инициативе Епископальной Церкви в США. По предложению еп. Ч. Брента специальная комиссия, состоявшая из представителей этой церкви, рассматривала богословские вопросы, имеющие первостепенное значение для объединения различных христ. конфессий. Эта идея была поддержана методистом Дж. Моттом, основателем Всемирной студенческой христ. федерации, и Р. Гардинером. В подготовительной встрече конференции движения «Вера и церковное устройство», состоявшейся в 1920 г. в Женеве (Швейцария), приняли

участие представители 80 Церквей; на 1-й международной конференции движения в 1927 г. в Лозанне (Швейцария) 400 представителей от правосл., протестант. и свободных Церквей обсуждали проблему схождения и различий христ. Церквей. В задачу движения «Жизнь и деятельность», возникшего после окончания первой мировой войны, входило дать христ. оценку экономическому, социальному и нравственному состоянию мирового сообщества в послевоенное время и создать условия для предотвращения возможности новой мировой войны. В авг. 1920 г. в Женеве собрались 90 церковных протестант. лидеров из 15 стран для подготовки 1-й конференции. Основатель движения, Глава Церкви Швеции Архиепископ Н. Сёдерблом, предложил создать международный экуменический совет, для этого на конференцию были приглашены представители от правосл. и католич. Церквей. Первая конференция с расширенным составом, получившая название «Жизнь и деятельность», состоялась в 1925 г. в Стокгольме (Швеция) под девизом: «Доктрина — разделяет, служение — объединяет». В 1934 г. началась подготовка к очередной конференции «Жизни и деятельности» под рук. Архиепископа Йоркского У. Темпла и Дж. Олдема, основателя Международного миссионерского совета (International Missionary Council, 1910). В июле 1937 г., накануне конференций движений «Вера и церковное устройство» в Оксфорде (Великобритания) и «Жизнь и деятельность» в Эдинбурге (Великобритания), их представители встретились в Лондоне и приняли решение объединиться во всемирную межхрист. ассамблею. Представитель США С. Мак-Кри Каверт предложил дать ассамблее название — ВСЦ. Каждое движение направило по 7 представителей в Утрехт (Нидерланды), и в мае 1938 г. был создан Комитет ВСЦ в процессе подготовки (Provisional Committee responsible for the World Council of Churches in process of formation). Председателем комитета был избран Архиепископ Темпл, Генеральным секретарем — д-р В. А. Виссер'т Хоофт. Комитет занимался разработкой Устава (constitution) и структуры буд. ВСЦ, направил приглашения 196 христ. Церквам, в т. ч. и Римско-католической Церкви

(гос. секретарю Ватикана), войти в состав ВСЦ. В нач. 1939 г. Временный комитет принял решение провести 1-ю Ассамблею в авг. 1941 г., но этому помешало начало второй мировой войны. С 1940 по 1946 г. комитет продолжал свою деятельность в США, Великобритании и Швейцарии. В Женеве под рук. Виссер'т Хоофта сотрудники комитета помогали беженцам и военнопленным, создали службу военных капелланов. После окончания войны Временный комитет собирался в 1946 г. в Женеве и в 1947 г. в Бак-Хилсе (шт. Пенсильвания, США). К нач. 1948 г. 90 Церквей официально сообщили о решении присоединиться к ВСЦ. В авг. 1948 г. в 1-й Ассамблее в Амстердаме приняли участие представители 147 Церквей (351 делегат) из 44 стран. На ассамблее были представлены все конфессиональные семьи, за исключением Римско-католической Церкви. Тема ассамблеи: «Человеческий беспорядок и замысел Божий» (Men's Disorder and God's Design). Итогом работы ассамблеи стало принятие Устава, к-рый в посл. неоднократно пересматривался, а также были определены условия (rules) для вступления во ВСЦ, названы приоритетные направления в деятельности Совета. Обсуждались возможности установления и поддержания связей с др. экуменическими орг-циями. Декларацию «О природе Совета» решено было выработать позднее. На ассамблее подчеркивалось, что одна из основных задач для Церквей в XX в. — это миссионерская и евангелизаторская деятельность. Возникла острая дискуссия между представителями 2 политических систем. В защиту социалистической идеи выступил реформатский богослов Й. Громадка (Чехословакия), против был Дж. Ф. Даллес (буд. гос. секретарь США), представлявший *Пресвитерианскую церковь в США*, призывавший к уничтожению социализма во всех его формах. В истории ВСЦ эту дискуссию рассматривают как свидетельство того, что никакие политические расхождения не могут служить препятствием для существования содружества христиан, т. к. главное — это добиться согласия в том, что необходимо защищать свободу, и особенно религ. свободу, человека от любых форм тирании и империализма. Ответом на сложившиеся политические реалии стала





экуменическая концепция т. н. ответственного общества как альтернативы капитализму и коммунизму. На 2-й Ассамблее ВСЦ, проходившей в 1954 г. в Эванстоне (Иллинойс, США), присутствовали 502 делегата от 161 Церкви. Тема: «Христос — надежда мира» (Christ — the Hope of the World). На ассамблее велись богословские дискуссии о понимании «христианской надежды». Европ. Церкви подходили к проблеме с эсхатологической т. зр., североамер. настаивали на возможности практического решения «здесь и сейчас». Были подтверждены призывы 1-й Ассамблеи защищать религ. свободу, бороться против расовой дискриминации. Особое внимание было уделено миссионерской работе мирян, к-рые должны быть своеобразными «мостами» между миром и Церковью. Тема 3-й Ассамблеи ВСЦ, состоявшейся в 1961 г. в Нью-Дели (Индия), — «Иисус Христос — свет мира». В ее работе принимали участие 577 делегатов от 197 Церквей. ВСЦ принял в свои ряды экуменическую орг-цию Международной миссионерской совет. Совет стал подразделением ВСЦ «Всемирная миссия и евангелизация». Был изменен «Базис» ВСЦ. Членами ВСЦ стали правосл. Церкви из Вост. Европы: РПЦ, Болгарская Православная Церковь, Польская Православная Церковь, Румынская Православная Церковь. На ассамблее обсуждалась также проблема отношения христианства к др. религиям и возможность диалога с ними, была принята резолюция против антисемитизма. ВСЦ стал больше внимания уделять помощи голодающим, беженцам, жертвам стихийных бедствий и т. д. независимо от их религ. принадлежности. 4-я Ассамблея состоялась в 1968 г. в Уппсале (Швеция). На ассамблее присутствовали 704 делегата от 253 Церквей. Тема: «Се, творю все новое» (Behold, I Make All Things New). Перед ассамблеей совместная комиссия представителей Римско-католической Церкви и ВСЦ выработала документ «Кафоличность и апостоличность». Кафоличность толковалась как выражение истины и милосердия Христа и Св. Духа, причем полное ее осуществление возможно только с пришествием Христа во славе, т. е. кафоличность в экуменическом понимании приобрела и эсхатологи-

ческое измерение. На основе этого документа был составлен доклад «Святой Дух и кафоличность Церкви» для обсуждения на ассамблее в Уппсале. В этом докладе кафоличность определялась как качество, через к-рое Церкви выражают полноту и целостность жизни во Христе. Ассамблея отметила, что в деле примирения и консолидации светские институты бывают более эффективны, чем церковные, поэтому Церкви должны приобрести «новую открытость миру» с его «стремлениями, достижениями, неуемностью и отчаянием». Прозвучал призыв усилить миссионерскую деятельность и расширять диалог с миром. На ассамблее было заявлено о возможности вступления Римско-католической Церкви во ВСЦ, что так и не состоялось. После обсуждения вопроса о молитвенном служении ассамблея призвала Церкви-участницы изучать молитвенные практики друг друга. Было принято неск. новых программ и созданы соответствующие комитеты и комиссии: по борьбе с расизмом, по диалогу с представителями др. религий, по «справедливости и служению», медицинская. В 1971 г. к ВСЦ присоединился Всемирный совет христ. образования (World Council of Christian Education), к-рый получил статус департамента по образованию. 5-я Ассамблея состоялась в 1975 г. в Найроби (Кения) и собрала 676 делегатов от 285 Церквей. Тема: «Иисус Христос освобождает и объединяет». Было декларировано, что вера в Троицу тесно связаны с выполнением социально-политических обязательств и активным участием в изменениях экономических и социальных структур на благо человечеству. Ассамблея обратилась с просьбой к Церквям-членам ВСЦ присылать отзывы на документ «Крещение, Евхаристия, служение», подготовленный комиссией «Вера и церковное устройство». Работа ассамблеи была направлена на обсуждение принципов создания справедливого, объединенного и устойчивого общества. 6-я Ассамблея ВСЦ проходила в 1983 г. в Ванкувере (Канада) при участии 847 делегатов от 301 Церкви. Тема: «Иисус Христос — жизнь мира». Среди приоритетных направлений работы ВСЦ ассамблея назвала включение Церквей-членов ВСЦ в процесс признания ответ-

ственности за справедливость, мир и целостность творения в мировом сообществе. На ассамблее была проведена т. н. Лимская литургия, составленная М. Тюрианом для пленарного заседания комиссии «Вера и церковное устройство» в Лиме (Перу, 1982), на к-ром был принят окончательный вариант документа «Крещение, Евхаристия, служение». Этот документ явился попыткой согласовать учения о таинствах разных христ. Церквей. Утверждалось, что Церкви, собираясь вместе в рамках ВСЦ, обогащают традиции друг друга, что рассматривалось как «экуменическое действие Святого Духа», направленное на создание новой «экуменической традиции». Лимская литургия содержала богослужебные элементы, заимствованные из различных христ. традиций, и должна была стать наглядным выражением идей принятого на ассамблее документа «Крещение, Евхаристия, служение». 7-я Ассамблея состоялась в 1991 г. в Канберре (Австралия). В ней приняли участие 842 делегата от 317 Церквей. Тема: «Приди, Святой Дух, — обнови все творение» (Come, Holy Spirit, — Renew the whole Creation) была впервые сформулирована как молитвенный призыв ко Св. Духу. Организаторы ассамблеи надеялись, что пневматологический аспект открывает новые перспективы в богословской дискуссии и во взаимном изучении молитвенного опыта. Однако война в Персидском зал., начавшаяся за 3 недели до открытия ассамблеи, спровоцировала дискуссии о допустимости ведения т. н. справедливых войн. В ходе ассамблеи стало ясно, что экуменическое движение за годы существования так и не достигло единства своих членов по отношению к таким вопросам, как Евхаристия, Священство и природа Церкви. Ассамблея выразила поддержку коренному населению Австралии и обратилась к правительству страны с просьбой вернуть аборигенам отобранные земли. 8-я Ассамблея ВСЦ состоялась в 1998 г. в Хараре (Зимбабве). В ней приняли участие 966 делегатов от 336 Церквей. Тема: «Обратись к Богу — возрадуйся в надежде». Ассамблея проходила в год 50-летия ВСЦ и была в основном посвящена подведению итогов его деятельности, а также формированию планов на будущее.





Цели и задачи. В ст. 1 Устава ВСЦ дается определение «Базиса» — общей богословской основы для Церквей-членов. Первый «Базис» был разработан в Утрехте (1938) и принят на ассамблее в Амстердаме (1948). В нем говорилось, что ВСЦ — содружество Церквей, к-рые принимают Господа Иисуса Христа как Бога и Спасителя. Однако не все Церкви-члены были согласны с такой формулировкой, поскольку полагали, что основа для сотрудничества должна иметь ярко выраженный тринитарный характер, а также содержать упоминание о Свящ. Писании. Новый «Базис» был принят на 3-й Ассамблее в 1961 г. в Нью-Дели и определил ВСЦ как «содружество Церквей, исповедующих Господа Иисуса Христа Богом и Спасителем согласно Свящ. Писанию и стремящихся вместе исполнить общее призвание во славу Единого Бога, Отца, Сына и Святого Духа». На ассамблее в Амстердаме было заявлено также, что ВСЦ не «всемирная Церковь», к-рая стоит над всеми др. Церквами, а инструмент для достижения христ. единства и осуществления сотрудничества в вопросах, требующих совместных действий. В 1950 г. в Торонто (Канада) ЦК ВСЦ была принята декларация «Церковь, Церкви и Всемирный Совет Церквей» (т. н. Торонтская декларация), в к-рой говорилось, что ВСЦ не является и не должен стать сверхцерковью, а также не может брать за основу деятельности лишь одну концепцию Церкви. ВСЦ стремился показать, что среди его членов есть место для любой Церкви, чья экклезиология не противоречит его «Базису». Членство во ВСЦ не означает, что каждая Церковь должна признавать в др. Церквах, входящих в Совет, «наличие элементов» истинной Церкви. Членство во ВСЦ также не означает принятия единой для всех Церквей доктрины о сущности христ. единства. Хотя Торонтская декларация до сих пор остается одним из основополагающих документов ВСЦ, многие ее положения постепенно морально устаревали, что привело к созданию новой декларации «К общему пониманию и видению ВСЦ» (*Towards Common Understanding and Vision of the WCC*), представленной в 1998 г. на ассамблее в Хараре. В ней признается, что Церкви-члены ВСЦ не могут утверждать, что они достигли консенсуса

в «общем понимании и видении ВСЦ. Главное, что ВСЦ — это содружество Церквей, а не организация или какой-либо церковный институт».

Структура. Высшим руководящим органом ВСЦ является ассамблея, к-рая собирается 1 раз в 7 лет. Ее участниками являются представители всех членов ВСЦ, делегированные Церквами и религ. орг-циями, обладающие правом голоса. Ассамблея избирает 8 президентов ВСЦ, к-рые составляют Президиум ВСЦ, и 150 (максимум) членов ЦК (пропорционально численности и профессиональной принадлежности и географическому положению Церквей). Центральный комитет избирает Генерального секретаря ВСЦ, к-рый является главой исполнительного комитета и руководителем всех адм. сотрудников ВСЦ. Генеральными секретарями были: В. А. Виссер'т Хоофт (1948–1966), Юджин Карсон Блейк (1966–1972), Филип А. Поттер (1972–1984), Эмилио Кастро (1985–1992), Конрад Райзер (1993–2003) и Сэмюэл Кобиа (с 2004).

Ассамблея 1948 г. создала 12 основных отделов (36 сотрудников), к-рые находились под контролем генерального секретариата. В 1956 г. на ассамблее в Эванстоне деятельность ВСЦ была распределена между 4 большими подразделениями, каждое из к-рых имело свои отделы: изучения (*Studies*) — «Вера и церковное устройство», «Церковь и общество», «Евангелизация и миссионерские изучения»; экуменические действия (*Ecumenical Actions*) — молодежь, миряне, «Женщины и мужчины в Церкви и обществе», *Боссе экуменический ин-т*; межцерковная помощь, беженцы и международные дела (*Interchurch Aid, Refugees and International Affairs*); информация (*Information*). Ассамблея в Уппсале (1968) приняла решение изменить структуру «для упрощения и лучшей координации работы». В 1972 г. во ВСЦ было преобразовано 3 отдела: «Вера и свидетельство» (*Faith and Witness*); «Справедливость и служение» (*Justice and Service*) и «Образование и обновление» (*Education and Renewal*). Каждый отдел работал по специальным программам. Целью такой реорганизации было преодоление разрыва между теорией и практикой. Каждая из единиц имела подъединицы со

специальными программами. После ассамблеи в Хараре (1998) деятельность ВСЦ разделена на 4 основных направления, подразделяющиеся на неск. групп (*teams*): связи (Церковь и экуменические связи, межрелиг. связи и диалог, международные связи, религ. связи и разделение ресурсов); проблемы и темы (образование и экуменическое формирование, вера и устройство, справедливость, мир и творение, миссия и евангелизация); коммуникации (общедоступная информация, публикации и документы); финансы, службы и администрация.

Православные Церкви и ВСЦ. В янв. 1920 г. появилось окружное послание К-польского Патриарха, призывавшее всех христиан к установлению добрых отношений, к сотрудничеству, к богословскому диалогу и к созданию Лиги Церквей по образцу Лиги Наций. В послании приводились следующие аргументы для участия правосл. богословов в межхрист. встречах: представители др. Церквей будут черпать свои познания о правосл. Церкви из живого общения с ее представителями; общение с протестантами поможет постепенному искоренению у них предубеждений в отношении Православия как христианства 2-го сорта; правосл. христиане постепенно поймут образ мыслей своих зап. братьев и узнают, что разные изъяснения христ. веры и жизни зависят от исторических обстоятельств и условий, влиянию к-рых в своем продолжительном историческом развитии Вост. Церкви не подверглись (Православие и экуменизм. С. 68–71). Т. о. постепенно формировались основные принципы участия правосл. Церквей в экуменическом движении, важнейшим из к-рых стал принцип свидетельства о вероучении и кафолическом Предании Церкви, и в первую очередь о единстве Церкви, как оно осуществляется в жизни Поместных Православных Церквей. В том же году представители К-польской, Александрийской, Элладской, Сербской, Болгарской Церквей и рус. эмиграции приняли участие в учредительной конференции движения «Вера и церковное устройство» в Женеве, где предложили до начала серьезных дискуссий об объединении создать «содружество Церквей» для «совместной деятельности в сфере моральных и социальных





проблем». В 1927 г. на конференции в Лозанне православные выступили с критикой документов движения «Вера и церковное устройство», к-рые, с их т. зр., предлагали только внешнее единство христиан, допускающая излишнюю широту в толковании христ. вероучения, и отказались от голосования, т. к. сочли недопустимым любой компромисс в вероучении, а также нашли, что термины, использовавшиеся в документах, допускают двойное толкование. Правосл. Церкви принимали участие в работе движения «Жизнь и деятельность». Так, в 1925 г. на 1-м межцерковном конгрессе в Стокгольме присутствовали делегаты К-польской, Александрийской, Иерусалимской, Кипрской, Элладской, Румынской, Сербской и Болгарской Православных Церквей. В 1936 г. в Афинах на 1-м всеправославном конгрессе богословов обсуждался вопрос об участии правосл. Церквей в экуменическом движении и была принята следующая резолюция: «Считая экуменическую работу для единства Церкви и для практического христианства отградным выражением пробуждения нового интереса к Церкви и богословию, конгресс приветствует это движение и уверяет, что он готов в православном духе сотрудничать в этом деле». В 1946 г. РПЦ получила приглашение от Комитета ВСЦ в процессе подготовки принять участие в формировании Совета. Была назначена делегация во главе с митр. Николаем (Ярушевичем), но предполагаемые контакты и поездки не состоялись. В обстановке начинавшейся тогда «холодной войны» руководители СССР не сочли возможным разрешить международные церковные контакты. Митр. Николай поддерживал переписку с Виссер'т Хоофтом, изучал материалы подготовки 1-й Ассамблеи ВСЦ в Амстердаме. В 1948 г. в Москве состоялось празднование 500-летия автокефалии РПЦ и приуроченное к нему Совещание Глав и представителей Православных Церквей. В совещании приняли участие представители К-польской, Антиохийской, Грузинской, Сербской, Румынской, Болгарской, Элладской, Албанской, Польской Поместных Православных Церквей. Наряду с проч. вопросами обсуждалась тема «Об отношении Православной Церкви к экуменическому движению». В резолюции

«Экуменическое движение и Православная Церковь», принятой совещанием, говорилось: «В течение всех истекших десяти лет (с 1937 по 1948 г.) идея воссоединения Церквей на догматической и вероучительной почве документально больше уже не обсуждается — ей дано второстепенное педагогическое значение для будущего поколения... снижение требований к условию единения до одного лишь признания Иисуса Христа нашим Господом умаляет христианское вероучение до той лишь веры, которая, по слову Апостола, доступна и бесам (Иак 2. 19; Мф 8. 29; Мк 5. 7)» (Там же. С. 189–191). Констатируя это, совещание постановило сообщить ВСЦ, что все Православные Поместные Церкви — участники совещания вынуждены отказаться от участия во ВСЦ. В результате в 1-й Ассамблее ВСЦ в Амстердаме участвовали только К-польская и Элладская Православные Церкви. В 1946 г. в РПЦ был создан Отдел внешних церковных сношений (ОВЦС), к-рый тщательно изучал деятельность ВСЦ и поддерживал переписку и контакты как с правосл., так и с протестант. деятелями экуменического движения. Как положительный факт в развитии ВСЦ было воспринято принятие Торонтской декларации 1950 г., в к-рой ясно говорилось, что ВСЦ не является церковью и никогда не станет сверхцерковью. Было также положительно отмечено стремление ВСЦ выработать ясное определение, что же такое «единство Церквей», к-рое было бы приемлемо для всех христ. конфессий. К 1958 г. практически определилась положительная позиция РПЦ к вступлению во ВСЦ. До 1961 г. проводились долгие и интенсивные переговоры. В авг. 1958 г. в Утрехте состоялась встреча делегации РПЦ с делегацией ВСЦ. От РПЦ участвовали: митр. Николай (Ярушевич), еп. Смоленский Михаил (Чуб), заместитель Председателя ОВЦС, А. С. Бувевский, секретарь ОВЦС. От ВСЦ — председатель ЦК ВСЦ д-р Ф. К. Фрай, д-р Виссер'т Хоофт, Генеральный секретарь ВСЦ, и митр. Митилинский Иаков (Клеомврот), представитель К-польского Патриархата при ВСЦ. В марте 1959 г. для изучения деятельности и структуры ВСЦ в Женеву был направлен прот. Виталий Боровой, за-

тем он как офиц. наблюдатель от РПЦ посетил заседание ЦК ВСЦ на о-ве Родос. В дек. 1959 г. в Москву прибыла 1-я офиц. делегация ВСЦ во главе с Виссер'т Хоофтом. В ходе переговоров по предложению РПЦ был выработан проект нового «Базиса» ВСЦ с ярко выраженной тринитарной основой. Позднее он был принят на 3-й Ассамблее в Нью-Дели. В нояб. 1960 г. еп. Никодим (Потов) и Бувевский встретились в Женеве с д-ром Виссер'т Хоофтом для подготовки вступления РПЦ во ВСЦ. В нач. марта 1961 г. в Женеву прибыли Председатель ОВЦС еп. Никодим, прот. В. Боровой и Бувевский для окончательного согласования с д-ром Виссер'т Хоофтом вопросов вступления РПЦ во ВСЦ. 30 марта 1961 г. Свящ. Синод РПЦ, заслушав доклад Председателя Комиссии по межхрист. связям РПЦ при Свящ. Синоде митр. Крутицкого и Коломенского Питирима (Свиридова), постановил: «Считать вступление РПЦ во ВСЦ свое временным и просить Святейшего Патриарха направить письмо Генеральному секретарю ВСЦ с заявлением о желании РПЦ вступить в число членов ВСЦ». Решение вступить во ВСЦ одобрил и Архиепископский Собор, проходивший в июле 1961 г.

В 1961 г. на 3-й Ассамблее ВСЦ в Нью-Дели РПЦ стала его полноправным членом. Примеру Русской Церкви последовали и др. участники Совещания 1948 г. Следует отметить, что в это время РПЦ находилась в достаточно тяжелом положении. Руководитель СССР Н. С. Хрущев, с одной стороны, начал новые гонения на Церковь внутри страны, а с другой — сделал попытку расширить взаимодействие с различными гос-вами мира, используя для этих целей и Церковь. РПЦ также нужны были связи с зарубежными христианами, чтобы с их помощью если не прекратить, то хотя бы ослабить давление на Церковь со стороны гос-ва. На протяжении дальнейших лет участия в структурах ВСЦ представители РПЦ действительно шли на компромиссы и уступки Советскому гос-ву в политических и общественных вопросах, обсуждавшихся на заседаниях ВСЦ, но никогда не было сделано никаких отступлений в вопросах веры и догматического учения. Уже на 3-й Ассамблее было сделано





«Заявление» правосл. участников, в к-ром четко изложено правосл. видение христ. единства: «Для православных основная экуменическая проблема заключается в схизме. Православные не могут принять идею «равенства деноминаций» и не могут рассматривать христианское воссоединение просто как междоминационное урегулирование. Православная Церковь не конфессия, не одна из многих и не одна среди многих конфессий. Для православных Православная Церковь — это именно Церковь... Православная Церковь... имеет особое и исключительное место в разделенном христианском мире как носитель и свидетель традиций древней неразделенной Церкви, из которых происходят все существующие деноминации путем упрощения и отделения... Единство может быть восстановлено деноминациями их возвращением к общему прошлому» (Там же. С. 248–249). В 1975 г. на 5-й Ассамблее ВСЦ в Найроби православные решительно протестовали против резолюции о рукоположении в священник сан женщин. В 1983 г. на 6-й Ассамблее ВСЦ в Ванкувере представители правосл. Церквей выступили против использования т. н. инклюзивного языка — именованья Бога в жен. роде.

На протяжении 80–90-х гг. XX в. во внутренней жизни протестант. церковью произошли значительные изменения. Широкое распространение получили такие явления, как жен. священство, а в нек-рых сообществах и жен. епископат, отрицание греха гомосексуализма и поддержка прав геев и лесбиянок вплоть до освящения их браков и рукоположения в пасторское и в епископское достоинство. Учитывая, что подавляющее большинство членов ВСЦ составляют именно протестант. церкви, все эти процессы в той или иной степени проявлялись в мероприятиях, документах и дискуссиях ВСЦ. В результате представители правосл. Церквей оказались втянутыми в обсуждение абсолютно чуждых им проблем и вопросов. А поскольку решения во ВСЦ принимаются простым большинством голосов, то не раз получалось, что правосл. участники как бы поддерживали все принятые в рамках ВСЦ решения, хотя в действительности они выступали против. Такое положение не могло считаться нор-

мальным. Беспокойство вызывало и безграничное умножение числа членов ВСЦ, к-рые иногда представляли собой мелкие группы, возникшие в результате продолжающегося деноминационного деления протестант. сообществ. Также членами ВСЦ становились многочисленные межхрист. орг-ции с неясными целями. Впервые в этих новых обстоятельствах православные выразили протест на 7-й Ассамблее ВСЦ, проходившей в Канберре в 1991 г. Было принято специальное «Заявление», подписанное всеми правосл. участниками ассамблеи, в к-ром говорилось, что православные обеспокоены наблюдаемым отходом от «Базиса» ВСЦ. В результате «во многих документах ВСЦ мы не находим утверждения, что Иисус Христос есть Спаситель мира... Наблюдаем отход от библейски обоснованного христ. понимания: а) Троицкого Бога, б) спасения, в) благой вести самого Евангелия, г) человека как сотворенного по образу и подобию Божию, д) Церкви, а также иных вероучительных вопросов» (Там же. С. 432). Также в «Заявлении» с тревогой говорилось, что «некоторые участники ассамблеи склонны с большой легкостью утверждать присутствие Святого Духа без различия во многих действиях и событиях... Мы должны остерегаться склонности к подмене Святого Духа, исходящего от Отца и пребывающего в Сыне, «частными» духами, духами мира и иными духами» (Там же. С. 433). Наконец, было заявлено о недовольстве православных «способами принятия решений», когда их мнения практически не учитываются, и был поставлен вопрос о пересмотре отношений с ВСЦ. Более подробно эти проблемы православные рассмотрели на Всеправославных совещаниях в 1991 г. в Фанаре (Турция), в 1995 г. в Шамбези (Швейцария), в 1996 г. в Бейруте (Ливан).

РПЦ как одна из основных инициаторов перемен во ВСЦ провела силами Синодальной Богословской комиссии изучение ситуации в экуменическом движении. Результаты исследования были представлены в докладе Архиерейскому Собору 1994 г. Собор принял определение «Об отношении Русской Православной Церкви к межхристианскому сотрудничеству в поисках единства», в к-ром отмечалось, что участие Русской Церкви в деятельности

ВСЦ на протяжении 35 лет прежде всего являлось «свидетельством о Православии перед лицом инославного мира». Была поставлена задача проанализировать экуменический опыт и только тогда уже сделать окончательные выводы о смысле участия РПЦ в экуменическом движении, в т. ч. и во ВСЦ.

В кон. 90-х гг. XX в. разногласия между правосл. Церквами и ВСЦ становились все более острыми. В 1997 г. ВСЦ покинули Грузинская и Болгарская Православные Церкви, готовилась к выходу из ВСЦ и Сербская Церковь, но окончательное решение так и не было принято. В 1997 г. Архиерейский Собор РПЦ снова рассматривал вопрос об экуменизме и о том, может ли РПЦ оставаться членом ВСЦ. Было решено обсудить проблему совр. экуменического движения на всеправосл. уровне, а «в настоящее же время продолжить участие представителей РПЦ в работе международных христианских организаций, отмечая особую важность в переживаемый момент православного свидетельства в разделенном грехами христианском мире» (Там же. С. 485). Всеправославное совещание было созвано весной 1998 г. в Фессалонике (Греция) по инициативе Русской и Сербской Православных Церквей. Участники совещания засвидетельствовали, что за все годы существования ВСЦ вероучительный и нравственный разрыв между православными и инославными не только не уменьшился, но даже увеличился. Было заявлено, что нынешняя структура ВСЦ, механизм принятия решений, организация совместных молитв являются неприемлемыми для правосл. Церквей. Представители правосл. Церквей заявили, что или они уйдут из ВСЦ, или ВСЦ должен быть радикально реформирован. Со стороны РПЦ была предложена новая модель межхрист. сотрудничества: Всемирный Христианский Форум, не предполагающий формального членства Церквей и открывающий возможности для равноправного сотрудничества. Совещание приняло совместное коммюнике «Оценка новых фактов в отношении между православием и экуменическим движением», в к-ром, в частности, выражалась обеспокоенность православных «определенными тенденциями в жизни некоторых протестантских





Церквей, членов ВСЦ, находящими свое отражение в дебатах ВСЦ», отсутствием прогресса в экуменических богословских дискуссиях и ощущением того, что существующая структура ВСЦ делает сколь-либо значимое правосл. участие все более затруднительным, а для нек-рых и невозможным. В дек. 1998 г. на 8-й Ассамблее в Хараре «Заявление» Церквей, принятое в Фессалонике, было обнародовано. В ответ на это ассамблея создала Специальную комиссию по участию правосл. Церквей в работе ВСЦ в составе 60 чел. от правосл., Древних Восточных и протестант. Церквей. РПЦ также выработала позицию по отношению к экуменическому движению на совр. этапе. Архиерейский юбилейный Собор 2000 г. среди проч. принял документ «Основные принципы отношения РПЦ к инославлю», к-рый имеет Приложение «Участие в международных христианских организациях». В нем подробно проанализирована работа РПЦ в рамках ВСЦ и выражена озабоченность совр. состоянием ВСЦ по всем пунктам, обозначенным Всеправославным совещанием в Фессалонике в 1998 г. Специальная комиссия ВСЦ провела 4 пленарных заседания: в Морже (Швейцария, дек. 1999), в Каире (Египет), где ее принимали патриарх Шенуда III и Коптская Православная Церковь (окт. 2000), в Берекфюрде (Венгрия, нояб. 2001) по приглашению еп. Реформатской Церкви Венгрии Г. Бельчеки и в Хельсинки (Финляндия), где ее принимали еп. В. Хуотари и Финская Лютеранско-Евангелическая Церковь (май 2002). В Хельсинки впервые присутствовали представители Иерусалимского Православного Патриархата. В заключительном отчете комиссии (Женева, 2002) были выработаны новые подходы к членству во ВСЦ, новые механизмы принятия решений и сделаны конкретные предложения по проведению молитвенных собраний на межхрист. встречах. В частности, ВСЦ было рекомендовано полностью отказаться от использования термина «экуменическое богослужение». У ВСЦ нет и не может быть своей эклезиологии, а значит, не может быть и собственного богослужения. Было предложено также внести в Устав ВСЦ положение о необходимости исповедания членами ВСЦ Никео-Константинопольского

Символа веры и поднять нижний порог членства с 25 до 50 тыс. членов, т. к. с т. зр. комиссии православные должны составлять не менее 25% от общего количества членов. Заключительный отчет Специальной комиссии был представлен ЦК ВСЦ (февр. 2005), к-рый одобрил поправки, внесенные комиссией в Устав и правила ВСЦ. Т. о., была введен новый механизм принятия решений на основе консенсуса, предполагающего полное согласие участников; голосование невозможно по вопросам, затрагивающим эклезиологию Церквей-членов ВСЦ. Для обеспечения действия новых правил ЦК учредил постоянный Комитет по консенсусу и сотрудничеству, в состав к-рого в равном количестве будут входить представители правосл. и протестант. Церквей-членов ВСЦ. Внесенные поправки будут представлены для окончательного утверждения на 9-ю Ассамблею ВСЦ в февр. 2006 г. Лит.: *Bell G. K. A. The Kingship of Christ: The Story of the World Council of Churches.* Harmondsworth, 1954; *A History of the Ecumenical Movement. Vol. 1: 1517–1948 / Ed. R. Rouse, S. Neil. L., 1954; Vol. 2: The Ecumenical Advance, 1948–1968 / Ed. H. E. Fey. L., 1970; Bilheimer R. S. Breakthrough: The Emergence of the Ecumenical Tradition.* Grand Rapids, 1989; *Православие и экуменизм: Док-ты и мат-лы, 1902–1998. М., 1999; Elderen M., van. Conway M. Introducing the World Council of Churches.* Gen., 2001.

Е. С. Сперанская

ВСЕНОЩНОЕ БДЕНИЕ [церковнослав. *всенощное бдѣніе*; греч. *ἀγρυπνία, παννυχίς*; лат. *vigilia*], в широком смысле слова — аскетическая практика, состоящая в отказе от сна и продолжительном молитвословии в ночное время суток; в богослужении правосл. Церкви — особый комплекс служб суточного круга, к-рый совершается в определенные дни и должен, согласно уставным указаниям, продолжаться от захода солнца до рассвета.

Ночная молитва в древней Церкви. Хотя в ВЗ упоминаются молитвы среди ночи (Пс 62. 7; 87. 2; 91. 3; 118. 55, 62, 148; 133. 1; Неем. 1. 6), практики регулярной ночной молитвы в ветхозаветные времена не существовало. Первые сведения о регулярных ночных службах в иудейской традиции появляются в кумран. рукописях: согласно «Уставу общины», треть всех ночей года отводилась для собраний, на к-рых читалось Свящ. Писание, изучался

Закон Моисеев и совершались некие благословения (1QS 6. 6–8). Кроме того, каждый член общины должен был совершать молитвословия в начале, в середине и в конце ночи (1QS 9. 26–10. 3; ср.: 4Q 503. Fr. 16). Филон Александрийский рассказывает об общине терапевтов, к-рые каждый 49-й день ожидали восхода солнца для совершения молитв (*Philo. De vita contempl.* 89).

В книгах НЗ неоднократно повествуется о том, как в особых случаях на протяжении всей ночи молились Иисус Христос (напр., перед избранием 12 апостолов (Лк 6. 12), перед Преображением (Лк 9. 28), в Гефсимании перед арестом (Мф 26. 36)) и апостолы (напр., Павел и Сила перед освобождением из темницы (Деян 16. 25)). О частых бдениях пишет ап. Павел (2 Кор 6. 5; 11. 27). Наставления бодрствовать, трезвиться и быть внимательными к себе, помня об искушениях, нападениях дьявола и Втором пришествии Христовом, неоднократно встречаются в апостольских писаниях (1 Петр 5. 8; 1 Кор 16. 13; Кол 4. 2; 1 Фес 5. 6; Откр 3. 2, 3; 16. 15; ср.: Деян 20. 31). Для последующей христ. аскетической традиции и возникновения практики В. б. особое значение имеют наставления о непрестанной молитве (1 Фес 5. 17; Еф 6. 18).

В практике древней Церкви регулярные ночные молитвы нередко увязывались с рим. делением ночного времени суток на 4 стражи (лат. *vigilia*), т. е. смены военных караулов. Известно, что 3-я стража начиналась в полночь, 4-я — при пении петухов (*Plin. Sen. Natur. Hist.* 10. 21). Первые христиане посвящали молитвам все 4 стражи только в исключительных случаях (напр., на Пасху). Обычным же правилом, вероятно, было молиться до полуночи, а затем отдыхать до утра либо прерывать сон и вставать на молитву среди ночи (Trad. ap. 41; *Orig. De orat.* 12. 2; *Hieron. Ep.* 22. 37; *Basil. Magn. Asc. fus.* 37; Ep. 2). В качестве регулярной практики, встречающейся в разных частях христ. мира, бдение описывается в ряде памятников III–V вв. (*Tertull. Ad uxor.* 2. 4; *Euseb. Hist. eccl.* 2. 17. 21–22; *Basil. Magn. Ep.* 207; *Greg. Nazianz. Or.* 42; *Ioan. Chrysost. In ep. 1 ad Tim.* 14. 3–4; *Ambros. Mediol. Serm.* 7. 30–31; 8. 45–52; 19. 32; *Ioan. Cassian. De inst. coenob.* 3. 5, 8–9). Иногда ночное бдение характеризуется как ново-





введение (*Palladius. Dialog. 5*). Упоминаются бдения, совершаемые перед Евхаристией (*Athanas. Alex. Hist. arian. 81; Apol. de fuga sua. 24*), перед Крещением (Апост. пред. 20–21), регулярно в период Великого поста (*Testamentum Domini. 2. 8; Basil. Magn. Hom. 14. 1*), на память мучеников (*Basil. Magn. Hom. in Ps. 144; Greg. Nazianz. In 40 Matyr.*) и по усопшим (*Greg. Nyss. De vita Macr. 33*). Самые подробные сведения о времени, поводах для совершения, продолжительности и разнообразном содержании ночных бденных служб в Иерусалиме и его окрестностях в IV в. содержатся в записях зап. паломницы Эгерии (*Eger. Itiner.*).

Наиболее распространенными в святоотеческих творениях объяснениями практики ночного бдения являются эсхатологическое ожидание Второго пришествия Иисуса Христа или наступления Царства (*Tertull. De orat. 29; Cypr. Carth. De orat. Dom. 36; Hist. mon. Aeg. Prol. 7*) и стремление избежать греха (*Ps.-Athanas. De virgin. 33*). Однако с IV в. начинают появляться рассказы об отдельных подвижниках, стремившихся буквально исполнить заповедь о непрестанной молитве (прп. Пахомий Великий и др.; ср.: *Ephiph. De fide. 22*), в V в. на Востоке возникают мон-ри «неусыпающих» (ἀκοιμηταί), где монахи поочередно сменяли друг друга, чтобы их молитва не прерывалась ни на минуту.

В. б., совершавшиеся по воскресеньям и праздникам с вечера до утра в мон-ре прп. Саввы Освященного в VI–VII вв., описаны в памятниках того же времени — «Житии прп. Саввы», написанном прп. Кириллом Скифопольским, и «Завещании прп. Саввы» (*Patrich. 1995*). Участие в этих бдениях было обязательным не только для монахов, живших в главной киновии лавры, но и для всех отшельников, находившихся в ведении ее архимандрита. Поэтому к вечеру субботы все монахи, в т. ч. и подвизавшиеся в келлиях, удаленных от главной киновии, собирались вместе, проводили всю ночь в молитвах, причем в определенный момент молящимся предлагалась скромная трапеза для подкрепления сил; наконец, на рассвете совершалась литургия и монахи расходились по келлиям.

Судя по описанию бдения, совершенного аввой Нилом во время посещения его монахами Иоанном и

Софронием (вероятно, Иоанном Мосхом и буд. свт. Софронием Иерусалимским), в палестинской практике VII в. (если рассказ об этом посещении не был отредактирован в позднейшее время) эта служба состояла из соединенных вместе *вечерни* и *утрени*, имевших обычную для палестинского Часослова структуру, в состав к-рых были включены продолжительные чтения из Свящ. Писания (*Il testo integrale*). Именно такой тип бдения стал характерной чертой начавшего формироваться в XI в. *Иерусалимского устава*, к-рый в XII–XIV вв. был принят повсюду в правосл. Церкви.

В. б. в студийских памятниках и Иерусалимском уставе. Как отмечал прп. Никон Черногорец (Пандекты. 57; Тактикон. 1), сравнивавший между собой различные послеликоноборческие визант. Типиконы, В. б. было основным отличием



Иерусалимского устава от Студийского. Первоначальная редакция Студийского устава В. б. действительно не знала. Однако в малоазийской редакции 2-й пол. XI в., представленной в Типиконах Евергетидского мон-ря и мон-ря Христа Человеколюбца (*Пентковский. 2004*), В. б. уже присутствует, но состоит оно не из вечерни и утрени, а из монастырской *паннихис* (служба, аналогичная отчасти совр. *молѣбну*, отчасти *повечерию*), *великого чтения* и утрени (см., напр.: *Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 620–621, 624*).

В Иерусалимском уставе, основанном на малоазийской редакции студийского Синаксаря, видимо, с самого начала имелась особая глава о воскресном бдении. В одной из наиболее архаичных редакций Иерусалимского устава, сохранившейся в рукописи XIII в. (*Sinait. Syr. 136*), эта глава находится в са-

мом конце текста (*Fol. 241 слл.*). Согласно этому памятнику, в чин вечерни в составе бдения входили шествие по мон-рю (*лития*; происхождение ее, видимо, связано с тем, что в савваитских бдениях VI–VII вв. участвовало множество монахов, поэтому служба шла одновременно в неск. храмах, но шествие совершали все вместе) и *благословение хлебов* для подкрепления сил братии (в сир. ркп., *Sinait. Syr. 129*, эти 2 дополнительных элемента вечерни вообще названы основными особенностями бдения); на утрени пелись *похилей* (Пс 133–136) и *непорочны* (Пс 118) (*Пентковский. 2003*).

В редакциях Иерусалимского Типикона XII в. описание В. б. помещается среди богослужебных глав в начале текста (напр., см.: *Sinait. gr. 1095, XII в.; 1096, XII–XIII вв. и др.*). Близкий к окончательному вид глава о В. б. приобрела в малоазийских

редакциях Иерусалимского устава XIII в. 2 основные особенности вечерни в составе бдения здесь уже имеют не практическое, а скорее симво-

Лития

лическое значение: шествие (лития) приняло форму исхождения в притвор храма (в связи с чем появляется новый тип храмового устройства — т. н. храмы с ли-

тийным притвором, известные на Балканах с кон. XIII в.), благословение стало совершаться не над той пищей, что составляла скромный монашеский ужин, а над символическими неск. хлебами и небольшими чашами с вином, елеем и пшеницей. Поскольку благословенный хлеб перестал составлять ужин братии, перед В. б. появились вечерняя трапеза и предварающая ее малая вечерня. Все последующие редакции Иерусалимского устава основываются на малоазийских XIII в.; одним из заключительных этапов формирования чина В. б. стала кодификация ряда его особенностей в написанном патриархом К-польским Филофеем Коккином «Уставе священнослужения» (*Διάταξις τῆς ἱεροδιακονίας* — см.: *Goar. Euchologion. P. 1–8*).

По принятому ныне в РПЦ Типикону В. б. должно совершаться





(кекрагари) (Fol. 114–117v), «Бог Господь» (Fol. 117v – 119v) и «Всякое дыхание» (пасапноари) (Fol. 119v – 121v). С именем Кукузеля рукописная традиция связывает появление нового типа певч. сборника – *Аколуфийи*, в к-ром стали фиксироваться многочисленные версии калофонических песнопений вечерни и утрени (древнейшая Аколупия – Athen. Bibl. Nat. gr. 2458, 1336 г.; см. также ст. *Калофоническое пение*). Поскольку к этому времени на визант. Востоке вечерня и утрени под воскресные дни и главнейшие праздники служились в составе В. б., можно предположить, что праздничные варианты песнопений, записанные в Аколупиях, в значительной степени отражают традицию певч. оформления именно В. б. Наряду с авторскими муз. вариантами песнопений, появляющимися в рукописях с XIV в., здесь содержатся и анонимные, нередко сопровождающиеся ремарками *ἀρχαίου* или *παλαιόν* (древнее), вероятно свидетельствующими об их принадлежности к более раннему по сравнению с калофоническим периоду. Калофонические версии песнопений характеризуются большей распетостью, повторениями и перестановками словесного текста (*анаграмматизмы*, *анаподизмы*), нередко наличием вставок-*кратим* – как авторских, так и анонимных. После XV в. сборник, содержащий неизменяемые песнопения В. б., стал называться *Пападики*, позднее – *Анфология*. Последний тип сборника является наиболее распространенным среди греч. певч. книг, в к-рых зафиксирован процесс «украшения» мелоса, продолжавшийся в XVI–XVIII вв.

Изменяемые песнопения В. б. в визант. период помещались в *Октоихах*, *Стихирарях*, *Ирмологиях*, позднее также в *Анастасиматариях*, *Доксастариях*, *Матиматариях*, *Анфологиях* *Стихираря*, *Анфологионах*. Мелос воскресных песнопений визант. Октоиха, как правило, силлабический, мелос аналогичных песнопений двенадцатых праздников – более развернутый, украшенный (*Wellesz. P. 352, 354–356*), однако в целом изменяемые песнопения не имеют к.-л. муз. особенностей, характерных только для В. б.

Часто встречаются сборники смешанного типа, содержащие неизменяемые и изменяемые песнопения В. б. Так, в *Стихирарях* и *Анастаси-*

матариях могут помещаться и неизменяемые песнопения, особенно псалмовые запевы на гласы «Господи, воззвах», «Бог Господь», «Всякое дыхание» (напр., *Стихирарь – Октоих. Pantel. 936. Fol. 347, кон. XV – нач. XVI в.*).

Согласно указаниям в певч. рукописях, «*Приидите, поклонимся*» в начале В. б. распевалось на 4-й плагальный (8-й) глас (Konstamon. 86. Fol. 50v, 1-я пол. XV в.) 1-м доместиком: в 1-й раз «высоко» (*ὕψηλῆ*), во 2-й – «низко» (или «тихо» – *χαμηλῆ*), в 3-й – «средним гласом» (*μέσῃ φωνῇ*) (Doch. 315. Fol. 12, кон. XVI – нач. XVII в.).

Стихи *предначинательного псалма* (начиная с 28-го), именуемые в греч. певч. рукописях аниксандариями или троичнами, распеты на 4-й плагальный глас, иногда с ремарками *μεγάλα* (большие – Xeropot. 100. Fol. 135v, сер. XVII в.), *ἀρχαίου* (древнее) или *παλαιά* (древнее). Согласно указаниям в *Анфологиях*, аниксандарии, «как предписывает и иерусалимский канон», следует начинать «спокойно и медленно (*ἡσυχῶς τε καὶ ἀργῶς*), со всякой кротостью и усердием» (Doch. 315. Fol. 12) или «спокойно и с благоговением» (*ἡσυχῶς καὶ μετ' εὐλαβείας* – Doch. 354. Fol. 1, нач. XIX в.). В качестве авторов аниксандариев визант. периода указываются Иоанн Кукузель (известны в т. ч. местные версии его песнопений: «как поют и записывают фессалоникийцы», «древнее, константинопольское» (*ἀρχαίου, πολιτικόν* – Konstamon. 86. Fol. 35, 51)), лампадарий *Георгий Панарет*, протопсалт *Ксен Коронис*, *Агафон Коронис*, *Георгий Кондопетрис*, *Иоанн Клада*, Михаил Мистакон, мон. Никон, фессалоникийский доместик Филипп Гавала, Амариан, доместик *Константин Магула*, иером. *Герасим Халкеопул*, иерей Магуил *Амбелокипиот*, доместик *Георгий Сгуропул*, лампадарий *Мануил Хрисаф*, мон. *Аркадий* (Ibid.; Xeropot. 307, 1767 и 1770 гг. и др.). Иногда отдельно указываются авторы текстов троичных припевов к стихам псалма, напр. *Иоанн Ласкаръ* Пигонит (Dionys. 570. Fol. 168, 169v, кон. XV в.). Мелурги поствизант. времени – лампадарий *Петр Пелопоннесский*, хартофилак *Хурмузий*, иером. *Николай Дохиарит* и др. – могли составлять сокращенные версии древних, в т. ч. авторских, аниксандариев (Doch. 1247. Fol. 17, 1844 г.; Doch. Typika-

riou 123. Fol. 250, ок. 1840 г.). В рукописях довольно часто содержатся ремарки об исполнении конкретной версии аниксандариев на В. б. (Lesb. Leim. 341. Fol. 1, 270, 1790–1793 гг.; Doch. 354. Fol. 1; Xeropot. 369. Fol. 1, 1802 г.; Doch. 1246. Fol. 1, 1820–1821 гг.; Doch. 360. Fol. 185, ок. 1830 г.; Doch. Typikariou 123. Fol. 250).

Стихи 1-го антифона 1-й кафизмы «*Блажен муж*» распевались на 4-й плагальный глас. Начинать пение мог доместик (Konstamon. 86. Fol. 56v), затем вступал 2-й (левый) хор (Pantel. 1045. Fol. 20, кон. XV – нач. XVI в.; Simon. Petr. 1. Fol. 45v, нач. XVII в.). Помимо анонимных распевов это песнопение представлено произведениями визант. мелургов Ксена Корониса, Агафона Корониса, доместика *Иоанна Ксира*, Иоанна Клады, Гавалы, Никона, Амариана, иерея Константина Гавра, Макропула, доместика *Андрея Сигира*, Ферендариса, Аргиропула, Канавуриса, Халивуриса, Патрикия, иером. *Лонгина* (2-хорное), Константина Магулы, Герасима Халкеопула, Амбелокипиота, лаосинакта *Иоанна Дуки* (Konstamon. 86. Fol. 56v – 68; Xeropot. 307. Fol. 47v – 66v). Пс 2 исполнялся 1-м хором, в рукописях содержатся многочисленные обработки его стихов (Пс 2. 1, 2, 3, 5, 7, 9, 10, 11, 12): «древние» или авторские, визант. мелургов *Иоанна Глики*, Иоанна Кукузеля, Георгия Кондопетриса, Ксена Корониса, *Димитрия Докиана* из Фессалоники, Иоанна Клады, Андрея Сигира, доместика *Мануила Фивейского*, Иоанна Цакнопула, иером. *Гавриила* из мон-ря Ксанфопулов (К-польского), *Мануила Хрисафа*, иерея *Стилиана* и др. (Pantel. 1045. Fol. 28–35v; Konstamon. 86. Fol. 70–105v; Doch. 315. Fol. 1; Simon. Petr. 1. Fol. 50v – 56v), в т. ч. с кратимами, называвшимися *ὁμόνοια* (гармония; напр., иером. *Григория Глики*), *τρόχος* (колесо) (Konstamon. 86. Fol. 68v – 70, 78v, 84). 2-я статья (Пс 4–6) может быть распета на тот же 4-й плагальный глас (напр., вариант Димитрия Докиана – Simon. Petr. 1. Fol. 57). С XVII в. создавались распевы 1-го антифона на др. гласы кроме 4-го плагального: на 2-й глас – *Германа*, митр. Нов. Патр (Xeropot. 305. Fol. 22, кон. XVIII – нач. XIX в.), на глас *βαρύς* (7-й) с основой на звуке *ῶ* (6-я ступень) – *Матфея Ватопедского* (Doch. 404. Fol. 14, ок.





1840 г.). В 2-хорном произведении «Блажен муж» Петра Пелопоннесского начинает петь не левый, а правый хор (Doch. 350. Fol. 1, кон. XVIII в.). Согласно указаниям в рукописях, сочинения митр. Германа и Петра Пелопоннесского (все 3 статьи, т. е. антифона) предназначались для исполнения на В. б. (Херопот. 330. Fol. 38, 1781–1782 гг.; Doch. 401. Fol. 9, посл. четв. XVIII в.; Konstamon. 93. Fol. 1, кон. XVIII в.; Херопот. 305. Fol. 17v, 22; Doch. 356. Fol. 37, нач. XIX в.; Doch. 406. Fol. 15, сер. XIX в.).

Кекрагарии по гласам могли выписываться в Анфологиях, Пападики, Стихирарях отдельно (Пападики Konstamon. 86. Fol. 106, 1-я пол. XV в.) или вместе с воскресными стихирами (Стихирарь-Октоих. Pantel. 936. Fol. 347, кон. XV — нач. XVI в.; Анастасиматарий-Анфология. Херопот. 267. Fol. 8, нач. XVIII в.). В рукописях фиксировались разные варианты кекрагариев, имеющие свои названия: «церковные», «большие» (ἐκκλησιατικά, μεγάλα — Doch. 386. Fol. 243v, 248, сер. XVII в.), «святогорские» (Херопот. 271. Fol. 101v, 1-я пол. XVII в.), «краткие (συνολτικά), называемые навплийскими» (Херопот. 380. Fol. 99v, 1759 г.), а также авторские обработки: «украшенные» иерея Баласиса (Pantel. 1008, посл. четв. XVII в. Fol. 41, автограф) и Хрисафа Нового (с его же воскресными стихирами — Хер. 128. Fol. 7, 1671 г., автограф), иерея Антония (Doch. 338. Fol. 6, 1767 г.) и фессалоникийского протопсалта Мануила Гуты (Doch. 376. Fol. 127, XVIII в.) или «сокращенные из древних» Петром Пелопоннесским (Херопот. 305. Fol. 25, кон. XVIII — нач. XIX в.) и др.

Самые ранние нотированные версии гимна «Свете тихий» находятся в рукописях XVII в. (Paris. Bibl. Nat. Suppl. gr. 1171. Fol. 51; Doch. 324, Fol. 36, 1686 г.; Sinait. gr. 1469. Fol. 23v — 24, 1689 г.). Как правило, он распет на 4-й глас, хотя встречаются и версии 2-го гласа (μέλος ἀρχαίου — Konstamon. 90. Fol. 90v, ок. 1825 г.; Devai. P. 409).

Напев прокимна в субботу вечера на 2-й плагальный (6-й) глас записывали уже в нач. XVI в. (θεσσαλονοκαίον, παλαιόν — Херопот. 269. Fol. 17), позднее встречаются версии этого прокимна на 1, 4 и 4-й каллофонический гласы (Херопот. 271. Fol. 59v, 1-я пол. XVII в.; Doch. 386. Fol. 43v — 46, сер. XVII в.). Вместе

с прокимнами всей седмицы могли записываться и прокимны господских праздников, напр. «древние (παλαιά) и очень искусные» с каллофоническими анафонимами Иоанна Кукузеля (Херопот. 307. Fol. 100, 1767 и 1770 гг.). Известны седмичные прокимны мон. Феодула Энита (сер. XVIII в.), «поющиеся на всеношных» (Doch. 404. Fol. 32, ок. 1840 г.).

Тропарь «Богородице Дево» (в рукописях называется χαριτισμός или ἀσπασμός — приветствие) представлен распевом на разные гласы: анонимными (нередко с определением «краткое») — на 1-й (Doch. 1247. Fol. 133v, 1844 г.), на 1-й плагальный (5-й) (Херопот. 317. Fol. 62, нач. XVIII в.; Konstamon. 87. Fol. 185, после 1820 г.), в виде 2-хорного осмогласника (Doch. 1238. Fol. 204, сер. XIX в.), авторскими — анаграмматизм Иоанна Кукузеля на 1-й глас Κεχαριτωμένη χαίρε (Благодатная, радуйся; Doch. 338, 22v; Херопот. 373. Fol. 92, 2-я пол. XVIII в.), иером. Космы Македонца на 1-й плагальный (ἐκκλησιαστικόν — Doch. 376. Fol. 136, XVIII в.) и на 2-й плагальный (ἐκκλησιαστικόν — Херопот. 380. Fol. 117v, 1759 г.), Мануила Гуты на 1-й глас (Херопот. 373. Fol. 93v, 2-я пол. XVIII в.), Петра Берекета осмогласник (Doch. 401. Fol. 48v, посл. четв. XVIII в.), 2-хорный осмогласник (Doch. 1246. Fol. 84v, 1820–1821 гг.) и на 1-й глас (Херопот. 312. Fol. 50v, кон. XVIII в.), протопсалта Иакова на 4-й глас (Херопот. 289. Fol. 152, 1807 г.), иером. Николая Дохиарита βουλαρικόν на 1-й плагальный (Doch. Турικαρίου 124. Fol. 731, ок. 1840 г., автограф). Фиксировался и мелос тропарей двенадцатых праздников (напр., тропарь Рождества Христова на 4-й глас λέγετο Николая Дохиарита — Doch. Турικαρίου 124. Fol. 623, ок. 1840 г.). Одной из особенностей В. б. в греч. традиции является пение на богородичные праздники тропаря Ρόδον τὸ ἀμάραντον (Роза неувядающая) в распевах Хрисафа Нового на 4-й глас (Pantel. 967. Fol. 294, нач. XVIII в.) или в осмогласном Хурмузия (Doch. 413. Fol. 125, ок. 1825 г.; Doch. 308. Fol. 90, ок. 1830 г.). Известны и др. богородичны, написанные для исполнения на В. б.: Ἐπίβλεψον ἐν εὐμενεῖα (Призри во благосердии) протопсалта Петра Византийского на 1-й глас (Doch. 360. Fol. 444, ок.

1830 г.), Ῥοήν μου τῶν δακρύων (Течение слез моих) в осмогласном распеве Хурмузия (СPolit. Bibl. [S. n.]. Fol. 462, 1816–1819 гг.).

Стихи «Бог Господь» записывались по гласам, нередко вместе с кекрагариями (Херопот. 265. Fol. 32, сер. XVI в.), утренними аллилуйяриями (Херопот. 273. Fol. 80v, 2-я пол. XVI в.) и пасапноариями (Doch. 315. Fol. 83, кон. XVI — нач. XVII в.). Вместе со стихами «Бог Господь» могут быть помещены воскресные отпустительные (Херопот. 307. Fol. 111v, 1767 и 1770 гг.; Pantel. 1045. Fol. 88, кон. XV — нач. XVI в.), в т. ч. в авторских распевах (напр., Петра Пелопоннесского — Херопот. 305. Fol. 37, кон. XVIII — нач. XIX в.), или только их первые стихи (Doch. 386. Fol. 256, сер. XVII в.). Распевы стихов «Бог Господь» могут определяться как «обиходный» или «большой» (κοινόν, μέγα — Doch. 376. Fol. 136v, XVIII в.; κοινὰ καὶ μεγάλα — Херопот. 317. Fol. 55v, нач. XVIII в.).

Избранные стихи полиелея (1-я статья — «Раби Господа», 2-я статья — «Исповедайтесь Господеву») распевались на разные гласы, чаще всего на 1-й или 2-й. От визант. периода сохранились анонимные, в т. ч. с обозначениями παλαιόν, λατρηνός и πολιτικός (к-польская традиция), ἐκκλησιαστικός, и различные авторские распевы (Konstamon. 86. Fol. 153–199v). Наиболее часто встречается распев Николая Кукумы — Κοουκουμάς, а также λατρηνός. В поствизант. период появляется много авторских распевов 1-й или 2-й статьи или отдельных стихов на разные гласы, а также обработки более ранних распевов (напр., версия полиелея Κοουκουμάς Хрисафа Нового — Pantel. 993. Fol. 141, ок. 1680 г., автограф). Существуют распевы полиелея специально для В. б. (1-го гласа — Αροαnia (Sopoto). S. Theodor. 16. Fol. 193v–202, 1710–1740 гг.) или для господских праздников (Хрисафа Нового на 1-й глас — Doch. 387. Fol. 181v, 1-я четв. XVIII в.). Нотировались также припевы к полиелейным псалмам в господские, богородичные и др. праздники в вариантах визант. и поствизант. мелургов. Пс 136, «На реках Вавилонских», пелся на 3-й глас (Херопот. 273. Fol. 93, 2-я пол. XVI в.), позднее встречается распев на 4-й плагальный глас (Херопот. 330. Fol. 143, 1781–1782 гг.).





Тропари по *непорочнах* (εὐλογη-τάρια) на 1-й плагальный глас помещены в рукописях со следующими надписаниями: «древние» (παλαιά — Doch. 387. Fol. 179, 1-я четв. XVIII в.), «великие» (μεγάλα — Doch. 332. Fol. 437, 1760 г.), «древние великие» (παλαιὰ μεγάλα — Doch. 341. Fol. 144, 1822 г.), «краткие» (συνοπτικά — Doch. 338. Fol. 31, 1767 г.), «краткие (сύντομα), ирмологические, как поется в Константинополе» Петра Пелопоннеского (Херопот. 374. Fol. 148, 2-я пол. XVIII в.), Петра Византийского, транскрибированные в новом типе нотации лампадарием Великой ц. Григорием и Хурмузием (Lesb. Leim. 457. Fol. 159–161, 1816–1820 гг.).

Нотировались также праздничные прокимны (стихи могли исполняться солистом — Konstamon. 86. Fol. 123v, 124) и «Всякое дыхание» перед чтением Евангелия (πασαπνοάρια τοῦ Εὐαγγελίου). Сохранились следующие распевы пасапноариев визант. мелургов: Иоанна Кукузеля на 1-й глас (Konstamon. 86. Fol. 127, 128), Ксена Корониса на 4-й плагальный глас (Doch. 324. Fol. 60v, 1686 г.), Мануила Газиса на 4-й плагальный глас (Pantel. 1045. Fol. 17v, кон. XV — нач. XVI в.; Херопот. 273. Fol. 54v, 57, 2-я пол. XVI в.). В Анфологии нач. XVII в. помещено «Всякое дыхание» Иоанна Кукузеля на 1-й и 4-й плагальный гласы с указанием «глаголется на всенощных» (Doch. 357. Fol. 121v), однако без уточнения, для какой части утрени. Согласно ремарке в Анфологии-Анастасиматарии 2-й пол. XVI в. (Херопот. 280. Fol. 13), пасапноарий Мануила Газиса на 4-й плагальный глас должен был исполняться в праздники и бдения. В XVII–XIX вв. свои версии пасапноариев создавали Хрисаф Новый на 1, 4 и 1-й плагальный гласы (Хеп. 128. Fol. 93, 1671 г., автограф; Doch. 407. Fol. 288, сер. XVIII в.), Баласис на 4-й глас (Pantel. 919. Fol. 76), Косма Македонец на 1-й глас (Pantel. 919. Fol. 74, 1687 г., автограф), протопсалт Иаков на 1-й и 4-й гласы (Doch. 341. Fol. 146, 1822 г.), лампадарий Григорий на 2-й глас (сύντομα — Doch. 340. Fol. 179v, ок. 1818 г.) и др. Как предназначенные для воскресных дней, праздников и В. б. надписаны произведения протопсалта *Иоанна Трапезундского* на гласы 1, 2, 4-й и βάρυς и Петра Пелопоннеского на 2-й и 4-й плагальные гласы (Doch. 1239. Fol. 335, 361, сер. XIX в.).

Воскресные припевы по Пс 50 распевались, как правило, на 2-й глас (Doch. 407. Fol. 292; Doch. 386. Fol. 124, сер. XVII в.; Doch. 338. Fol. 98, 1767 г.) или на 2-й плагальный глас (Athen. Acad. Sider. 7. Fol. 97–98, ок. 1650 г.). Известны авторские распевы на 2-й глас Баласиса (Херопот. 307. Fol. 206, 1767 и 1770 гг.) и Петра Пелопоннеского (Херопот. 299. Fol. 45, ок. 1810 г.) и др. «Помилуй мя, Боже» могли также петь на глас βάρυς (распев Хурмузия — Doch. 1238. P. 36 (паг. 2), сер. XIX в.). Нотировались и аналогичные песнопения периода Великого поста — «Покаяния отверзи ми двери», напр., Петра Пелопоннеского, лампадария Григория (Doch. 340. Fol. 183v, 184v, ок. 1818 г.).

Из песни Богородицы (см. ст. «*Величит душа Моя Господа*»; в греч. традиции называется Τιμιωτέρω) чаще других распевались стихи «Низложи сильныя» и «Восприят Израиля», согласно традиции Ватопедского монастыря, на 2-й плагальный глас (Хеп. 171. Fol. 137v, нач. XVII в.), Мануила Хрисафа на 1-й глас (Хеп. 128. Fol. 98v, 1671 г.), Георгия Лалудза на 2-й плагальный глас (Ibid. Fol. 46), *Георгия Редестского* на 4-й плагальный глас (Ibid. Fol. 99), Космы Македонца на глас βάρυς (Pantel. 919. Fol. 78v, 1687 г.) и др. Создавались также осмогласные циклы, напр. в распеве Петра Берекета (Херопот. 302. Fol. 30v, 2-я пол. XVIII в.) или *Кирилла Мармаринского* (Херопот. 330. Fol. 161v, 1781–1782 гг.). Иногда в одной рукописи друг за другом помещены простран- ный и краткий циклы Τιμιωτέρω: анонимные (Konstamon. 91, кон. XVIII — нач. XIX в.), Петра Пелопоннеского (Doch. 340. Fol. 186, 188, ок. 1818 г.). Известны осмогласники «Сущую Богородицу» Константина из Анхиала (Doch. 332. Fol. 104, 1760 г.), Дамиана Ватопедского (Doch. 338. Fol. 109, 1767 г.) и др. Фиксировались и мегалинарии — праздничные припевы с началами тропарей 9-й песни канонов господских праздников по гласам — Иоанна Кукузеля, Ксена Корониса, Иоанна Клады, Константина Магулы, Герасима Халкеопула (Konstamon. 86. Fol. 134–140). После катавасии 9-й песни пелось «Достойно есть» «святогорское» на 2-й плагальный глас или к.-л. из известных мелургов; окончание этого песнопения могло звучать в виде калофоничес-

кой обработки (Dionys. 570. Fol. 141, кон. XV в.).

Нотированные начальные стихи *хвалитных* псалмов (πασαπνοάρια τῶν αἰνῶν) могли записываться вместе с кекрагариями и воскресными песнопениями Октоиха (Pantel. 936. Fol. 347, кон. XV — нач. XVI в.). Существовали разные распевы пасапноариев: анонимный «монастырский» (μοναστηριακόν — Konstamon. 86. Fol. 35–199), Мануила Газиса, Баласиса, Петра Берекета, Арсения Кидонийского, мон. Феодула, митр. Германа, игум. *Афанасия Ивирита* (Doch. 376. Fol. 158, XVIII в.), калофонический из Анастасиматария Хрисафа Нового (Херопот. 278. Fol. 6, 1-я пол. XVIII в.), протопсалта Иоанна, Петра Пелопоннеского (Херопот. 288. Fol. 78, 86, нач. XIX в.), протопсалта Иакова (Херопот. 289. Fol. 131, 1807 г.) и др. В XIX в. мог фиксироваться распев воскресного богородична на хвалитех 2-го гласа «Преблагословенна еси» (Doch. 340. Fol. 229, ок. 1818 г.).

Великое славословие в визант. период представлено распевками Мануила Газиса и Иоанна Плусиадина на 1-й глас (Dionys. 570. Fol. 90, 3, кон. XV в.). Заключительное Трисвятое могло быть выписано отдельно: «песенное, краткое» 4-го плагального гласа (ῥοσπτικόν, συνοπτικόν — Pantel. 1045. Fol. 16, кон. XV — нач. XVI в.; ср.: Doch. 48. Fol. 181v, кон. XVI — нач. XVII в.), 2-го плагального гласа с ремаркой «в воскресенье на утрени» (Doch. 369. Fol. 57, нач. XVII в.). Часто встречаются распевы Мелхиседека, еп. Редестского, на 1-й плагальный глас (Херопот. 100. Fol. 184, сер. XVII в.), иногда с «песенным» Трисвятым Константина из Анхиала на тот же глас (Pantel. 965. Fol. 38v, сер. XVII в.), Хрисафа Нового на 4-й плагальный с названием ὀργανική (инструментальное; Хеп. 128. Fol. 114, 1671 г., автограф; Pantel. 1008. Fol. 114, посл. четв. XVII в.), Баласиса на 4-й глас (Pantel. 919. Fol. 80, 1687 г.) и осмогласный цикл (Херопот. 307. Fol. 230, 1767 и 1770 гг.), митр. Германа на гласы 1-й плагальный и 4-й λέυετος (Херопот. 266. Fol. 103v, кон. XVII — нач. XVIII в.; Pantel. 967. Fol. 76, нач. XVIII в.), осмогласный цикл Петра Берекета с его же «краткими песенными» Трисвятыми (Херопот. 268. Fol. 41, 87, 1746 г.), Петра Пелопоннеского на разные гласы (Херопот. 330. Fol. 182, 1781–1782 гг.,



здесь же помещен воскресный тропарь «Днесь спасение миру бысть»). Лит.: Wellesz E. A History of Byzantine Music and Hymnography. Oxf., 1961²; Devai G. Φῶς ἱλαρόν // Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae. Bdpst., 1963. Т. 11. Fasc. 3–4. S. 407–414; Williams E. V. John Koukouzeles' Reform of Byzantine Chanting for Great Vespers in the 14th cent.: Diss. / Yale Univ. [New Haven], 1968; Leeb H. Die Gesänge im Gemeindegottesdienst v. Jerusalem. W., 1970; Χατζηγάκουμης. Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας; Στάθης. Χειρόγραφα. Т. 1–2.

С. И. Никитин, Ю. Р. Шлихтина

В современной греческой певческой практике образцовой считается традиция В. б., сохраняющаяся на Св. Горе Афон, а также в др. мон-рях. Их обычаями вдохновляются и певчие на приходах, к-рые выбирают из песнопений, поющих на Св. Горе, те варианты, к-рые ближе к приходской практике. Для песнопений В. б. прослеживаются следующие общие закономерности: то, что на обычных службах поется кратким (σύντομο; соответствует силлабическому певч. стилю) ирмологическим или стихирарическим напевом, во время В. б. часто исполняется пространным (ἄρυο; соответствует мелизматическому певч. стилю) ирмологическим или стихирарическим напевом; почти все песнопения на В. б. поются в более медленном темпе, чем в проч. дни (если в наст. статье не указывается имя автора мелоса, это значит, что такое песнопение поется согласно устной традиции или по нотным книгам, где она зафиксирована).

Песнопения малой вечерни исполняются в основном кратким ирмологическим напевом. Исключения могут составлять нек-рые славники, поющиеся кратким стихирарическим напевом.

Великая вечерня. Нововведением является пение во время каждения священником храма стиха «Вниду в дом Твой», обычно «кратко-пространным» напевом (ἄρυο-σύντομο соответствует силлабо-мелизматическому, или невматическому, певч. стилю). Распевы этого песнопения принадлежат совр. дидаскалам и существуют во всех гласах. Наиболее часто употребляются распевы 1-го и 4-го плагального гласов. Традиц. считаются аниксандрии пападического мелоса, сочиненные прп. Иоанном Кукузелем и др. дидаскалами; в наст. время на панигир (престольный праздник) Вел. Лавры на Афоне исполняются обычно только первые 4 стиха этих

аниксандариев, а проч. стихи поются в сокращении хартофилакса Хурмузия (1770–1840). В др. мон-рях обычно поются первые 6 и последний стихи с «Аллилуия» в сокращении Хурмузия, а остальные — «кратко-пространным» напевом, сочиненным **Феодором Папапарасху Фокейским** (1851). На кратких всеобщих исполняются аниксандрии Феодора Фокейского или Георгия Редестского, также «кратко-пространного» напева. «Блажен муж» поется «кратко-пространным» напевом 4-го плагального гласа лампадария Петра Пелопоннесского (1787) или в сокращении протопсалта Мануила.

Кекрагарии исполняются на глас пространным стихирарическим напевом, чаще в сокращении протопсалта Иакова (1800). Стихи «Положи, Господи, хранение устом моим» поются кратким ирмологическим напевом, также на один из 8 гласов. С кон. XX в. эти стихи стали исполняться преимущественно в 3-дольном метре в соответствии с практикой, установленной мон. Синесием Ставроникитским (1949). Стихиры на «Господи, воззвах»: самоподобны (ὀνόμεια) и подобны поются пространным ирмологическим напевом с использованием определенных мелодических строк; кратким стихирарическим напевом поются самогласны (ιδιόμελα), либо анонимные, не зафиксированные в нотных книгах, либо принадлежащие различным дидаскалам (это относится и к стихирам на стиховне, на вечерне и на хвалитех на утрени, когда используются подобны и самогласны). Стихиры на «Слава» и «И ныне» обычно поются пространным стихирарическим напевом; как правило, это творения протопсалта Иакова, но с сер. XX в. мн. певчие стали исполнять особые распевы, сочиненные Петром Филанфидом (1-я четв. XX в.).

Литийные стихиры на «Слава» и «И ныне» также обычно исполняются пространным стихирарическим напевом протопсалта Иакова. «Господи, помилуй» на литии часто поется на «святогорский» распев 1-го плагального гласа, состоящий из 30, 40 и 50 повторов этой молитвы кратким способом и 3 «кратко-пространных» повторов в конце каждой из этих групп. В соответствии с традицией по окончании литии перед образом Богородицы

поется песнопение прп. Иоанна Кукузеля «Свыше пророцы» в пападическом мелосе на глас Βαρυς.

Стихиры на «Слава» и «И ныне» на стиховне, как правило, это сочинения хартофилакса Хурмузия, написанные в простом стихирарическом мелосе, или сочинения Петра Филанфидиса. Отпустительные тропари исполняются пространным ирмологическим напевом. Тропарь «Богородице Дево» чаще поется как 2-хорный осмогласник: песнопение делится на 8 строк и каждая исполняется на один из 8 гласов поочередно 2 хорами; в конце каждой строки поется кратима соответствующего гласа. Это сложное произведение принадлежит Петру Берекету (1665 — ок. 1725) и относится к пападическому мелосу, его исполнение длится ок. 45 мин. Часто «Богородице Дево» поется с кратимами протопсалта Николая Смирнского (XIX в.). Иногда вместо «Богородице Дево» поется сложный 2-хорный осмогласник Ῥόδον τὸ ἀμόραντον Николая Смирнского, на менее продолжительном В. б. поется «Богородице Дево» «кратко-пространным» напевом 1-го плагального гласа. «Богатии обнищаша» (33-й псалом) поется на 1-й плагальный глас или глас Βαρυς «кратко-пространным» напевом. В основном это либо сочинения совр. авторов, либо распевы, передаваемые изустно.

Утрени. Песнопение «Бог Господь» поется пространным ирмологическим напевом, полиелей «Раби Господа» — «кратко-пространным» напевом, могут использоваться сочинения Петра Пелопоннесского 1-го плагального гласа (наиболее распространено), протопсалта Григория († 1821) 3-го гласа, протопсалта **Даниила** († 1789) 4-го гласа и хартофилакса Хурмузия 4-го плагального гласа. В богородичные праздники поется полиелейное песнопение «Слово благо» (Λόγον ἀγαθόν) «кратко-пространным» напевом, используются сочинения Феодора Фокейского на 4-й плагальный глас (наиболее распространено), **Георгия Критского** († 1815) на глас Βαρυς и Хурмузия на 4-й глас. Полиелейный псалом «Исповедайтесь Господеву» исполняется, как правило, кратким ирмологическим напевом на один глас или на разные гласы (определенные стихи поются на один из гласов, следующие стихи — на др.

глас и т. д.). В память празднуемого святого поются избранные стихи псалмов из Эклогария (ненотированного собрания) *Никифора Влеммида*, либо кратким ирмологическим напевом на 2-й плагальный глас (νεναῶν) в соответствии с устной традицией, либо «кратко-пространным» напевом 4-го плагального гласа, принадлежащим одному из совр. авторов. Троицен и богородичен, поющиеся на полиелее на «Слава» и «И ныне», принадлежат пападическому мелосу, часто эти песнопения исполняются со своими краткими. Используются сочинения тех же мелургов, что и для полиелейных песнопений. На менее продолжительных В. б. вместо троична и богородична могут исполняться 2 последних воскресных тропаря из *блаженн* 1-го гласа кратким ирмологическим напевом, с небольшими изменениями в словесном тексте (реже вместо этих песнопений поется просто «Аллилуия» «кратко-пространным» напевом). Воскресные тропари по непорочных поются пространным ирмологическим напевом Петра Пелопоннесского, 1-го плагального гласа. Степенные антифоны 4-го гласа исполняются пространным ирмологическим напевом, либо «карейским» распевом по устной традиции, либо в версии Петра Пелопоннесского или др. дидакалов. Песнопения «Слава... Молитвами апостолов» и «И ныне... Молитвами Богородицы» поются пространным ирмологическим напевом на тот же глас, что и Пс 50.

Катавасии либо все поются пространным ирмологическим напевом, либо 1, 3 и 9-я — пространным ирмологическим, а с 4-й по 8-ю — кратким ирмологическим напевом. Стихи «Всякое дыхание» и «Хвалите», как правило, исполняются пространным стихирарическим напевом протопсалта Иакова. Славник на хвалитех поется либо пространным стихирарическим напевом протопсалта Иакова, либо особым распевом Петра Филанфидиса. Богородичен обычно поется так же, как славник, однако «Преблагословенна еси», как правило, поется кратким ирмологическим напевом. Великое славословие исполняется в виде «кратко-пространных» сочинений на разные гласы следующих дидакалов: протопсалта Иакова, Петра Пелопоннесского, Георгия Саранда-эклипсиота (2-я пол. XIX в.), Фео-

дора Фокейского, протопсалта Петра Византийского (1808), протопсалта Георгия *Виолакиса* (ок. 1820–1911), Кириазиаса Хрисополита (кон. XIX — нач. XX в.), протопсалта Даниила, хартофилакса Хурмузия (1770–1840), протопсалта Григория и Космы Мадитского (нач. XX в.).

С кон. XX в. в мон-рях наблюдается тенденция возвращения в обиход нек-рых древних пространных песнопений, вышедших из литургической практики. Так, иногда на В. б. можно услышать древний распев 2-го гласа «Свете тихий», прокимны на вечерне пападического мелоса, сочинение прп. Иоанна Кукузеля «Благодатная Мария» (анаграмматизм «Богородице Дево») 1-го гласа, славники полиелеев и иные сочинения древних мелургов.

К. Фотопулос

Песнопения В. б. в русской монодийной певческой традиции. XVI–XVII вв. Большая часть песнопений В. б. в нотированном виде начинает фиксироваться в рус. рукописной традиции XVI–XVII вв. в певч. книге *Обиход*, в к-рую включаются неизменяемые и нек-рые изменяемые тексты. Последование В. б. обязательно присутствует как в «великом», так и в кратком вариантах этой книги. Набор песнопений достаточно стабилен и часто открывается надписанием «Последование всенощного бдения», «Начало всенощного бдения сиречь великия вечерни» и т. п., при этом порядок их изложения соответствует последовательности в богослужении. Однако при стабильности структуры певч. содержание может быть различным.

В Обиходах представлены гласовые песнопения и песнопения без указания гласа, очевидно являющиеся записью устной традиции пения; используются различные виды распевов песнопений В. б.: знаменный, большой знаменный, путевой, демественный, а также разные типы нотации: знаменная, демественная и путевая. Указание на распев может быть вынесено в заголовок книги: *Обиход путной* (РНБ. Кир.-Бел. № 660/917, 1547–1584 гг.) или «напеву греческого и киевского согласия» (РНБ. Вяз. Q. № 243, кон. XVII в.), иногда встречающие оглавления, содержащие информацию о распеве, напр. в *Обиходе кон.*

XVI в. (РНБ. Соф. № 497), но гораздо чаще указания на различные распевы выписываются непосредственно рядом с песнопениями.

Содержание Обиходов не всегда строго соответствует предписаниям Типиконов относительно исполнения того или иного песнопения В. б.: не предназначенное для распевания песнопение может фиксироваться в нотированном виде, кроме распева на указанный в Уставе глас появляются дополнительные распевы.

103-й псалом и 1-й антифон 1-й кафизмы распеты на 8-й псалмический глас, есть указание на антифонное исполнение; выписаны отдельные стихи и припевы. 2-й и 3-й антифоны 1-й кафизмы по уставу положено петь «на глас дне», в певч. рукописях нотируются редко, указание гласа чаще отсутствует (РГБ. Ф. 304. № 431; ГИМ. Син. певч. № 1191). 1-я строка является начальной заданной моделью, по к-рой распеты последующие стихи. Распев стихов прост, силлабического типа, мелос припевов содержит мелизматическую. Стихи «Господи, воззвах» с припевами в соединении с самогласными на 8 гласов образуют отдельный раздел, иногда для 1-го гласа нотированы все избранные стихи псалмов. «Свете тихий» с сер. XVI в. стал распеваться на каждый из 8 гласов; встречаются напевы без указания гласа, 6-го гласа, в форме осмогласника, «киевское», «путь» (ГИМ. Син. певч. № 819, 1267, 1280, 1234), «большее знамя» (РНБ. Кир.-Бел. № 705/962); часто в одном списке помещаются одновременно неск. версий. Дневные прокимны в Обиходе чаще всего не имеют надписания гласа, великий прокимен «Господь воцарися» представлен обычно в 2 вариантах, 2-й сопровождается ремарками: «ино», «глас 6-й», «бол», «произволительный», «поут» (ГИМ. Ед. № 38; Син. певч. № 819, 1354, 1243; РГБ. Ф. 379. № 22). Тропарь «Богородице Дево» встречается редко, обычно фиксируется вариант столбового распева 4-го гласа (ГИМ. Син. певч. № 1191).

Осмогласный цикл стихов «Бог Господь», как правило, включает нотированные последние строки воскресных тропарей. Часто в Обиходах помещаются 2, 3 и 17-я кафизмы, обычно с указанием на их антифонное исполнение (ГИМ. Син. певч. № 1191; РНБ. Кир.-Бел. № 579). Далее фиксируется напев



тропарей по непорочнах, как правило, без указания гласа. Полиелей «Хвалите имя Господне» распет аналогично др. псалмам: выписаны начальные или все избранные стихи с припевами. *Величания* бывают изложены знаменным и путевым распевом. Обычно далее следует раздел прокимнов утрени 8 гласов. Стих «Всякое дыхание» перед чтением Евангелия может фиксироваться в 2 вариантах распева, 2-й — с указанием «ин», «большой», «поут» (ГИМ. Син. певч. № 186; РГБ. Ф. 379. № 28). Песнопение «*Воскресение Христово видевше*» помещается в форме осмогласника или на глас 7-й (РГБ. Ф. 379. № 14, 22). Воскресные припевы и стихира по Пс 50 распеты обычно на 6-й глас (ГИМ. Син. певч. № 819). «Достоинно есть» по 9-й песни канона обычно не имеет указания гласа, чаще это напев 6-го гласа (РГБ. Ф. 379. № 22). Стих «Свят Господь Бог наш» распет на 8 гласов. Хвалитные псалмы распеты по тому же принципу, что и псалмы предшествующих разделов службы. Воскресный богородичен на хвалитех «Преблагословенна еси» в Обиходах может быть представлен версией столпового знаменного распева 2-го гласа (без указания), серией из 8 песнопений по гласам, в форме осмогласника, «ин перевод» 4-го гласа (ГИМ. Син. № 455; РНБ. Кир.-Бел. № 725/982; Соф. № 498; РГБ. Ф. 379. № 28). Великое славословие до сер. XVI в. как читалось, так и пелось, но решением Стоглавого Собора предписано исполнять его «певчески» (Стоглав. С. 107). В Обиходах изложено часто путевым распевом (ГИМ. Син. певч. № 1191; РГБ. Ф. 379. № 22), нередко встречается в нотированном виде возглас (РНБ. Кир.-Бел. № 580).

Певч. традиция исполнения В. б. этого периода была продолжена в старообрядческой практике и зафиксирована в рукописных и печатных Обиходах.

З. М. Гусейнова, В. Ю. Перелешина, И. В. Старикова

XVIII в. В синодальной традиции большая часть песнопений В. б. фиксируется также в Обиходах. В них представлены песнопения традиц. древних распевов и распевов новой традиции — с мажорно-минорной основой, с повторами слов. Появляются циклы, связанные с одним из новых распевов: «Начало

всенощного бдения греческого распева» (РГАДА. Ф. 381. № 326); «Всенощное бдение киевского распева» (БАН. Арханг. № 54. Л. 77). Состав песнопений В. б. в Обиходах XVIII в. нестабилен в отличие от предшествующего периода.

«Приидите, поклонимся» встречается с указаниями: «греческого распева» (РНБ. Тит. № 1510), «а сеи старый перевод», «а сей каменский» (БАН. Арханг. № 59). «Благослови, душе моя, Господа» сопровождается ремарками: «греческого распева» (РНБ. Тит. № 3498), «ин рос[пев]» (РНБ. Кир.-Бел. № 716/973). «Блажен муж» записывается в неск. распевах: «ин роспев», «больша», «киевского распеву», «греческого распева» (РНБ. Ф. 550. Q. I. 1046, ОЛДП. Q. 650, Тит. № 1510; РГАДА. Ф. 381. № 326). Стихи «Господи, воззвах» фиксируются с указаниями как «знаменного распева», так и «киевского распеву» (РГАДА. Ф. 381. № 326). «Свете тихий» встречается в наиболее полных списках Обихода. В каждой рукописи фиксируется только 1 из распевов: глас 6-й, «поут», «ин роспев» глас 8-й, «малая», «большая», серией из 8 песнопений на 8 гласов, в форме осмогласника (РНБ. Ф. 550. Q. I. 537; Тит. № 2966; ОЛДП. Q. 650; Тит. № 708). Великий прокимен «Господь воцарися» записывается в распевах: «путь», «ин роспев», «конец большой», «киевской» (РНБ. Тит. № 708; ОЛДП. Q. 650; БАН. Арханг. № 64). «Бог Господь», тропари, кондаки, седальны, богородичны могут фиксироваться отдельно или составлять единую подборку (РНБ. ОЛДП. Q. 650; Тит. № 742). Встречаются с ремарками «греческого распева», «болгарского распева», «простое» (БАН. Арханг. № 55; РГАДА. Ф. 381. № 326). Тропари в нотированном виде чаще представлены только последними строками (с подзаголовком «концы тропарей»), реже нотированы полностью (Там же).

Далее в Обиходе обычно фиксируются песнопения без указания гласа, зависящие от устава службы данного дня: 17-я кафизма «Блажен непорочный» «столпового», «греческого распева» (РНБ. Тит. № 1274; РГАДА. Ф. 381. № 326); полиелей «Хвалите имя Господне» «греческого распева», «киевского распеву», с припевами «Аллилуия» «большая» (БАН. Арханг. № 55; РНБ. Тит. № 1510; ОЛДП. Q. 650);

тропари по непорочных «греческого распева» (РГАДА. Ф. 381. № 326); величания по полиелее с указаниями «путь», «путывые» и «столповые» (РНБ. Тит. № 2799; ОЛДП. Q. 650). В Обиходе также помещается антифон 4-го гласа «От юности моя» киевского распева и знаменного (БАН. Арханг. № 64, 56). Среди традиц. напевов «Честнейшую херувим» появляется напев с ремаркой «в горе афонстей» (РНБ. Ф. 550. Q. I. 1046). «Свят Господь Бог наш» фиксируется в виде традиц. подборки на 8 гласов «знаменного распева». «Всякое дыхание» встречается с указанием «пут», на 8 гласов (РНБ. Ф. 550. Q. I. 537; ОЛДП. Q. 761), «Хвалите Господа с небес» — киевского распева, «симановска» (РНБ. Тит. № 1510). «Преблагословенна еси» имеется в рукописях как на 8 гласов знаменного распева, так и киевского распева (БАН. Арханг. № 59).

Песнопения В. б. вошли в печатный Обиход синодального издания 1772 г. Наследуя рукописной традиции, это издание содержит идентичные распевы. Кроме Обихода разных распевов был издан Сокращенный Обиход, где также имеются песнопения В. б., дополненные некоторыми изменяемыми песнопениями. В 80-х гг. XIX в. печатные синодальные книги были пересмотрены, была создана их 2-я редакция, в к-рой песнопения В. б. составляют отдельную часть. Распевы 2-й редакции Обихода в основном соответствуют более ранним изданиям, за исключением песнопения на входе «Свете тихий», к-рое зафиксировано 5 распевами, 2 из к-рых ранее не появлялись в печатных Обиходах.

Н. Б. Захарьина

Песнопения В. б. в русской многоголосной певческой традиции. В ряде рукописных памятников XVI — нач. XVIII в. песнопения В. б. распеты в стиле раннего рус. многоголосия (строчного, демественного), напр. «Благослови, душе моя, Господа», «Хвалите имя Господне» (ГИМ. Син. певч. № 233, 375), величание Рождеству Богородицы (ГИМ. Син. певч. № 220) (опубл.: *Беляев В. М.* Раннее русское многоголосие. М., 1997. С. 115–127, 133–143, 144–147). В многоголосных нотолинейных певч. рукописях кон. XVII — 80-х гг. XVIII в., записанных квадратной киевской нотацией, песнопения В. б. представле-



ны 2 типами партесного стиля: переменным и постоянным многоголосием (термины В. В. Протопопова). Переменное многоголосие свойственно концертным формам с одновременным произнесением текста разными партиями хора, чередованием соло и хорового tutti, применением имитационной техники. В таком складе написано, напр., 12-голосное «Всенощное бдение» государева певчего дьяка Василия *Титова*, рус. композитора кон. XVII — нач. XVIII в. (ГИМ. Епарх. певч. № 1). Сборник состоит из 9 частей: предначинательный псалом (опубл. в изд.: *Титов В.* Ансамбли и хоры без сопровождения. М., 2004. Вып. 1. С. 48–73), «Свете тихий», 2 варианта «Ныне отпускаеши», 2 варианта полиелея, великое славословие и 2 варианта «Взбранной Воеводе». «Всенощное бдение» на 12 голосов диак. Киселёва (в той же рукописи) представляет собой др. версию 9-частного сборника (предначинательный псалом, кафизма «Блажен муж», «Свете тихий» (опубл.: Антология рус. и восточнославян. духовной музыки: Моск. барокко XVII — 1-й четв. XVIII в.: Восстановление партитур из хоровых голосов (партий) / Ред., вступ. ст. В. В. Протопопова. СПб., 2000. Т. 5. С. 100–113), «Ныне отпускаеши», 2 варианта полиелея, антифон «От юности моя», великое славословие, «Взбранной Воеводе»).

Т. о., в выборе версий песнопений и их количестве наблюдается определенная свобода. Эти же качества свойственны сборникам песнопений В. б. в постоянном партесном многоголосии, к-рое характеризуется непрерывным звучанием всех голосов без пауз, одновременным произнесением текста всеми голосами. В этом стиле написаны партесные гармонизации, имеющие в качестве первоисточника 1-голосный распев (знаменный, киевский, демественный, греческий и др.), помещенный в партии тенора. Партесные гармонизации рассчитаны в основном на 4-голосный (дискант, альт, тенор, бас), реже 8-голосный хор (также встречаются гармонизации на 3, 5, 6 голосов). При общности принципов гармонизации (опора на диатонику и консонантность аккордов) можно отметить индивидуальность авторов в гармоническом решении и голосоведении многоголосных обработок В. б. Имена авторов

неизвестны, по рукописям можно установить лишь различные певч. центры. Исключение представляют песнопения В. б. государева певчего дьяка Стефана *Беляева*: предначинательный псалом «большого демественного распева» и «греческого распева, цареградский» (ГИМ. Епарх. певч. № 2; опубл.: Там же. С. 43–53); «Хвалите имя Господне знаменного распева» (опубл. по др. источнику без указания имени автора: *Успенский Н. Д.* Древнерус. певч. искусство. М., 1971. С. 494–503).

Нек-рые рукописи специально посвящены песнопениям В. б., напр.: «Сия книга распев обихода вечерняго и утреняго Соборная церкве Знамения Пресвятыя Богородицы казенная», на обложках каждой партии помещено особое название, напр.: «Дышкант обихода утреняго и вечерняго» (ГИМ. Син. певч. № 658 а–г). Однако, как правило, В. б. входит в состав сборников различного содержания и помещается в начале рукописи. Оно может быть представлено как отдельными песнопениями, так и наборами песнопений разного состава.

Наиболее типичное название — «Начало Всенощного бдения», возможно с указанием распева, партии, числа голосов. Иногда за таким названием следует только предначинательный псалом. Так, в рукописи из Костромского Ипатьевского монастыря после заголовка «Начало Всенощного бдения сий речь Великия вечерни. Греческой распев» помещено песнопение «Благослови, душе моя, Господа» с надписью «всенощное греческое», далее следует новый цикл с заголовком — «Начало Всенощного бдения Киевскаго напеву» (ГИМ. Син. певч. № 486 а).

Сборники песнопений В. б. включают от 2 до 20 и более неизменяемых песнопений, не считая вариантов одного и того же песнопения разных распевов. Один из наиболее кратких сборников с заголовком «Начало Всенощного» состоит из 2 вариантов «Благослови, душе моя, Господа» без указания распевов и 2 вариантов «Хвалите имя Господне» с названиями «Полиэлеос демественный» и «Греческий» (ГИМ. Син. певч. № 1055).

Иногда рукописи содержат неск. сборников песнопений В. б. разного состава. Так, рукопись ГИМ. Син. певч. № 342 а–г открывается предначинательным псалмом, затем по-

мещены подборки из 3 песнопений (предначинательный псалом, «С нами Бог», «Хвалите имя Господне»), из 4 песнопений (предначинательный псалом, «Блажен муж», «Свете тихий», «От юности моя») и, наконец, наиболее развернутое последование с подзаголовком «Начало Всенощного бдения» («Благослови, душе моя, Господа», «Свете тихий», «Ныне отпускаеши», «Богородице Дево», «Бог Господь», «Хвалите имя Господне», величание Покрову и Благовещению «Архангельский глас», песнопение по Пс 50 «Всяческая днесь радости исполнишася» на Рождество Христово, «Благословен еси, Господи» (тропари по непорочных), антифон «От юности моя», прокимны воскресные на 8 гласов, катавасия «Отверзу уста моя», «Величит душа Моя Господа», великое славословие и «Взбранной Воеводе»).

Широкое распространение получило построение сборника песнопений В. б. по принципу чередования распевов, когда изложены от 2 до 5 распевов одного и того же песнопения подряд (ГИМ. Син. певч. № 444, 1301; Епарх. певч. № 3, 4 и мн. др.). Наибольшее число вариантов распевов обычно имеют предначинательный псалом, полиелей, меньшее — «Блажен муж», «Свете тихий», «Взбранной Воеводе». Великое славословие в этот период редко входит в состав нотированных последований В. б.: напр., в рукописи ГИМ. Син. певч. № 486 после песнопения «Преблагословенна еси» имеется только указание: «Посем поем славословие»; исключительный случай — 2 варианта великого славословия в рукописи ГИМ. Епарх. певч. № 4: одно без указания распева, 2-е «на глас 3-й». Также редко встречается в составе сборника песнопение «Сподоби, Господи» (исключение: ГИМ. Син. певч. № 796, из Свято-Троицкого собора г. Красноуфья, кон. XVIII в.).

В состав В. б. могут входить также осмогласные циклы на один текст. Образец развернутого цикла — рукопись ГИМ. Син. певч. № 658, включающая осмогласные циклы стихов на «Господи, воззвах» и прокимны киевского и знаменного распевов, «Бог Господь» знаменного, киевского, киевского малого распевов, прокимны воскресные, «Свят Господь», «Всякое дыхание» киевского распева.

Разнообразие песнопений В. б. разных распевов в памятниках постоянного партесного многоголосия сменилось единообразием в 1-й пол. XIX в., когда главным нотоиздателем и цензором всех духовно-муз. сочинений стала *Придворная певческая капелла*. В 1830 г. директором капеллы Ф. П. Львовым и прот. П. И. Турчаниновым был подготовлен «Круг простого церковного пения, издавна употребляемого при Высочайшем дворе», имевший неск. переизданий. 1-я ч. («Всенощное бдение») содержит основные неизменяемые песнопения вечерни и утрени, циклы песнопений «Господи, воззвах» с богородичными догматиками 8 гласов (проч. гласовые песнопения — прокимны, «Бог Господь» — представлены только на 1-й глас). Песнопения записаны круглой итал. нотацией, преимущественно 2-голосно с эпизодическим использованием 3–4-голосия в каденциях. Бас является основным голосом, альт (или тенор) дублирует его параллельными децимами. Связь с древними распевами в «Круге» во многом утрачена: указания на распевы отсутствуют, они значительно сокращены, упрощены до речитативов, что вызвало критический указ Святейшего Синода от 31 мая 1833 г.

Тем не менее эти мелодии формирующегося «придворного» распева легли в основу следующего крупного издания капеллы — «Обихода нотного церковного пения» (СПб., 1849), выполненного под рук. директора капеллы А. Ф. Львова (основная работа была поручена П. М. Воротникову). В этом «Обиходе» басовые напевы «Круга» 1830 г. помещены в верхний голос, альтовый остался на месте; кроме того, по правилам учения о генерал-басе добавлены 2 нижних гармонических голоса (бас и тенор). Издание представляет собой 4-голосную партитуру для смешанного хора. Песнопения В. б. не выделены в особый раздел, перед началом песнопения «Благослови, душе моя, Господа» имеется, вероятно ошибочный, заголовок «Утрения», др. заголовков нет. Этот ряд изданий Придворной певческой капеллы завершается «Обиходом нотного церковного пения, при Высочайшем Дворе употребляемого», изданным в 1869 г. под рук. нового директора капеллы Н. И. Бахметева, в котором цикл песнопений В. б. занимает 1-ю ч.

Если в изданиях Капеллы постепенно утрачивалась связь с древними распевами или они получали чуждую своим ладовым особенностям многоголосную обработку, то в сборниках, подготовленных Н. М. Потуловым, развивается новый подход к обработке древнерус. монодии, получивший название «строгого стиля гармонии». Главное достоинство переложений Потулова — точное следование мелодиям, заимствованным из синодальных изданий. Потулов помещает их, даже не транспонируя, в верхний голос, сопровождая диатонической консонантной гармонией, более отвечающей специфике распевов, но неск. тяжеловесной. Во «Всенощном бдении разных распевов» Потулова (Сб. церк. песнопений. М., 1882. Вып. 2) мн. песнопения имеют по 2 многоголосные обработки: «Благослови, душе моя, Господа» греч. и киевского распевов, «Блажен муж» киевского распева и напева сокращенного, называемого скитским («поемаго в скиту св. Троицкой Лавры под Москвой»), «Свете тихий» знаменного и обычного распевов, «Господь воцарися» киевского и знаменного распевов, «Покаяния отверзи ми двери» знаменного и киевского распевов. Неск. песнопений относятся к обиходным напевам 4-го гласа: «Богородице Дево», антифон «От юности моя», «Величит душа Моя Господа» на 9-й песни. Встречается также речитативный стиль — «читком» (прокимен).

В 1883 г. по поручению обер-прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева коллективом преподавателей и хормейстеров Придворной певческой капеллы (Е. С. Азеев, А. А. Копылов, С. А. Смирнов, Ф. А. Сырбулов), возглавляемым Н. А. Римским-Корсаковым, была начата работа по составлению и гармонизации нового Обихода, результатом которой стало «Пение при Всенощном бдении древних напевов» (СПб., 1888; переизд.: Всенощное бдение: Древние роспевы в перелож. для 4-голосного смеш. хора. М., 2003). 4-голосный аккордовый склад фактуры с опорой на диатонику и использованием трезвучий как главного аккордового средства отличает более развитое, чем у Потулова, голосоведение; по словам Римского-Корсакова, цикл представляет собой «правильную и естественную гармонизацию напевов Синодального Обихода».

Высоко оценил «Пение при Всенощном бдении древних напевов» прот. Василий Металлов: «Книга эта имеет все преимущества церковного Обихода четырехголосного и может быть названа в церковно-певческой практике книгою образцовою. К достоинствам книги относятся доступность голосовых партий (в средних регистрах) для обыкновенных хоров и значительная ее полнота, отвечающая неотложным требованиям церковного устава» (Очерк истории правосл. церк. пения в России. М., 1915⁴. С. 120–121).

Н. Ю. Плотникова

В. б. в творчестве русских композиторов 80-х гг. XIX–XX в. В связи с усилением индивидуального авторского начала в духовно-муз. сочинениях композиторы начали рассматривать комплекс песнопений В. б. как целостное муз. сочинение, своего рода жанр. Теоретическое осмысление идеи муз. единства В. б. и др. богослужебных чинов принадлежит С. В. Протопопову, который писал, что «музыка (пение) каждого отдельного богослужебного чина должна выражать собою нечто цельное по единству музыкальных идей и тем, проходящих через все песнопения чина, и связное — по внутренней последовательности в тематической разработке мелодии и по одинаковости гармонизации этой мелодии в отдельных музыкальных частях богослужебного чина» (Протопопов С. С. 40).

Основу авторских циклов составляют большей частью неизменяемые песнопения В. б. Вечерня наиболее часто представлена песнопениями «Благослови, душе моя, Господа», «Блажен муж», «Свете тихий», «Ныне отпускаеши», «Богородице Дево»; из песнопений утрени композиторы обращаются к «Хвалите имя Господне» (полиелей), «Благословен еси, Господи» (воскресные тропари по непорочнах), «От юности моя» (1-й степенный антифон 4-го гласа), «Воскресение Христово видевшие», «Величит душа Моя Господа», «Препоблагословенна еси», «Слава в вышних Богу» (великое славословие), «Взбранной Воеводе». В некоторых циклах присутствуют также различные краткие молитвословия (ектении, прокимны и пр.), а также осмогласные циклы на неизменяемые тексты «Господи, воззвах» и «Да исправится», «Бог Господь».

«Всенощное бдение» ор. 52 П. И. Чайковского (1881), имеющее подзаголовок «Опыт гармонизации богослужебных песнопений», стало первым авторским циклом (после Н. М. Пютулова), в к-ром отражены характерные черты традиц. напевов Русской Церкви (цикл С. И. Танеева остался неоконченным). В сочинении соединились особенности «строгочерковного» письма и индивидуального стиля композитора с тяготением к эмоциональной, ариозной мелодике (см.: № 16: Великое славословие), имитационным, фугированным построениям (№ 5: «Свете тихий»).

К гармонизации В. б. различных напевов обращались Г. Я. Ломакин (Всенощное бдение знаменного распева. СПб., 1884), С. А. Смирнов (Пение на всенощной придворного напева. СПб., 1885), Л. Д. Малайкин (Всенощное бдение. Ор. 42. М., 1888), В. Г. Петрушевский (Главнейшие песнопения всенощного бдения (киев. расп.). СПб., 1901), свящ. И. П. Райский (Песнопения из осмогласника воскресного всенощного бдения. По напевам Уфимской епархии. СПб., 1902), В. А. Севастьянов (Сб. церк. песнопений Астраханской епархии. Ч. 1: Всенощное бдение. Астрахань, 1904).

В нек-рых из этих циклов гармонизации церковных напевов выполнены в «строгочерковном» стиле, основы к-рого были изложены свящ. В. Металловым в кн. «Строгий стиль гармонии. Опыт изложения оснований строгого и строгочерковного стиля гармонии» (М., 1897). Наиболее последовательно принципы строгого стиля были реализованы в циклах А. А. Архангельского (Всенощное бдение. СПб., 1888), В. Металлова (Пение на всенощном бдении древних распевов (киевского и греческого). М., 1898). Иногда особенности этого стиля переносились и на авторские сочинения, в к-рых распевы не использовались (см.: Архангельский А. А. Пение всенощного бдения. СПб., 1896).

Практическая направленность строгочерковных гармонизаций нередко фиксируется в авторских «предупреждениях». Так, А. Е. Ставровский, регент владимирского архиерейского хора, в кн. «Песнопения воскресного всенощного бдения древних напевов» (1896) писал: «Гармонизация эта самая простая и не обязательна сама по себе, а сле-

лана лишь для того, чтобы при исполнении песнопений в церкви могли бы петь и не один только церковный напев в унисон, а сопровождать его, когда представится возможность, и гармонически, то есть в два и более голоса». Среди изданий, имеющих учебное предназначение, — сочинения А. В. Касторского (Песнопения всенощного бдения // Церк. хоры: (сб. нотных песнопений для шк. пения). СПб., 1900. Ч. 1) и М. Ф. Маттисона (Песнопения всенощной // Церк. пение: (Учебник). М., 1914. Вып. 1).

Песнопения В. б. занимают важное место в духовно-муз. наследии композиторов Нового направления рус. духовной музыки кон. XIX — нач. XX в. У истоков этого направления стоял С. В. Смоленский, воплотивший свои идеи о способах обработки церковных напевов в соч. «Главнейшие песнопения всенощного бдения (для мужских голосов)» (СПб., 1893). Выведение всей многоголосной фактуры песнопения из церковной мелодии — принцип, ставший основополагающим для духовных сочинений А. Д. Кастальского, к-рому принадлежат ряд отдельных песнопений В. б. (с 1900 по 1914) и гармонизации для «Обихода церковного пения Синодального хора» (Ч. 1: Всенощное бдение. М., 1915). Кастальский, как и др. композиторы Нового направления, создавал песнопения В. б. в неск. вариантах в соответствии со степенью торжественности службы по эмоциональному содержанию, а также использовал различные распевы, в т. ч. и малоупотребительные (демественный, груз. напев и т. п.).

Среди сочинений композиторов Нового направления, представляющих собой авторский хоровой цикл, — «Избранные молитвословия из всенощного бдения» (ор. 43) М. М. Ипполитова-Иванова (1906), «Неизменяемые песнопения из всенощного бдения» А. В. Никольского (ор. 26, 1908), «Всенощное бдение» (ор. 44. М.; Лпц., 1911) В. И. Ребикова, «Всенощная (старо-церковные распевы)» (ор. 19, 1911) и «Пение на всенощной» (ор. 45, [до 1912]) С. В. Панченко, «Всенощное бдение» А. Т. Гречанинова (ор. 59, 1912), а также «30 песнопений для женского хора: Литургия и всенощная» (ор. 9, 1905), «Песнопения всенощного бдения» (ор. 21, 1908), «Главнейшие песнопения всенощного бдения»

(ор. 44, 1915) П. Г. Чеснокова. В циклах Ребикова и Панченко использованы более радикальные, нетрадиц. для церковной музыки приемы гармонического письма, как намеренно «архаические», «первобытные», так и заимствованные из позднеромантической европ. гармонии. Вершиной Нового направления стало «Всенощное бдение» С. В. Рахманинова (ор. 37, 1915). В состав цикла из 15 песнопений Рахманинов ввел «Приидите, поклонимся», поющеся по традиции РПЦ священнослужителями в алтаре, и 2 воскресных тропаря. Трактовка композитором нек-рых песнопений В. б. (напр., «Ныне отпускаеши» в жанре колыбельной) глубоко индивидуальна. 11 песнопений представляют собой обработки церковных распевов, синтезирующие мн. достижения Нового направления в области гармонии, фактуры, а также особенности гармонического и архитектурного мышления Рахманинова и лирическую природу его муз. дара.

Обработки традиц. распевов, созданные композиторами рус. зарубежья (Н. Н. Кедровым, М. Е. Ковалевским и др.), вошли в «Нотный сборник православного русского церковного пения» (Т. 2. Ч. 1: Всенощная. Лондон, 1975).

Среди сочинений совр. авторов можно выделить 3 тенденции: обработки традиц. распевов, близкие по гармоническому стилю и фактуре к сочинениям композиторов Нового направления (прот. Николай Ведерникова (1977–1978), диак. С. З. Трубачёва); создание циклов песнопений, отчасти сохранивших связи с традициями рус. духовной музыки, но содержащих и приемы гармонического письма 2-й пол. XX в. (В. Г. Агафонникова (1998–2000), В. В. Рябова (Духовные сочинения для хора без сопровождения. М., 2000), Р. С. Леденёва (6 фрагментов. Ркп. 90-х гг. XX в.)); индивидуальное толкование отдельных песнопений цикла с использованием совр. техник композиции — додекафонии, сонорики и т. д. (Г. Дмитриев (ред. 1997)). Мн. циклы совр. авторов ориентированы на концертное исполнение высоко профессиональными хорами и не являются в строгом смысле пригодными для использования за богослужением.

Лит.: По вопросу о восстановлении древне-церковного пения // ХС. 1885. Март–апр. С. 458–500; Гарднер. Богослужебное пение;

Протопопов С. В. О художественном элементе в правосл. церк. пении. СПб., 1905; Протопопов В. В. Музыка предначинательного псалма во Всенощном бдении // Муз. академия. 1999. № 1. С. 1–11; он же. Музыка рус. Литургии: Проблема цикличности. М., 1999; Плотникова Н. Ю. Многоголосные формы обработки древних распевов в духовной музыке XIX — нач. XX в.: Канд. дис. / МГК. М., 1996; она же. Пение при Всенощном бдении древних напевов // Всенощное бдение: Древние распевы в перелож. для 4-гол. смеш. хора. М., 2003. С. 152–158; Танеев С. И. Духовная музыка / Сост., вступ. ст., коммент. Н. Ю. Плотниковой. М., 1999; Захарьина Н. Б. Рус. богослужебные певч. книги XVII–XIX вв.: Синодальная традиция. СПб., 2003; Гуляницкая Н. С. Поэтика муз. композиции: теоретические аспекты в рус. духовной музыке XX в. М., 2003.

А. Л. Корнилова, Н. Ю. Плотникова

Современная певческая практика РПЦ. В наст. время в РПЦ можно выделить 3 основных пласта в певч. оформлении В. б.: обиходное многоголосие, авторские сочинения, монодийное знаменное пение. Обиходная многоголосная практика, распространенная в большинстве храмов, включает неизменяемые песнопения «обычного», «простого» или «обиходного» напева (напр., «Блажен муж», «Свете тихий»), киевского (встречается чаще других — напр., «Свете тихий», «Хвалите имя Господне», 33-й псалом), греческого (напр., «Благослови, душе моя, Господа», «Богородице Дево», «От юности моя»), знаменного («Хвалите имя Господне», прокимны), болгарского (т. н. малое славословие — стихи в начале шестопсалмия) распевов в 4-голосных гармонизациях, в т. ч. авторских (напр., знаменного распева: великое славословие в гармонизации Кедрова-сына, полиелеи Чеснокова и А. З. Непомнящего, воскресные тропари по великому славословию прот. П. Турчанинова). Используются также местные, в т. ч. монастырские, напевы: «Блажен муж» почаевское или напева Зосимовой пуст., «Сподоби, Господи» напева Киево-Печерской лавры, «Хвалите имя Господне» валаамского распева и афонское (посл. вариант иногда называют напевом Яблочинского мон-ря — см.: Нотный сборник православного рус. церк. пения. Лондон, 1975. Т. 2. Ч. 1: Всенощная. С. 61), «От юности моя» московского напева, великое славословие феофановское.

Из авторских песнопений и циклов В. б. в богослужении присутствуют произведения композиторов 2-й пол. XIX — нач. XX в. Неслож-

ные авторские сочинения могут включаться во В. б., на к-ром звучит гл. обр. обиходное пение (напр., великая ектения Смоленского, «Ныне отпускаеши» Архангельского), нек-рые из этих произведений уже стали восприниматься как обиходные («Свете тихий» И. С. Дворецкого, «Взбранной Воеводе» прот. Д. Аллеманова).

С 80-х гг. XX в. в нек-рых храмах РПЦ возрождается традиция знаменного пения на В. б. в полном объеме с использованием певч. рукописей XVI–XIX вв., старообрядческих изданий и устной практики, а также расшифровок.

Местные особенности певч. оформления В. б. (обиходные распевы, подбор авторской музыки) отражены в различных изданиях. Обиходные напевы зафиксированы в сборниках: Церковные хоры. Ч. 1: Песнопения всенощного бдения / Сост. А. В. Касторский. СПб., 1901. Тверь, 1994; Октоих, сиречь Осмогласник. М., 1991. [Ч. 3]: Приложение. С. 5–43; Обиход церковного пения / Сост. Г. Н. Дубинкин. М., 1997. С. 5–142; Песнопения всенощного бдения для смеш. хора / Под ред. Г. Н. Лапаева. Тверь, 1997. Значительный певч. материал обобщен проф. архим. Матфеем (Мормылем) в сб. «Всенощное бдение: Неизменяемые песнопения для монастырских хоров» (Серг. П., 1999), куда наряду с сочинениями и гармонизациями классиков рус. церковно-певч. искусства и композиторов Нового направления включены мн. местные напевы (Успенского собора Московского Кремля, Троице-Сергиевой и Киево-Печерской лавр, Соловецкого, Валаамского и Ипатьева мон-рей, Оптиной, Саровской, Зосимовой пустыней) и многочисленные обработки самого составителя. В изд. «Обиход церковного пения. Ч. 1: Всенощное бдение: Неизменяемые песнопения. Осмогласие» для смешанного хора (Ред.-сост. А. Буренина, ред. Н. Грызлова. М., 2004) вошло более 100 песнопений, как одноголосной, так и многоголосной традиции, в т. ч. совр. расшифровки знаменного распева, образцы для распевания библейских песен, монастырские распевы, песнопения осмогласия московской традиции, бытовавшей в Богоявленском Патриаршем Елоховском соборе в 70–80-х гг. XX в. В составлении данного сборника участвовали знатоки указанной традиции, мос-

ковские регенты (Н. А. Мышкин, Г. Б. Печёнкин и др.).

С. И. Никитин, Н. Ю. Плотникова

ВСЕОБЩЕЕ ВОСКРЕСЕНИЕ — см. *Воскресение мертвых*.

ВСЕПРАВОСЛАВНЫЕ СОВЕЩАНИЯ — см. в ст. *Совещания представителей Поместных Православных Церквей, XX в.*

«ВСЕПРАВОСЛАВНЫЙ КОНГРЕСС» [греч. Παπворθδοξων Συνέδριον], самоназвание проходившего в К-поле 10 мая — 8 июня 1923 г. совещания представителей ряда Поместных Православных Церквей, созванного по инициативе К-польского Патриарха *Мелетия IV (Метаксакиса)*. 3 февр. 1923 г. Патриарх Мелетий обратился к Предстоятелям Православных Церквей Александрии, Антиохии, Иерусалима, Сербии, Кипра, Греции и Румынии с посланием, в к-ром он просил «дать свое согласие на создание комиссии с участием представителей от каждой Церкви для заседания в К-поле сразу после предстоящего праздника Св. Пасхи, чтобы обстоятельно изучить календарный вопрос и др. актуальные всеправославные проблемы и указать способ их канонического разрешения» (Практика καὶ ἀποφάσεις, Σ. 6–7). Послание не получило положительного отклика со стороны Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского Патриархов, однако было поддержано Предстоятелем *Элладской Православной Церкви* Афинским архиеп. *Хризостомом I (Пападопулосом)*, а также Сербской, Румынской и Кипрской Церквами, направившими в К-поль своих представителей.

В совещании участвовали от К-польского Патриархата — Патриарх Мелетий IV (председатель), Кизический митр. Каллиник и проф. богословской школы на о-ве Халки В. Антониадис; от Сербской Церкви — Черногорский и Приморский митр. *Гавриил (Дожич)*, вполс. Патриарх Сербский) и проф. математики и механики Белградского ун-та М. Миланкович; от Кипрской Церкви — Никейский митр. Василий (Георгиадис, вполс. Патриарх К-польский); от Элладской Церкви — Диррахийский митр. Иаков; от Румынской Церкви — архим. Юлий (Скрибан), проф. механики П. Дрангич и проф. богословия Д. Димит-

реску. В работе совещания также принимали участие архиереи *Русской Православной Церкви за границей* — Кишинёвский и Хотинский архиеп. *Анастасий (Грибановский)* (присутствовал на первых 6 заседаниях) и Алеутский и Североамериканский архиеп. *Александр (Немоловский)*, но они не имели полномочий представлять Русскую Церковь ни от Патриарха Московского свт. *Тихона*, ни от Архиерейского Синода РПЦЗ. Несмотря на отсутствие представителей Александрийского, Антиохийского, Иерусалимского Патриархатов, офиц. представителей Русской Церкви, а также *Болгарской Православной Церкви*, не находившейся в тот момент в общении с К-польским Патриархатом, на 3-м заседании совещания по предложению Диррахийского митр. *Иакова* его первоначальное название — «комиссия православных Церквей» — было заменено названием «Всеpravославный конгресс».

Работа конгресса состояла из 11 заседаний. Главной темой обсуждения 10, 11, 18 и 21 мая был вопрос о реформе церковного календаря.

При открытии совещания Патриарх Мелетий отметил необходимость осуществления календарной реформы в правосл. Церкви из-за перехода большинства правосл. гос-в на григорианский календарь и выразил уверенность в готовности Поместных Церквей принять новый стиль «как по причине его научной точности, так и ради согласованности церковной и светской жизни». Позицию Патриарха Мелетия поддержал Диррахийский митр. *Иаков*, сообщивший о решениях Архиерейского Собора Элладской Церкви (16 апр. 1923) об исправлении юлианского календаря путем прибавления к нему 13 дней без изменения пасхалии и предложивший рассмотреть это в качестве одного из вариантов реформы. Однако Черногогорский митр. *Гавриил* отметил, что простое принятие нового стиля может принести большой вред интересам Православия, и представил совещанию проект календаря, разработанный М. Миланковичем. В ходе обсуждения проблем введения нового стиля было сообщено о телеграмме от Иерусалимского Патриарха *Дамиана*, в к-рой заявлялось, что Иерусалимский Патриархат не примет перехода на григорианский календарь из-за сложностей при

праздновании в Иерусалиме и др. св. местах церковных праздников одновременно с Римско-католической Церковью (*Практика καὶ ἀποφάσεις*, Σ. 17–22).

Для детального изучения вопроса о реформе церковного календаря на 2-м заседании были организованы 3 комиссии — догматическо-каноническая (митр. *Каллиник*, митр. *Василий*, В. *Антониадис*), математическо-астрономическая (архим. *Юлий*, *Миланкович*, П. *Дрангич*) и по практическим вопросам (митр. *Гавриил*, митр. *Иаков*, архиеп. *Анастасий*, фактически не участвовавший в ее работе, архиеп. *Александр*), доклады к-рых были рассмотрены 18 мая. Догматическо-каноническая комиссия сделала заключение, что в вопросе календаря нет догматической составляющей, т. к. те немногочисленные правила, к-рые касаются времени празднования Пасхи (Ап. 7, Антиох. 1, запрещающие празднование Пасхи вместе с иудеями; см. также ст. *Вселенский I Собор*), не препятствуют праздновать ее по новому календарю, поскольку уже не существует самих причин, вызвавших появление этих правил. Также, с т. зр. членов комиссии, не существует никаких догматических и канонических препятствий ни для перенесения даты весеннего равноденствия с 8 на 21 марта, ни для установления единого для всех лет дня празднования Пасхи в одно из воскресений апреля. В докладе комиссии по практическим вопросам говорилось о необходимости изменения календаря по причине затруднений, возникающих из-за разности между светским календарем и месяцесловом. В докладе рекомендовалось, чтобы при устранении этой разницы (13 дней) выбиралось такое время года, в к-ром было бы как можно меньше больших церковных праздников. Также члены комиссии пожелали, чтобы в будущем к новому календарю была приспособлена и правосл. пасхалия. В докладе математическо-астрономической комиссии предлагались проекты новых календарей, составленных *Миланковичем* и *Дрангичем*. Календарь *Миланковича* точнее григорианского, но полностью совпадает с ним до 2800 г. Календарь *Дрангича* отличался еще большей точностью, но имел сложную структуру, затруднявшую его практическое использование. В результате «В. к.» принял

решение рекомендовать правосл. Церквам временно принять календарь *Миланковича* (т. н. новоюлианский календарь), но со временем перейти на календарь *Дрангича* после его научного и церковного рассмотрения и одобрения (*Практика καὶ ἀποφάσεις*, Σ. 50–64). На 7-м заседании (30 мая) участникам был предложен текст определения «В. к.» об исправлении юлианского календаря.

Помимо календарной реформы на 2-м заседании для обсуждения «В. к.» был сформулирован ряд др. вопросов: возможность перенесения великих праздников на ближайшие к ним воскресные дни, канонические препятствия к браку, возможность вступления в брак клирикам и *второбрачия* духовенства, сокращение богослужений, пересмотр правил соблюдения постов, частота созывов Всеpravославных Соборов. К этому списку по предложению митр. *Гавриила* были добавлены пункты о причинах для расторжения брака, возможности и условиях для смешанных браков, возрастных границах для рукополагаемых во диакона, иерея и епископа, о присоединении к Православию католич. клириков и возможности их вступления в брак, внешнем виде и одежде клириков. Также предлагалось рассмотреть проблемы всехрист. единства и принять решения о возможности сближения Православной Церкви с Римско-католической и Англиканской Церквами. Особо была затронута тема гонений на Русскую Церковь, и серб. делегация предложила К-польской Патриархии выразить протест против гонений, а архиеп. *Анастасий* просил также осудить состоявшийся в мае 1923 г. «собор» «*Живой церкви*» и поддержать Патриарха свт. *Тихона* (*Практика καὶ ἀποφάσεις*, Σ. 23–29).

На 5-м заседании (23 мая) проф. *Димитреску* представил доклад, в к-ром он обосновывал отсутствие к.-л. догматических и канонических препятствий для *второбрачия* духовенства и для вступления в брак уже рукоположенных клириков. В ходе дискуссии о возможности *второбрачия* духовенства, продолжавшейся на 6-м заседании (25 мая), митр. *Гавриил* указал на особую остроту этого вопроса для Сербской Церкви и просил «В. к.» по соображениям *икономии* разрешить вдовым клирикам вступать во 2-й брак, допуская это отступление от канонических



правил в качестве временной меры до созыва Всеправославного Собора. Предложение митр. Гавриила получило поддержку Патриарха Мелетия и др. участников «В. к.», кроме архиепископов Анастасия и Александра. В результате «В. к.» решил образовать комиссию по вопросу о второбрации духовенства под председательством митр. Василия с участием митрополитов Гавриила, Иакова и архиеп. Александра (Практика καὶ ἀποφάσεις. Σ. 91–128). На 7-м заседании архиеп. Александр зачитал меморандум о второбрации клириков, в к-ром указывалось на негативное решение по этому вопросу Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг. В тот же день «В. к.» заслушал заключение комиссии о допустимости 2-го брака для вдовых иереев и диаконов, о епископской степени и браке, о возрасте для рукоположения диаконов, иереев и епископов и о внешнем виде клириков в обществе (Практика καὶ ἀποφάσεις. Σ. 129–151). Обсуждение заключений комиссии продолжилось на 8-м заседании (1 июня), где были представлены доклады митр. Гавриила и архим. Юлия о различных препятствиях к браку в Сербской и Румынской Церквах и предложение созвать Всеправославный Собор в 1925 г., приурочив его к 1600-й годовщине I Вселенского Собора (Практика καὶ ἀποφάσεις. Σ. 152–167).

На 9-м заседании (5 июня) «В. к.» принял итоговые определения. Патриархом Мелетием была выдвинута для рассмотрения проблема юрисдикции Поместных Церквей над диаспорами, обсуждение к-рой продолжалось на 10-м заседании (6 июня), однако за недостатком времени по этому вопросу было решено не выносить к.-л. суждений. Завершая работу, «В. к.» принял особое определение в отношении гонений на Русскую Церковь и ареста Патриарха Тихона. На последнем заседании (8 июня) протоколы, деяния и определения «В. к.» были переданы Патриархом Мелетием секретарю Синода архим. Герману.

Определения конгресса. Всего на «В. к.» было принято 7 определений: об исправлении юлианского календаря и времени празднования Св. Пасхи, о соотношении брака и священства, о второбрации иереев и диаконов, общее определение по церков-

но-практическим вопросам (о возрасте клириков и монахов, их внешнем виде, о препятствиях к браку и церковном разводе, праздниках и постах), о проведении торжеств 1600-й годовщины I Вселенского Собора и созыве Всеправославного Собора, о гонениях на Русскую Церковь.

«В. к.» постановил устранить разницу в календаре, накопившуюся со времени I Вселенского Собора. Для этого 1 окт. 1923 г. предлагалось считать 14 окт., а праздники, приходящиеся на пропущенные дни, рекомендовалось либо праздновать все вместе 14 окт., либо оставить этот вопрос на усмотрение правящих архиереев. Непереходящие праздники в новом календаре сохраняют те же даты, что имели и раньше; даты переходящих праздников устанавливаются в зависимости от даты празднования Св. Пасхи, отмечаемой в воскресенье, следующее за 1-м полнолунием после дня весеннего равноденствия, определяемого «на основе астрономических расчетов с учетом достижений науки» и с учетом времени св. града Иерусалима. К-польская Патриархия обязывалась запросить «обсерватории и кафедры небесной механики университетов Афин, Белграда, Бухареста и Петрограда, чтобы они разработали таблицы пасхалии на длительный период, и объявить эти таблицы всем православным Церквам» (Практика καὶ ἀποφάσεις. Σ. 211–212).

Во 2-м определении «В. к.» отметил готовность правосл. Церкви принять любой одобренный всеми христ. Церквами календарь, даже если в нем не будет сохраняться деление недели на 7 дней. В тексте определения указывается также, что с согласия христ. Церквей правосл. Церковь готова праздновать Пасху Христову как неподвижный праздник в определенный воскресный день с пожеланием, чтобы «этот неподвижный воскресный день соответствовал бы действительному дню Воскресения Господня, определенному посредством научных методов» (Практика καὶ ἀποφάσεις. Σ. 214–215).

В отношении брака и священства «В. к.» определил, что, поскольку с догматической т. зр. таинства Священства и Брака не имеют приоритета друг перед другом, возможен брак иереев и диаконов после хиротонии, исключая те случаи, когда клирик связан монашескими обета-

ми. Соборы Поместных Церквей могут допустить разрешением епископам «давать разрешение иереям и диаконам на заключение брака», однако в определении указывалось, что данная мера является «канонически законной до созыва Всеправославного Собора, к-рый один только может возвести ее в достоинство общеправославного канона» (Практика καὶ ἀποφάσεις. Σ. 215–216).

«В. к.» объявил допустимым повторный брак для овдовевших иереев и диаконов, однако, как и брак иереев и диаконов после хиротонии, это определение является «канонически законным» до созыва Всеправославного Собора (Практика καὶ ἀποφάσεις. Σ. 217–218).

«В. к.» установил нижней границей возраста для рукоположения во диакона 21 год, во иерея — 24 года, во епископа — 30 лет; монашеские обеты должны приноситься в возрасте не моложе 25 лет и соблюдаться пожизненно. «В. к.» одобрил «пострижение власов» клириками и ношение ими вне храма светской одежды, а в отношении доходов клириков указал Соборам Поместных Церквей определить для них необходимый объем «телесного и духовного довольствия». Препятствия к браку (см. ст. *Брак*) по решению «В. к.» остаются в рамках канонов Вселенских Соборов, но меры икономии в этом вопросе в случае необходимости могут определять Соборы Поместных Православных Церквей. Церковный брак считается расторгнутым только в случае объявления его таковым церковными властями, разведенные супруги не имеют права повторно вступать в брак в течение года после развода, не разрешается вступать в брак с разведенными, повинными в супружеской измене, повлекшей за собой развод. До принятия нового календаря, предусматривающего празднование определенных праздников только в воскресенье, «для того чтобы уменьшить количество неприсутственных дней», Поместные Церкви призываются самостоятельно решать каждый отдельный случай празднования памяти святых в будние дни. В вопросе о постах признано необходимым руководствоваться соответствующим апостольским правилом (Ап. 69), а при икономии — толкованием на это правило Алексия *Аристина* (Практика καὶ ἀποφάσεις. Σ. 218–220).





«В. к.» постановил созвать Всеправославный Собор в 1925 г. и одобрил план торжеств, связанных с празднованием 1600-й годовщины I Вселенского Собора (Πρακτικὰ καὶ ἀποφάσεις. Σ. 221).

«В. к.» определил выразить скорбь по поводу решения «собора» «Живой церкви» в Москве в мае 1923 г. о «лишении» сана находившегося в тот момент под арестом Патриарха Тихона и объявить о поддержке Патриарха-исповедника, призвав весь христ. мир способствовать его освобождению (Πρακτικὰ καὶ ἀποφάσεις. Σ. 222).

Канонический авторитет «В. к.» с самого начала оспаривался мн. правосл. иерархами и канонистами. По мнению рус. богослова и канониста С. В. Троицкого, большинство заседавших не имело права выражать мнение своих Церквей, т. к., за исключением Элладской Церкви, др. Поместные Церкви в то время еще не выработали на Соборах своей позиции по большинству вопросов, вошедших в программу «В. к.». Поэтому делегаты от этих Церквей могли выражать только личное мнение или в лучшем случае мнение Синодов этих Церквей, но не имели полномочий решать общецерковные вопросы.

23 июня 1923 г. Папа и Патриарх Александрийский *Фотий* в письме к Антиохийскому Патриарху *Григорию IV (Хаддаду)* определил решения «В. к.» как «противные практике, Преданию и учению Св. Матери-Церкви» (Старый стиль и Элладская Церковь // ЖМП. 1952. № 11. С. 50). В том же году к мнению Александрийского Патриарха присоединились Антиохийский и Иерусалимский Патриархи. В кон. июня Сербский Патриарх *Димитрий* сообщил Патриарху Мелетию, что Сербская Церковь сможет принять решение «В. к.» об исправлении его календаря только при условии его одобрения всеми правосл. Церквями. В сент. того же года Предстоятель Кипрской Церкви архиеп. Кирилл предлагал отложить выполнение принятых на «В. к.» постановлений до их всеобщего одобрения Поместными Церквями. Патриарх Московский свт. Тихон, не обладая полной информацией о «В. к.» и полагая, что календарная реформа воспринята всеми Поместными Церквями, решил провести ее в России. Решением Патриаршего Синода

введение «новоюлианского» календаря было назначено на 2 окт. 1923 г., однако вскрывшаяся каноническая несостоятельность «В. к.» и неприятие нового стиля большинством верующих побудили свт. Тихона отменить это постановление. Состоявшийся 4 июня 1923 г. в г. Сремски-Карловци Архиерейский Собор РПЦЗ также вынес постановление «не вводить изменения в существующее церковное времячисление» и выразить отрицательное отношение к допущению «В. к.» второбрачия духовенства (ГАРФ. Ф. 6343. Оп. 1. Д. 2. Л. 21–22).

Из всех определений «В. к.» дальнейшие последствия имело лишь решение об исправлении юлианского календаря. При этом ни одна из Поместных Церквей, принявших новый календарь для непереходящих праздников, не ввела григорианскую пасхалию (за исключением *Финляндской Православной Церкви*). Сразу же после «В. к.» на «новоюлианский» календарь перешли К-польская, Румынская и Элладская Церкви, в посл. к ним присоединились Александрийская, Антиохийская, Болгарская, Кипрская и Албанская Церкви. Правосл. Церкви Польши, Чешских земель и Словакии, а также Православная Церковь в Америке используют оба календаря по усмотрению епархиального архиерея. Введение нового стиля в Элладской и нек-рых др. Церквах вызвало раскол (см. ст. *Старостильные Церкви*).

Ни одна из Поместных Церквей не приняла определений «В. к.» о Священстве и Браке, второбрачии вдовых клириков и общего определения по церковно-практическим вопросам из-за их противоречия Свящ. Преданию и канонам.

Ист.: Πρακτικὰ καὶ ἀποφάσεις τοῦ ἐν Κωνσταντινουπόλει Πανορθόδοξου Συνεδρίου (10 Μαΐου – 8 Ἰουνίου 1923). Κωνσταντινούπολις, 1923.

Лит.: *Серафим (Соболев), архиеп.* О старом и новом стиле: Докл. // Совещание, 1948. Деяния. Т. 2. С. 305–317; *он же.* Правосл. взгляд на старый и новый календарный стиль. София, 1972; *Троицкий С. В.* Будем вместе бороться с опасностью // ЖМП. 1950. № 2. С. 36–51; Старый стиль и Элладская Церковь // ЖМП. 1952. № 11. С. 49–53; *Χριστόδουλος (Παρασκευαΐδης), μητρ.* Ἱστορικὴ καὶ κανονικὴ θεώρησις τοῦ Παλαιοημερολογητικοῦ ζητήματος κατὰ τὴν γένεσιν καὶ ἐξέλιξιν αὐτοῦ ἐν Ἑλλάδι. Ἀθήναι, 1984; *Фотий (Сиромахов), еп.* Роковой шаг к отступлению: к 70-летию «Всеправославного» конгресса в К-поле // Правосл. Русь. Джорд., 1994. № 1. С. 7–10; № 6. С. 6–8; № 7. С. 9–11; *он же.* Начало отступничества: «Всеправославный» конгресс 1923 г. и его последствия // Москва. 1996. № 5. С. 196–203.

И. З. Якимчук

ВСЕПРАВОСЛАВНЫЙ СОБОР, подготавливаемый правосл. сообществом Собор всех правосл. Церквей.

Общий Собор правосл. Церквей не проводился со времени VII Вселенского Собора 787 г., хотя известны Соборы с участием представителей неск. или даже всех Поместных Церквей, напр. Ясский (1642), Московский (1666–1667), Иерусалимский (1672), К-польский (1691) и др. Особенно представительным был К-польский Собор в храме Св. Софии (879), в к-ром участвовали Предстоятели 5 Церквей, в т. ч. Римской. Однако эти Соборы не имели статуса всеправославных. В XX в. также предпринимались попытки собрать представителей всех правосл. Церквей. Так, в 1923 г. в К-поле состоялся «*Всеправославный конгресс*», однако название этого совещания всеправославным не может быть принято, т. к. в его работе не участвовали представители Александрийской, Антиохийской, Иерусалимской и большинства др. Поместных Церквей.

К-польский Патриархат предложил созвать в 1925 г. в Иерусалиме в 1600-ю годовщину I Вселенского Собора Вселенский Собор «для рассмотрения разных вопросов первостепенной важности, разрешение которых является спешным и абсолютно необходимым». Поместные Православные Церкви, приветствуя саму идею Собора, после тщательного изучения предложенных вопросов заявили о необходимости созвать прежде Предсобор из представителей всех автокефальных правосл. Церквей.

По этому предложению 8–23 июня 1930 г. на Афоне, в Ватопедском мон-ре, заседала Межправославная подготовительная комиссия Предсобора, к-рая составила список тем и предложила обсудить их на Предсоборе в июне 1932 г. в том же Ватопедском мон-ре (не состоялся). В работе комиссии приняли участие Предстоятели К-польской, Александрийской, Антиохийской, Иерусалимской, Сербской, Румынской, Кипрскую Церковь представляла К-польская Церковь, Элладской и Польской Православных Церквей. Из 32 тем, определенных Межправославной подготовительной комиссией, после обсуждения осталось 16, собранных в единый каталог, к-рый был в посл. использован на I Всеправославном совещании. 1-й и основной в каталоге значилась





тема о положении в РПЦ. Представители РПЦ в работе Межправославной подготовительной комиссии участия не принимали: К-польский Патриарх *Фотий II* направил 6 мая 1930 г. письмо (№ 844) одновременно на имя митр. Нижегородского *Сергия (Страгородского)* и на имя главы «Живой церкви» «митр. Московского» *Вениамина (Муратовского)*. Приглашение на совещание обновленцев сделало невозможным участие в работе комиссии представителей иерархии канонической РПЦ.

Непосредственное начало подготовки к В. С. было положено на Всеправославных совещаниях (см. *Совещания представителей Поместных Православных Церквей*). В ходе I Родосского Всеправославного совещания (24–30 сент. 1961) был предложен обширный каталог тем, обобщенных в 8 разд.: 1. Вера и догмат; 2. Богослужение; 3. Управление и церковный строй; 4. Взаимоотношения между правосл. Церквями; 5. Взаимоотношения правосл. Церкви с остальным христ. миром; 6. Православие в мире; 7. Общебогословские темы; 8. Социальные проблемы. Все правосл. Церкви должны были высказать свою т. зр. на эти проблемы, затем их должны были обсуждать на Предсоборе. Для выполнения этого решения Свящ. Синод РПЦ учредил 10 мая 1963 г. Комиссию по разработке Родосского каталога в составе большой группы богословов из числа иерархов, клириков и мирян. Руководство работой комиссии было поручено Ярославскому и Ростовскому архиеп. *Никодиму (Ротову)*, к-рый возглавлял делегацию РПЦ на всех Всеправославных совещаниях. В нач. августа 1968 г. эта комиссия завершила работу, подготовив для Свящ. Синода проект высказываний по темам каталога.

IV Всеправославное совещание, проходившее 8–15 июня 1968 г. в Женеве, выработало процедуру подготовки Собора. Было принято решение проводить подготовку Собора не Предсобором, как предполагалось, а на Всеправославных предсоборных совещаниях и на предшествующих им Межправославных комиссиях по подготовке Св. и Великого Собора Восточной Православной Церкви. Совещание учредило Секретариат в Шамбези (Швейцария), выбрало из Родосского

каталога 6 тем, к разработке к-рых приступили Поместные Православные Церкви. К-польская Патриархия должна была разрабатывать тему «Источники Божественного Откровения», Болгарская Церковь — «Более полное участие мирян в богослужбной и прочих областях жизни Церкви», Сербская Церковь — «Приведение церковной дисциплины о посте к требованиям современности», Русская и Элладская Церкви — «Препятствия к браку, изучение современной практики Поместных Церквей и их церковного судопроизводства и выработка, по возможности, единообразия вышеуказанной практики для всей Православной Церкви; календарная проблема в свете решений I Вселенского Собора о пасхалии и изыскание пути к восстановлению единообразного действия Церквей в этом вопросе», Румынская Церковь — «Иконономия в Православной Церкви».

Межправославная подготовительная комиссия на 1-м заседании в Женеве 16–28 июля 1971 г. рассмотрела доклады, разработанные Поместными Православными Церквями, и составила соответствующие документы. Согласно принятой процедуре, эти документы после изучения всеми Поместными Православными Церквями надо было представить на обсуждение и утверждение 1-му Всеправославному предсоборному совещанию (если не требуется доработка). Комиссия приняла решение опубликовать полный текст материалов по 6 вышеупомянутым темам в подлиннике и переводах. Комиссия выразила пожелание, чтобы 1-е Всеправославное предсоборное совещание пересмотрело составленный каталог тем готовящегося Св. и Великого Собора.

1-е Всеправославное предсоборное совещание проходило 21–28 нояб. 1976 г. под председательством митр. Халкидонского Мелитона (К-польский Патриархат) в правосл. центре К-польского Патриархата в Шамбези. В его работе, как и в последующих совещаниях, приняли участие делегации К-польского, Александрийского, Антиохийского, Иерусалимского, Московского, Сербского, Румынского и Болгарского Патриархатов, Кипрской, Элладской, Польской и Чехословацкой Православных Автокефальных Церквей и Православной Автономной Церкви Финляндии. Совещание пересмот-

рело обширный каталог тем, включило в повестку дня буд. Св. и Великого Собора лишь 10 из них, к-рые определило первостепенно важными для Православия, требующими соборного решения: правосл. диаспора, автокефалия и способ ее провозглашения, автономия и способ ее провозглашения, диптихи, вопрос общего календаря, препятствия к браку, приведение в соответствие церковных постановлений о посте, отношение правосл. Церквей к остальному христ. миру, Православие и экуменическое движение, вклад Поместных Православных Церквей в торжество христ. идей мира, свободы, братства и любви между народами и устранение расовой дискриминации. Темы «Источники Божественного Откровения» и «Иконономия в Православной Церкви» переданы для изучения Поместным Православным Церквям, с тем чтобы в будущем можно было рассмотреть их на совещании. Др. темы Родосского каталога 1961 г. были отданы для изучения отдельными правосл. Церквями.

Совещание приняло решение сохранить установленную IV Всеправославным совещанием процедуру подготовки и разработки тем, рассмотрело развитие отношений и диалогов Православной Церкви с др. христ. Церквями и исповеданиями, а также с ВСЦ. Совещание обсудило вопрос о совместном праздновании всеми христианами Пасхи в определенный воскресный день и поручило Секретариату по подготовке Св. и Великого Собора в кратчайший срок созвать для этого конференцию пастыреначальников, канонистов, астрономов, историков и социологов, к-рая представила бы результаты работы в Секретариат к следующему Всеправославному предсоборному совещанию.

II Всеправославное предсоборное совещание в Шамбези, проходившее 3–12 сент. 1982 г., приняло решения по вопросу о препятствиях к браку, рассмотрело тему «О посте» и отослало материалы по ней на пересмотр предстоящего Всеправославного предсоборного совещания после предварительного их изучения Межправославной подготовительной комиссией. Заслушав научные соображения профессоров-астрономов, совещание продолжило изучение календарной проблемы и приняло решение оставить пере-



смотр определения даты Пасхи на более благоприятное время. II Всеправославное предсоборное совещание, отвечая на поставленный Болгарской Церковью вопрос, могут ли впредь рукополагаться во епископа не только те, кто принял постриг, но и монахи, принявшие молитву рясофора, отметило, что обе практики «хиротонии во епископскую степень в разных Поместных Православных Церквях из числа принявших либо великий постриг, либо рясофор не входят в противоречие с древним преданием Церкви».

III Всеправославное предсоборное совещание, состоявшееся 28 окт. – 6 нояб. 1986 г. в Шамбези, приняло решение по 4 темам, подготовленным на базе докладов Поместных Церквей Межправославной комиссией 1986 г. (15–23 февр.): значение поста и его соблюдение сегодня; отношение правосл. Церкви к остальному христ. миру; правосл. Церковь и экуменическое движение; вклад правосл. Церкви в торжество мира, справедливости, свободы, братства и любви между народами и устранение расовой и проч. дискриминаций. Был также одобрен «Регламент Всеправославных предсоборных совещаний», выработанный Межправославной подготовительной комиссией 1986 г. Совещание составило повестку дня IV Всеправославного предсоборного совещания, к-рому предстоит изучить и принять решения по 4 связанным между собой темам: правосл. диаспора, автокефалия и способ ее провозглашения, автономия и способ ее провозглашения, диптихи. Когда по этим темам будет достигнуто единое мнение, должно собраться IV Всеправославное предсоборное совещание, после него уже можно планировать созыв Св. и Великого Собора Восточной Православной Церкви. Тематика предстоящего IV Всеправославного совещания изучалась на заседаниях Межправославной комиссии 10–17 нояб. 1990 г., 7–13 нояб. 1993 г., 1–2 марта 1999 г., на конференции канонистов 9–14 апр. 1995 г. 21 янв. 2004 г. на встрече с Папой и Патриархом Александрийским и всей Африки *Петром VII* Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II* подчеркнул важность проведения В. С. и выразил пожелание его скорейшего созыва.

Арх.: Архив ОВЦС МП. Переводы мат-лов предварит. Совещаний: Протоколы Подгот.

комиссии Св. Правосл. Церквей, собравшейся в Свящ. Великой Ватопедской обители на Св. Горе 8–23 июня 1930 г.: Пер. с греч. К-поль, 1930. (Маш.); Проекты результативных документов Комиссии при Свящ. Синоде РПЦ по разработке каталога тем Всеправосл. Предсобора. М., 1968. (Маш.); На путях к Великому Собору: Докл. Межправосл. подгот. комиссии на 6 тем 1-го этапа. Шамбези, 1971; Межправосл. подгот. комиссия Св. и Великого Собора 16–28 июля 1971 г. Шамбези, 1973; 1-е Всеправосл. предсоборное совещание. Шамбези, 21–28 нояб. 1976 г.: Протоколы-тексты. 1976 г.; Очерк Св. Болгарской Правосл. Церкви: «Православное монашество». Шамбези, 1982; 2-е Всеправосл. предсоборное совещание. Шамбези, 1985; Межправосл. подгот. комиссия 15–23 февр. 1986 г. Шамбези; 3-е Всеправосл. предсоборное совещание: Протоколы и тексты. Шамбези, 28 окт. – 6 нояб. 1986 г.; Межправосл. подгот. комиссия Св. и Великого Собора 10–17 нояб. 1990 г. Шамбези, 1991; Межправосл. подгот. комиссия Св. и Великого Собора, 7–13 нояб. 1993 г. Шамбези, 1994.

Лит.: Всеправосл. совещание на о. Родосе: [Подборка мат-лов] // ЖМП. 1961. № 11. С. 5–29; 3-е Всеправосл. совещание (Родос, 1–15 нояб. 1964 г.) // Там же. 1964. № 12. С. 1–5; Заявление главы делегации РПЦ на Всеправосл. совещании в Женеве // Там же. 1968. № 7. С. 7–8; Комиссия по подготовке Всеправосл. Собора продолжает свою работу // ИБ ОВЦС МП. 1999. № 3. С. 29–30; *Скобей Г. Н.* Межправосл. сотрудничество в подготовке Св. и Великого Собора Восточной Правосл. Церкви // ЦиВр. 2002. № 2 (19). С. 54–199.

Г. Н. Скобей

ВСЕРОССИЙСКИЕ СЪЕЗДЫ СТАРООБРЯДЦЕВ – см. *Съезды старообрядческие.*

ВСЕРОССИЙСКИЙ СОЦИАЛ-ХРИСТИАНСКИЙ СОЮЗ ОСВОБОЖДЕНИЯ НАРОДА (ВСХСОН), нелегальная христ. общественно-политическая орг-ция.

Образована в нач. 60-х гг. XX в. в Ленинграде выпускниками Ленинградского ун-та И. В. Огурцовым, М. Ю. Садо, Е. А. Вагиным, Б. А. Аверичкиным и др., программа принята 2 февр. 1964 г. По данным КГБ и материалам следствия, насчитывала 28 членов и более 30 кандидатов, благодаря системе послевузовского распределения создавших подразделения в Москве, Краснодаре, Волгограде, Томске, Иркутске, Шяюляе, Петрозаводске. Установила связь с единомышленниками в Польше и Чехословакии, с рус. эмигрантами во Франции и Великобритании.

По идейным установкам близка И. А. *Ильину*, с работами к-рого ее основатели не были знакомы. Возрождение России связывала с возвратом к традиц. христ. цивилиза-

ции. Базируясь на принципах христ. *персонализма* и неприятия тоталитаризма, ставила задачу «свержения коммунистической диктатуры» и построения основанного на принципах Божественного Закона (*естественного права*) и правосл. понимания *симфонии властей* христ. гос-ва, миссия к-рого – служение хранимой правосл. Церковью национальной идее. Наряду с законодательной, исполнительной и судебной властями в программе предлагалось создание института «блюстительной власти» в лице Верховного Собора, состоящего на одну треть из высших иерархов правосл. Церкви, на две трети – из пожизненно избираемых представителей народа. Провозглашались независимость Церкви от гос-ва при материальном ее обеспечении из общенациональных фондов, право свободной проповеди вероучения и отправления культа для традиц. религий. О принципе «свободы совести» и праве «не исповедовать никакой религии» не упоминалось.

По убеждению членов орг-ции, к кон. 50-х гг. XX в. в СССР марксизм обнаружил свою несостоятельность и перестал влиять на народное сознание. Планируя возгласить антикоммунистическое движение в России, в 60-х гг. союз сосредоточился на духовном и идеологическом воспитании своих членов, при каждом подразделении были созданы б-ки религ., философской, политической лит-ры, размноженной фотокопировальным и машинописным способом.

В февр. 1967 г. по обвинению в заговоре с целью захвата власти были арестованы ряд членов и руководителей ВСХСОН; по делу привлечены ок. 100 чел. Раскрытие столь многочисленной антисоветской группы вызвало у властей тревогу. Доклад по делу союза на заседании Политбюро ЦК КПСС представил Председатель КГБ Ю. В. Андропов. Следствие продолжалось 14 месяцев, были приняты чрезвычайные меры для предотвращения огласки в стране и за рубежом факта существования орг-ции. Эксперты квалифицировали взгляды ее членов как «буржуазно-монархический христианский фундаментализм». Суд над руководителями союза был закрытым, многие из них отказались признать себя виновными. Главу ВСХСОН Огурцова приговорили к 15 годам заключения и 5 годам ссылки, Садо –

к 13, Вагина и Аверичкина — к 8 годам лишения свободы. Позже 17 рядовых членов орг-ции были осуждены на сроки до 7 лет.

Лит.: Хроника текущих событий. М.: [Самиздат], 1968–1969. Вып. 1–26; *Амальрик А.* Присущество ли Советский Союз до 1984 г.? Амстердам, 1970. С. 8–9; ВСХСОН: состав, программа, методы работы, идеологические позиции, причины поражения // *Посев*. 1971. № 1. С. 38–43; *Осинов В.* Площадь Маяковского. Ст. 70 // *Грани*. 1971. № 80. С. 127–128; *он же.* К читателям Самиздата // Там же. 1972. № 85. С. 188–190; *он же.* Бердяевский кружок в Ленинграде // ВРСХД. 1972. № 104–105. С. 153–165; ВСХСОН: программа, суд, в тюрьмах и лагерях. П., 1975; Двадцать лет спустя // *Вече*. 1984. № 13. С. 56–65; *Бородин Л.* Всерос. Социал-Христ. Союз Освобождения Народа // Там же. С. 166–179; *Нафанал [Львов], еп.* О сопротивлении злу // Там же. С. 180–189; *Аверичкин Б.* Вспоминаю... размышляю... // Там же. 1997. № 59. С. 90–104; *Сударев А.* Мой бунт // Там же. С. 105–132; *Ивойлов В.* «По белым кудрям дня» // Там же. 1998. № 62. С. 154–179; *Вагин Е.* Воспоминания о прошедшем // Там же. С. 180–190.

Архим. Никон (Лысенко)

ВСЕРОССИЙСКИЙ СОЮЗ ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО ДУХОВЕНСТВА И МИРЯН [др. название — Всероссийский союз православного демократического духовенства и мирян], создан 7 марта 1917 г. в Петрограде по инициативе части бывш. членов «группы 32-х» (возникла во время первой рус. революции в 1905, см. ст. *Союз церковного обновления*). После Февральской революции 1917 г. начался рост политической активности и левых настроений в среде приходского правосл. духовенства. В Петрограде представители в основном молодого поколения священнослужителей объединяли стремление к радикальным реформам в РПЦ, идеи «республики и социализма» как основы политического будущего России. Их взгляды и настроения отражал В. с.

Председателем союза избрали прот. Димитрия Попова. Реально руководили группой свящ. А. И. *Введенский* (буд. обновленческий лжемитрополит), избранный секретарем, священники Александр *Боярский* и Иоанн *Егоров*. 19 апр. состоялось общее собрание В. с., на котором новым председателем избрали прот. Александра *Рождественского*, была принята программа с требованиями демократизации церковной (отделение Церкви от гос-ва, введение выборного начала, активное участие клира в жизни прихода, перевод церковного календаря на новый гри-

горианский стиль, перевод богослужения на рус. язык и т. д.), политической (провозглашение демократической республики) и социально-экономической (равенство сословий, равноправие женщин, бесплатное образование, передача земли крестьянам и т. д.) жизни. В статьях и публичных речах деятели В. с. выступали против восстановления Патриаршества.

Либеральные священники поддерживали тесные связи с Временным правительством. Обер-прокурор Святейшего Синода В. Н. *Львов* покровительствовал В. с., с апр. заседания проходили в его доме на Литейном проспекте в Петрограде. В новый состав Святейшего Синода, назначенный правительством 14 апр. 1917 г., вошел прот. А. Рождественский. В. с. издавал на синодальные средства газ. «Голос Христа», ж. «Соборный разум». Идеино близок к этим изданиям был и «*Всероссийский церковно-общественный вестник*», с 22 марта 1917 г. издаваемый Петроградской ДА (редактор — проф. Б. В. *Титлинов*). Ж. «Соборный разум» выходил под лозунгом «Христианство на стороне труда, а не на стороне насилия и эксплуатации» и пропагандировал социалистические идеи.

Члены В. с. установили связь с епархиальным духовенством за пределами Петрограда, в частности в Москве. Однако радикальные идеи оказались чуждыми широким кругам провинциального духовенства. Представители В. с. в июне 1917 г. присутствовали на Всероссийском съезде духовенства и мирян в Москве. Участники съезда поддерживали идею реформирования Церкви, однако единства мнений о характере необходимых преобразований у них не было. Так, большинство участников съезда высказались против отделения Церкви от гос-ва.

На *Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* представители В. с. выступили против восстановления Патриаршества, но оказались в меньшинстве. К нач. 1918 г. у руководителей В. с. созрел план разрыва с РПЦ. Свящ. А. *Введенский* писал, что после избрания Патриарха в офиц. Церкви можно оставаться лишь для того, чтобы уничтожить Патриаршество изнутри.

Октябрьскую революцию 1917 г. мн. деятели В. с. встретили положительно. Они поддержали ряд меро-

приятий советской власти, участвовали в переговорах с ее представителями, надеясь на дальнейшее сотрудничество. Члены В. с. продолжали пропагандировать свои взгляды, некие из них выдвигали идею «христианского социализма». С марта 1918 г. выходила новая газ. «Правда Божия». В 1918–1919 гг. В. с. постепенно распадался: некие священники организовали ряд новых групп, в частности «Религия в сочетании с жизнью», часть членов В. с. в 1922 г. уклонились в обновленческий раскол.

Ист.: *Боярский А. И., свящ.* Церковь и демократия: (Спутник христианина-демократа). Пг., 1918; *Булгаков С. Н., прот.* Автобиограф. записки. П., 1947; Следственное дело Патриарха Тихона: Сб. док-тов по мат-лам ЦА ФСБ РФ. М., 2000. С. 727–728.

Лит.: *Булгаков С. Н., прот.* Церковь и демократия. М., 1917; *Введенский А. И.* Церковь и революция. Пг., 1922; *он же.* Церковь и гос-во. М., 1923; *Титлинов Б. В.* Церковь во время революции. Пг., 1924; *Левитин, Шафров.* Очерки смуты; *Бовкало А. А.* Февральская революция и проблемы взаимоотношений Церкви и гос-ва // Церковь и гос-во в рус. правосл. и лат. традициях: Мат-лы конф. 22–23 марта 1996 г. СПб., 1996; *Леонтьев П. Я.* Революция в Церкви: Съезды духовенства и мирян в 1917 г. // Церковь в истории России. М., 1998. Сб. 2. С. 214–248; *Шкаровский В. М.* Обновленческое движение в РПЦ XX в. СПб., 1999.

В. А. Фёдоров

ВСЕРОССИЙСКИЙ СОЮЗ ОБЪЕДИНЕННЫХ ПРИХОДОВ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ (ВСОППЦ) (1918–1919), общественная церковная орг-ция.

После Февральской революции 1917 г. происходило образование кружков, союзов и об-в верующих. В Москве в мае 1917 г. учрежден Совет соединенных общин православных приходов России для объединения деятельности местных приходских общин. Председателем совета и его исполнительного комитета был избран В. С. Полянский, товарищами председателя — священники Г. Н. Чиннов, В. А. Ювалов, С. А. Пивоваров, Н. С. Ваганов и Д. А. Бём, членами исполкома — протоиереи П. И. Недумов, Н. И. Чанцев, А. П. Личов, М. В. Славский, священники К. Н. Левкиевский, В. К. Смирнов, Н. В. Толгский, Н. Д. Филиппов, А. Г. Базыкин, В. Ф. Зайцев. Как сообщал 27 мая «Московский листок», «в члены новой организации вступили многие представители московского и иноепархиального духовенства, союзов, корпораций и общественных организаций».

После Октябрьской революции 1917 г. шел поиск форм организации приходской жизни в новых условиях. 30 янв. 1918 г. на собрании представителей приходских советов под председательством еп. *Иоасафа (Каллистова)* было объявлено о создании Совета объединенных приходов г. Москвы, его председателем избран А. Д. *Самарин*, товарищами председателя – протоиереи С. Р. Успенский и Н. В. *Цветков*, секретарями – свящ. А. А. Полозов и Г. В. Сапожников. Вместе с Г. А. Рачинским, М. Л. Богоявленским, М. А. Новоселовым, Н. Д. Кузнецовым они составили исполнительное бюро совета. От каждого благочиния в совет избирались по 2 представителя (духовных лиц или мирян). Совет координировал в Московской епархии действия по охране церквей от насильственного захвата, ходатайствовал о защите приходов и мон-рей, информировал о событиях церковной жизни, проводил общедоступные лекции по церковно-общественным вопросам, на Троицком подворье организовал из прихожан невооруженную охрану свт. Патриарха Тихона. 11 июня архиеп. Кишинёвский Анастасий (Грибановский) открыл Союз православных женщин (на правах отдела совета).

18 апр. 1918 г. Поместный Собор заслушал доклад Отдела о благоустройении прихода «Об образовании Всероссийского союза приходов» для защиты Церкви от притеснений и принял предложение председательствовавшего на заседании митр. Арсения (Стадницкого) поручить Синоду и ВЦС составить проект устава союза. Летом 1918 г. Самарина обвинили в «разрабатывании плана организации православного духовенства в целях борьбы с советской властью на религиозной платформе», с 25 сент. 1918 по 19 апр. 1919 г. и с 15 авг. 1919 г. он находился под арестом. В янв. 1920 г. Московский губ. ревтрибунал выдвинул против деятелей Совета объединенных приходов г. Москвы («дело Самарина—Кузнецова») обвинение в контрреволюции, в проведении политики Собора и Патриарха, направленной на создание по всей стране «советов объединенных приходов, которые организовали крестные ходы, звонили в набат, собирали народ для противодействия советской власти». Обвиняемые получили различные тюремные сроки.

ВСОППЦ в условиях гражданской войны не проявил себя как все-российская орг-ция.

Арх.: ЦГАМО. Ф. 66. Оп. 12. Д. 470; Ф. 5062. Оп. 3. Д. 6–7; ЦГИАМ. Ф. 421. Оп. 1. Д. 7783. Лит.: *Голубцов С. А., протодиак.* Моск. духовенство в преддверии и начале гонений, 1917–1922. М., 1999; *Собор*, 1918. Деяния. 2-я сессия; *Правосл. Москва в 1917–1921 гг.*: Сб. док. и мат-лов / Авт.-сост. А. Н. Казакевич, В. В. Маркович, Т. С. Тугова, А. М. Шарипов. М., 2004.

А. М. Шарипов

«ВСЕРОССИЙСКИЙ ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫЙ ВЕСТНИК», издавался в Петрограде с 1 янв. 1917 по 3 янв. 1918 г. Учрежден Указом Святейшего Синода № 8441 от 11–16 нояб. 1916 г. в качестве неофиц. части «*Церковных ведомостей*». Вышло 216 номеров, в 1917 г. нумерация начиналась дважды: № 1 (1 янв.) — № 46 (26 февр.); № 1 (7 апр.) — № 169 (31 дек.). В 1918 г. издан один номер (3 янв.).

№ 1–46 в 1917 г. редактировал проф. М. А. *Остроумов*. С апр. по окт. 1917 г. вестник издавался при Петроградской ДА, редактором был проф. Б. В. *Титлинов*, начавший нумерацию заново. С № 126 (19 окт.) за 1917 г. и до последнего номера издание состояло в ведении Издательского совета при Синоде, редактировал вестник прот. Павел *Ляхостский*.

Газета имела рубрики: «Церковная хроника», «Газетные известия», «Последние известия», «По епархиям и приходам», «По России» и др. Внимание уделялось не только общецерковным событиям, но и проблемам епархиальной и приходской жизни. Публиковались материалы о епархиальных съездах духовенства и мирян, о деятельности миссионеров, анонсировались новые синодальные издания и книги духовно-религ. содержания. Существовала рубрика вопросов и ответов, затрагивавшая актуальные проблемы канонического, юридического, церковно-бытового характера. Большое внимание уделялось патриотической теме, в военном разделе приводились сообщения Штаба Верховного главнокомандующего, офиц. сообщения союзников, сводки с фронтов первой мировой войны, информация о беженцах.

Издание было прервано событиями *Февральской революции 1917 г.* С 27 февр. по 6 апр. газета не выходила. 8 марта Титлинов подал обер-

прокурору Святейшего Синода В. Н. *Львову* докладную записку, в к-рой предлагал передать выпуск газеты Совету Петроградской ДА как культурно-просветительскому учреждению. Из-за каникул на заседании 22 марта присутствовали только 3 члена Синода. Определение о передаче газеты Петроградской ДА подписали Финляндский архиеп. *Сергий (Страгородский)* и протопр. армии и флота Георгий *Шавельский*. Литовский архиеп. *Тихон (Белавин)* счел вопрос требующим обсуждения Синода в полном составе. Однако вопреки юридическим нормам решение о передаче было принято в тот же день, что вызвало протест членов Синода. Они отказали в выдаче средств из синодального Хозяйственного управления на издание газеты, условие обязательной подписки причта на газету сохранилось.

При новом редакторе Титлинове вестник стал либеральнее. Издание, выходящее под девизом: «Свободная Церковь свободного народа», выступало за введение выборного начала на всех уровнях церковного управления, в т. ч. при замещении архиерейских кафедр. Появились резкие статьи с осуждением самодержавной власти («Грех старой власти» — 1917. № 24), обвинявшейся не только в военных поражениях, но и в непросвещенности народа, в отсутствии попечения о немимущих. Революция оценивалась как «суд народный — суд Божий», поэтому звучали призывы к лояльности и доверию новой власти. Издание поддерживало деятельность *Всероссийского союза демократического духовенства и мирян*. Авторы статей (в частности, прот. Сергей Четвериков) высказывались за расширение свободы в жизни Церкви, пробуждение инициативы на местах (1917. № 35). В статье А. Сперанского делался вывод о возможности и каноничности посвящения в епископский сан без предварительного принятия монашества (1917. № 43). В то же время обращалось внимание на растущую анархию в церковной жизни, случаи изгнания священников с приходов (1917. № 35).

Весной—летом 1917 г. публиковались предложения, выдвигаемые епархиальными съездами духовно-учебных деятелей, подробно освещалась работа и решения Всероссийского съезда педагогов духовной



школы (Москва, 25–31 мая), деятельность комиссий по реформе духовной школы (Петроград, май–июль). Обсуждалась проблема автономии духовной школы, вопрос о разделении средней духовной школы на общеобразовательную и профессионально-пастырскую, об уровне необходимого образования для священства. Уделялось внимание организации Всероссийского законоучительского союза (1917. № 76).

Газета подробно освещала деятельность *Предсоборного совета 1917 г.*, проходивших в июле в *Троице-Сергиевой лавре* Всероссийского съезда ученого монашества и Всероссийского съезда представителей от мн-рей. На страницах газеты затрагивались и местные церковные проблемы, в частности православие в Прибалтике (1917. № 35, 39). Активными авторами в этот период являлись Уфимский еп. *Андрей (Ухтомский)*, прот. К. М. *Аггеев* (статьи о проблемах духовно-учебных заведений), профессора прот. *Ф. И. Литов*, А. П. *Дьяконов*, Н. Г. Коновалов.

Газета подвергалась критике, с одной стороны, за содействие разрушению церковных традиций, подрыв доверия к епископату и монашеству, с другой — за излишне «ученый» характер. С № 24 по просьбе подписчиков открылась новая рубрика «Материалы для церковного учительства» (позже «Народная беседа»). Она содержала поучения и беседы по насущным вопросам совр. жизни, изложенные доступным языком. Авторами были священники, откликнувшиеся на просьбу редакции.

В июне на Всероссийском съезде духовенства и мирян в Москве либеральное направление новой редакции вестника было одобрено большинством голосов как «удовлетворяющее потребностям данного церковного момента». Кроме того, съезд принял постановление о сохранении обязательной подписки газеты всеми причтами и об увеличении финансирования издания из местных источников. Гораздо острее вопрос о направлении редакции газеты встал на заседаниях *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* Издание и его редактор Титлинов получили резкие оценки. И. М. Бич-Лубенский назвал газету «Церковным противообщественным вестником», а ее статьи о Соборе, содержавшие

критику идеи восстановления Патриаршества как монархической, доносом. Издательский отдел Собора признал желательным освещать деятельность Собора в газете, но при непременном условии, чтобы этот печатный орган был в ведении Собора. На соборном заседании 11 окт. было решено передать газету в распоряжение Синода, отменив постановление от 22 марта. Редактором был назначен прот. П. Лахостский.

С № 126 газета имела новый девиз: «И познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин 8. 32). Структура издания сохранилась, но статьи стали менее тенденциозными. В газете публиковались протоколы заседаний Собора, печатались материалы, относящиеся к истории его созыва. Мн. статьи были посвящены принципу церковного единства (1917. № 128), церковного представительства (1917. № 137). Продолжалось освещение епархиальной и приходской жизни, политических проблем, военных действий.

Издание было прекращено в нач. 1918 г., после захвата здания и имущества Синодальной типографии советской властью. Предприятие было передано в ведомство Комиссариата народного просвещения.

Арх.: РГИА. Ф. 802. Оп. 11. 1917 г. Ед. хр. 78. Ист.: ЦВед. 1916. № 47. С. 1; Собор, 1918. Деяния. Т. 2. С. 154–225; Т. 6. С. 25–32.

Лит.: *Ильинский Л. К.* Список повременных изданий за 1917 г. Пг., 1919; *он же.* Список повременных изданий за 1918 г. Пг., 1922; Библиогр. указ. периодич. печати в России в 1917 г. Л., 1987. Ч. 1. № 785; *Бовкало А. А.* Февральская революция и проблемы взаимоотношений Церкви и гос-ва // Церковь и гос-во в рус. правосл. и лат. традициях: Мат-лы конф. 22–23 марта 1996 г. СПб., 1996; *Андреев.* Христианская периодика. Т. 1. № 123; *Фирсов С. Л.* Рус. Церковь накануне перемен. М., 2002. С. 497–498.

Н. Ю. Сухова

ВСЕРОССИЙСКОЕ ОБЩЕСТВО ОХРАНЫ ПАМЯТНИКОВ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ

[ВООПИИК], добровольная самоуправляемая общественная организация, занимающаяся проблемами изучения и сохранения исторических памятников. Структурными подразделениями В. о. являются его отделения (городские, областные, краевые) в субъектах РФ; члены В. о. — организации и частные лица. Высший орган управления В. о. — съезд (последний, VIII, состоялся в 2002), в период между съездами — Центральный совет; постоянно действующим

является президиум. При Центральном совете и региональных отделениях ведут работу ок. 200 секций и комиссий по различным направлениям сохранения культурного наследия.

В. о. было создано по инициативе и решению Совета министров РСФСР (Постановление № 882 от 23.07.1965), к-рые были поддержаны мн. учеными, представителями творческих профессий, руководителями музеев. До создания В. о. деятелей науки и культуры, студентов и школьников, активно выступавших за охрану памятников истории и культуры, объединял клуб «Родина» (1962). Подготовка устава В. о. и организационная работа были проведены архит.-реставратором П. Д. *Барановским*, др. членами клуба «Родина». Учредительный съезд В. о. (1966) принял устав и выступил с заявлением о необходимости создания закона об охране памятников, фонда охраны памятников, собственного печатного издания. В первый президиум В. о. вошли Л. М. Леонов, Б. А. Рыбаков, В. Л. Янин, Д. С. Лихачев, И. С. Глазунов, В. И. Севастьянов, Н. Н. Плавтов, В. Н. Иванов, Г. М. Орлов, Н. Н. Воронин, П. П. Ревякин, И. В. Петрянов-Соколов. Были определены основные задачи: защита памятников, просвещение и формирование в обществе бережного отношения к наследию. По постановлению правительства штат В. о. составили 1500 сотрудников, к-рые занимались созданием первичных ячеек в городах и населенных пунктах, проведением мероприятий по охране памятников. Были организованы секции по работе с историческими памятниками, с памятниками архитектуры, изобразительного и народного творчества, лит-ры и музыки, по вопросам массово-просветительской деятельности и пропаганды идей В. о. среди населения страны.

Обладая поддержкой правительства РФ (председателем президиума Центрального совета В. о. в 1966–1983 являлся зам. председателя Совета Министров РСФСР В. И. Кочемасов), В. о. внесло большой вклад в дело реставрации древних памятников. На основе предложений сотрудников В. о., Мин-ва культуры, членов творческих союзов Советы Министров СССР и РСФСР принимали решения о реставрации каждого объекта, опреде-





ляя объемы, сроки и финансирование работ. В кон. 60–70-х гг. была проведена реставрация памятников «Золотого кольца», Пскова, Новгорода, Кижей, усадеб Л. Н. Толстого в Ясной Поляне, А. С. Пушкина в Михайловском и Болдине, Н. А. Некрасова в Карабихе, М. Ю. Лермонтова в Тарханах, восстановлены объекты, связанные с Куликовской битвой, и мн. др. В 1967–1996 гг. В. о. вложило в реставрацию архитектурных ансамблей (Троице-Сергиева лавра, Валаамский Спасо-Преображенский, Соловецкий, Иосифо-Волоколамский, Новоиерусалимский, Кирилло-Белозерский, Ферапонтов мон-ри, всего 128 объектов) более 10,5 млн р., являвшихся добровольными пожертвованиями граждан. В. о. провело работу по спасению памятников деревянного зодчества и созданию музеев под открытым небом («Витославлицы» (1967), «Малые Карелы» (1973), «Ангарская деревня» (1979), «Холовка» (1980)). С 1966 г. В. о. установило связи с Патриархией, к-рая предоставляла средства для реставрации нек-рых храмов (напр., Успенский собор во Владимире).

С 1967 г. при В. о. работали студенческие реставрационно-строительные отряды (Кижи, Крутицкое подворье в Москве, Соловецкий мон-рь и др.). Для обеспечения их руководителями с 1969 г. действовала специальная реставрационная мастерская, возглавляемая Барановским. По ходатайству В. о. и Мин-ва культуры РФ в 1977 г. Правительством РСФСР было принято решение о создании в составе республиканского научно-производственного объединения «Росреставрация» НИИ «Спецпроектреставрация» в Москве с филиалом в Ленинграде, вполн. в др. городах. В соответствии с постановлением Совмина РСФСР от 24.01.1980 Мин-во культуры совместно с Центральным советом В. о. составило республиканский план реставрации памятников до 1990 г.

В. о. финансировало ряд археологических экспедиций (Янина в Новгороде, раскопки Маклаковских курганов в Пронском р-не сотрудниками ГИМа под рук. М. В. Фехнер).

Благодаря деятельности В. о. были решены проблемы сохранения памятников с окружающими их природными и культурными ландшафтами и создания охранных зон

(Коломенское, Пушкинские Горы); в 1970 г. был утвержден список из 115 городов, в к-рых сохранились архитектурные и градостроительные ансамбли и комплексы, являющиеся памятниками национальной культуры, природные ландшафты и древний культурный слой земли. В. о. проводило (совместно с органами Мин-ва культуры) работу по выявлению и постановке на гос. учет произведений монументального искусства, в т. ч. относящихся к дореволюционному периоду, по составлению паспортов на недвижимые памятники. К 1982 г. было поставлено на учет ок. 4 тыс. объектов. На основе предложений В. о. было создано ок. 30 музеев-заповедников.

В 70-х гг. началась издательская деятельность В. о.: Памятники истории и культуры Брянщины. Брянск, 1970; Памятники и памятные места Вологодской обл. Вологда, 1970; Калуга: 600 лет. Л., 1971; Памятники истории и культуры Алтая. Барнаул, 1972; Архитекторы Петербурга-Петрограда кон. XIX — нач. XX в. Л., 1978; Археологические памятники Новгородской обл. Новгород, 1979, и др. В 1980 г. был основан печатный орган В. о. — альманах «Памятники Отечества», первое специализированное издание, посвященное историко-культурному наследию России (Мир рус. усадбы. М., 1992; Быль монастырская. М., 1992; Возрожденные святыни Москвы. М., 1995 и т. д.). Выпускались альманахи в сериях «Вся Россия» (с 1994) об отдельных регионах страны (Сердце Поволжья. М., 1998; Суздаль — град небесный. М., 1999; Земля Ставропольская. М., 2001 и др.); «Музеи России» (Владимирская земля. М., 2002; Поленово. М., 2002; Наследие земли Смоленской. М., 2002), а также малая серия (Поклоны из Вязьмы. М., 1996; Вторая жизнь Хмелиты. М., 1996; Алупка. М., 1997, и др.).

Важное направление деятельности В. о. — лекции по рус. культуре, к чтению к-рых привлекались лучшие специалисты. В 1966–1988 гг. проводились фестивали фильмов о состоянии памятников и их реставрации, с 1972 г. — ежегодные фотоконкурсы «Отечество».

Согласно Закону СССР «Об охране и использовании памятников истории и культуры» (1976), В. о. было предоставлено право согласования градостроительных проектов горо-

дов и населенных пунктов, затрагивающих памятники и зоны их охраны, истории и культуры. К кон. 70-х гг. об-во объединяло 14 млн чел.

В 90-х гг. В. о. лишилось гос. поддержки и льгот, были закрыты мн. отделения в регионах. Работа об-ва сконцентрировалась на охране исторического наследия Москвы, на решении вопросов нового строительства, сноса, реконструкции памятников, на борьбе за пересмотр или отмену решений об отводе земельных участков под коттеджное строительство без согласования с органами охраны памятников (сохранение и создание зоны охраны курганной группы Тушинского городища, восстановление Казанского собора на Красной пл., отмена строительства в Нескучном саду). Деятельность созданного Общественного комитета спасения ГИМа способствовала выделению средств на реставрацию здания музея (в 1997 были открыты 11 залов, в 2001 — все залы). Президиум Центрального совета В. о. воспрепятствовал снятию с гос. охраны и отказу в финансировании из гос. бюджета значительного числа памятников и музейных комплексов.

В 2002 г. утверждена новая редакция устава об-ва. Составляются экспертные заключения по документации проектов зон охраны исторических городов, памятников садово-паркового искусства, монастырских комплексов (Оптина пуст. в Калужской обл., Святозерская Иверская пуст. в Ивановской обл., памятники Москвы), реконструкции и реставрации памятников (Иоанно-Предтеченский скит Оптиной пуст., Успенский собор Иосифо-Волоколамского мон-ря). В. о. организовало шефское движение над 400 возрожденными храмами и мон-рями, формирует летние отряды для работы на памятниках севера; проводит лекции и тематические экскурсии по краеведению, истории Церкви, военной истории, геральдике и т. д.; устраивает выставки (ежегодные «Россия православная», Центральных научно-реставрационных проектных мастерских Мин-ва культуры РФ, фотовыставки, выставки декоративно-прикладного искусства); участвует в гос. программе «Патриотическое воспитание граждан РФ на 2001–2005 гг.»; сотрудничает с творческими союзами России и др. общественными орг-циями (Российским союзом





исторических городов и регионов, НИИ культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачёва, Союзом краеведов России, Союзом архитекторов России, Главным управлением охраны памятников Москвы).

Председателями В. о. были В. И. Кочемасов (1966–1983), Е. М. Чехарин (1984–1991), Ф. Д. Поленов (1991–1994), Н. К. Корольков (1994–1999), Г. И. Маланичева (с 2000).

Лит.: Устав ВООПИиК. М., 1966, 1991; *Букштынович А. Г.* 15 лет деятельности секции исторических памятников Центрального Совета ВООПИиК // История СССР. 1983. № 1. С. 203–205; *Тихонов Ю. А.* Съезды ВООПИиК // ВИ. 1984. № 10. С. 13–28; Как гражданин России: К 30-летию ВООПИиК. М., 1997. (Памятники Отечества. № 3); Наследники России: К 35-летию ВООПИиК: Сб. ст. М., 2002.

Е. Э. Спрингис

ВСЕСЛАВ БРЯЧИСЛАВИЧ

(между ок. 1010 и 1035 — апр. (?) 1101), кн. полоцкий (1044–1101), сын полоцкого кн. Брячислава Изяславича († 1044), правнук равноап. кн. *Владимира (Василия) Святославича*.

Время рождения В. Б. устанавливается приблизительно. Известно, что в 1068 г. у князя было 2 дееспособных в политическом и военном отношении сына. Следов., его рождение не могло иметь место после 1035 г.; вместе с тем его отец, родившийся в 90-х гг. X в., мог произвести потомство самое раннее ок. 1010 г. Заняв полоцкий стол после смерти Брячислава в 1044/45 (мартовском) году, В. Б. впервые упоминается в ПВЛ лишь через 15 лет, под 1060 г., когда он участвует в успешном общерус. походе на кочевников-торков вместе с двоюродными дядями, сыновьями покойного блгв. киевского кн. *Ярослава (Георгия) Мудрого, Изяславом (Димитрием)* Киевским и его братьями *Святославом (Николаем)* Черниговским и *Всеволодом (Андреем)* Переяславским. Это сообщение позволяет думать, что до сер. 60-х гг. XI в. Полоцкое княжество В. Б. было составной частью той политической системы, к-рая сложилась на Руси после 1054 г.— после смерти и, вероятно, по завещанию Ярослава Мудрого. Такая политика В. Б. была, очевидно, продолжением его лояльности по отношению к Ярославу. Наречение старших сыновей В. Б. именами Давид, Глеб, Роман и Борис (по крайней мере старшие из них должны были родиться не позднее 1-й пол.

50-х гг. XI в., т. е. при жизни Ярослава) говорит об активном участии полоцкого князя в становлении династически-родового и церковного почитания святых *Бориса и Глеба* (в Крещении Романа и Давида), к-рое было инициировано Ярославом и Киевским митр. *Иоанном I* скорее всего во 2-й пол. 40-х гг. XI в. Вероятнее всего, на 50-е гг. приходится построение в Полоцке кафедрального собора Св. Софии (сохр. частично под позднейшей перестройкой), возможно, той же самой артелью, к-рая в 1050 г. завершила строительство Софийского собора в Новгороде. Данные факты часто рассматриваются исследователями как свидетельство идеологического соперничества Полоцка и Киева. Однако вернее было бы видеть в них, напротив, приметы того, что в первые 20 лет правления В. Б. Полоцкое княжество было достаточно тесно интегрировано в общерус. политическое и церковное пространство с центром в Киеве.

Резкие перемены в отношениях В. Б. и Ярославичей приходятся на 1065 г., когда полоцкий князь «рать почал» безуспешным нападением на Псков. Причин конфликта источники не объясняют, но сообщают, что главным объектом военных действий В. Б., как и его отца в 1021 г., являлся Новгород, к-рый был захвачен князем в 1066 г. до Неревского конца (т. е. за исключением сев. половины левобережной Софийской стороны) (ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 123; Т. 6. Вып. 1. Стб. 186). Разбив новгородского кн. Мстислава (сына Изяслава Киевского), В. Б. сжег и ограбил Софийский собор, унеся колыбелю, паникадила, а также крест — вклад строителя собора блгв. кн. *Владимира Ярославича*, увел большой полон. После поражения от Ярославичей на р. Немиге (под Минском) 3 марта 1067 г. В. Б. вступил

в мирные переговоры, но 10 июня (или июля?) того же года во время встречи на Днепре, в районе Орши, Ярославичи вероломно захватили в плен полоцкого князя и 2 его сыновей, несмотря на данное ему клятвенное обещание неприкосновенности. В. Б. подвергся заключению в Киеве. Такое открытое нарушение крестоносцами говорит об ожесточенности конфликта и серьезности угрозы, исходившей от В. Б., но оно же вызвало усиление симпатий среди киевлян по отношению к В. Б. Через год, 15 сент. 1068 г., после катастрофического поражения Ярославичей от половцев и отказа Изяслава выдать оружие киевлянам для продолжения сопротивления кочевникам, в столице Руси произошло восстание. Его результатом стало не только освобождение восставшими В. Б. из темницы, но и его провозглашение киевским князем, тогда как Изяслав был вынужден бежать в Польшу к племяннику своей жены кн. Болеславу II (1058–1079). Печерский летописец 60–70-х гг. XI в. (согласно распространенной гипотезе, им мог быть и прп. *Никон* или кто-то иной) не раз укоряет Изяслава, связывая нашествие «поганых» как казнь Божию с его клятвопреступлением («понеже Изяслав, целовав крст, и я и [схватил его, т. е. Всеслава.— А. Н.], темже наведе Бог поганья»), а переворот в Киеве — с молитвой пленного В. Б. накануне своего освобождения, в день *Воздвижения Честного и Животворящего Креста Господня* (14 авг.): «О Кръсте Чьстьныйи, понеже к Тобе веровах, избави ми от рова сего», и далее: «Бог же показа силу кърстную на показание земли, Русьстен, да не преступають Чьстьнаго Кръста, целовавше Его; аще ли преступить къто, то и съде принять казнь и на придущим веще казнь вечную» (Там же. Т. 1. Стб. 172; Т. 2. Стб. 161–162). Эти недвусмысленные указания, так же как и пространное рассужде-

Битва князей Изяслава, Святослава, Всеволода Ярославичей с кн. Всеславом Брячиславичем на р. Немиге. Миниатюра из Радзивилловской летописи. Кон. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 97, низ)



ние о гневе Божиим «грех ради наших» в статье





1068 г., свидетельствуют о том, что в *Киево-Печерском мон-ре* и, очевидно, в Киеве было немало сочувствующих В. Б. как жертве клятвопреступления Ярославичей, и прежде всего Изяслава. Такой позицией мон-ря объясняется и преследование Изяславом после своего возвращения в Киев в 1069 г. прп. *Антония* Печерского «за Всеслава», к-рое вынудило основателя Печерской обители временно удалиться в Чернигов. Вместе с тем нет оснований считать, что Печерский мон-рь сво-

Заняв вторично киевский стол 2 мая 1069 г., Изяслав изгнал В. Б. из Полоцка, где посадил своих сыновей, сначала Мстислава, а затем, после его скорой смерти, *Святополка (Михаила) Изяславича*. Тем не менее В. Б., видимо, сохранил какие-то опорные пункты в Полоцкой земле или имел поддержку среди прибалтийско-фин. племен из числа данников Новгорода, т. к. сумел в ответ организовать новое нападение на Новгород, в к-ром главную силу составляли «вожане» (фин. население буд. Водской пятины Новгородской зем-

луду. Ответ В. Б. не заставил себя ждать. Немедленно после захвата в конце авг. 1078 г. безземельными князьями Олегом Святославичем и Борисом Вячеславичем Чернигова, принадлежавшего тогда Всеволоду Ярославичу, В. Б., оставив в покое Новгород, вернувшийся под власть Изяслава, совершил нападение на др. город Всеволода — Смоленск. Последовавший в кон. 1078 г. поход Владимира Мономаха на владения В. Б. (были разорены Лукомльская, Логожская и Друцкая волости, т. е. весь юго-восток Полоцкого княжества) получил продолжение в 1081 г. (по реконструируемой хронологии «Поучения» Владимира Мономаха), когда Мономах ходил войной на юг Полоцкой земли — в Минскую вол.

После этого сведений о военных действиях против В. Б. нет. Однако брак сына В. Б. *Глеба Всеславича*, буд. кн. минского, с дочерью волынского кн. Ярополка Изяславича Анастасией, к-рый следует датировать если не ок. 1085 г., то во всяком случае временем киевского княжения Всеволода Ярославича (до апр. 1093), свидетельствует о сохранении определенной напряженности между Киевом и Полоцком, коль скоро один из самых активных сыновей В. Б. ищет союза с потомками покойного Изяслава Ярославича. Отсутствие В. Б. и каких бы то ни было его представителей на общерус. княжеском съезде в Любече в 1097 г. можно объяснить и сохранявшимся недоверием полоцкого князя по отношению к Киеву, и демонстративным желанием подчеркнуть, что его вотчинные права не зависят от решений съезда. Летописная дата смерти В. Б. — 6609 г., «апреля в 14 днь, индикта 9, в среду» — содержит внутреннее противоречие, т. к. 14 апр. в 1101 г. приходилось на воскресенье; наиболее естественными конъектурами надо признать «14 августа» или «17 апреля».

Были ли отношения официально урегулированы позже, неясно, но так или иначе военная активность Всеславичей уже в первые годы после смерти В. Б., насколько можно судить по скудным данным источников (поход 1106 г. «всей братии» Всеславичей на «зимоголу» — балтское племя земгалов близ устья Зап. Двины), направлялась уже не в сторону Новгорода и подвластных ему земель, а в Н. Подвиные, ставшее



Возвращение в Чернигов кн. Святослава Ярославича с дружиной после победы над половцами у Сновска. Вокняжение кн. Всеслава Брячиславича в Киеве. Миниатюра из Радзивиловской летописи. Кон. XV в. (БАН. 34.5.30. Л. 100)

им авторитетом способствовал вокняжению В. Б. в Киеве, т. к. по династическим понятиям того времени оно было явной узурпацией. В том числе и поэтому В. Б., чувствуя непрочность своего положения в Киеве, не решился на вооруженное сопротивление Изяславу, к-рый весной 1069 г. с польск. подмогой двинулся на Русь. Покинув киевское войско под Белгородом (прикрывавшим зап. подступы к Киеву), В. Б. бежал в Полоцк. События краткого, примерно 7-месячного, княжения В. Б. в Киеве в ПВЛ никак не отразились. Основываясь на словах, что «Всеслав князь людем судяше, князем грады рядяше» («Слово о полку Игореве»), была высказана гипотеза, будто именно в это время оставшиеся на Руси Ярославичи вступили в договорные отношения с В. Б.: в обмен на признание Киева за В. Б. Святослав Черниговский якобы получил Новгород (где посадил сына Глеба), а Всеволод Переяславский — Воынь (В. А. Кучкин). Однако более вероятным представляется, что Новгород и Воынь оказались в руках младших Ярославичей по договору со старшим братом Изяславом и несколько ранее: либо при присоединении Полоцка к Киеву в 1067 г., либо при удалении Изяслава в Польшу в авг. 1068 г.

ли). Однако 23 окт. 1069 г. он потерпел поражение от новгородского кн. Глеба, сына Святослава Ярославича, был захвачен в плен, но отпущен «Бога деля».

В Полоцке, очевидно, продолжали предпочитать «своего» князя, и в 1071 г. В. Б. сумел вернуть себе стольный город и опять утвердиться в нем, несмотря на новое поражение, на этот раз от сына Изяслава, блгв. кн. *Ярополка (Гавриила) Изяславича*. Кризис «триумvirата» и назревавший конфликт между Изяславом и младшими Ярославичами заставили киевского князя искать сближения и даже брачного союза с В. Б. Неизвестно, успел ли состояться последний до нового изгнания братьями Изяслава в марте 1073 г., но в киевское княжение Святослава никаких военных действий против В. Б. не было. Они возобновились в дек. 1076 г., после смерти Святослава. Уже летом следующего года (неясно, до возвращения Изяслава Ярославича на киевский стол 15 июля 1077 или после него) Всеволод Ярославич с сыном совершили поход на Полоцк. Зимой 1077/78 г. блгв. кн. *Владимир (Василий) Всеволодович* Мономах в сопровождении Святополка Изяславича снова разорил окрестности стольного города В. Б. Как и после 1069 г., предполагалось вытеснить В. Б. из Полоцка, а город должен был перейти либо к Изяславу, либо ко Всево-



впосл. традиц. областью полоцких даней. В то же время никто из полоцких князей, ни сам В. Б., ни его сыновья и внуки, ни разу не участвовали в общерус. мероприятиях (княжеских съездах, походах против половцев) в правление киевских князей Святополка Изяславича (1093–1113) и Владимира Мономаха (1113–1125), что привело в 1129 г. к высылке почти всего полоцкого княжеского дома в изгнание в Византию блгв. киевским кн. Мстиславом (Феодором) Владимировичем. Это значит, что затяжной конфликт В. Б. с Ярославичами отражал устойчивые сепаратистские черты династического сознания полоцкой ветви древнерус. княжеского семейства, следствием чего стало представление о существовании исконной вражды «Рогволожих внуков (т. е. полоцких князей. — А. Н.) противу Ярославлих внуков» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 301).

Особо следует отметить то отражение, какое фигура В. Б. получила в эпосе. Уже работавший в 90-х гг. XI в. киевский летописец, сообщая о вокняжении В. Б. в 1044 г., счел необходимым отметить слухи об особо развитых языческих суевериях при полоцком княжеском дворе: В. Б. был будто бы рожден «от влхования» и по совету волхвов носил на себе некое «язвну», с к-рым родился (по распространенному, но предположительному толкованию — часть околоплодной плевры), и «сего ради немилостив есть на кровопролитие». Спустя столетие в «Слове о полку Игореве» появился вполне сложившийся эпически гиперболизированный образ князя-волхва; он «в ночь вльком рыскаше», за одну ночь «дорыскаше» из Киева до Тмутаракани, слышит в Киеве звон полоцких колоколов и т. п. Чудесные возможности В. Б. видятся автору «Слова» причиной удивительного политического взлета и падения полоцкого князя: так, он «скочи ко граду Киеву и дотчеся стружием (копьем? — А. Н.) злата стола Киевскаго», а затем «скочи от них (киевлян. — А. Н.) лютым зверем в пльночи из Бела-града, обесися сине мгле» и проч. Знаменательно отсутствие в «Слове» каких-то упреков в адрес В. Б., присутствующих в летописи, но нет и «воспевания» полоцкого князя «как общерусского героя», к-рое иногда усматривают (Б. А. Рыбаков). В позднейших былинах, осо-

бенно о «Волхе Всеславьевиче», облик В. Б. окончательно теряет всякую реальную связь со своим историческим прототипом, превращаясь из узурпатора киевского стола в одного из сказочных защитников Киева от некоего «индейского царя», хотя волшебные способности Волха Всеславьевича, к-рый умеет «обвертываться» то «ясным соколом», то «серым волком», то «гнедым туром-золотые рога», живо напоминают В. Б. из «Слова о полку Игореве». Ист.: ПСРЛ. Т. 1–2; Т. 4. Ч. 1; Т. 6. Вып. 1; Т. 40; НПЛ (по указ.); Слово о полку Игореве / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М., 1950; Волх Всеславьевич // Былины. Л., 1986. С. 89–94. (Б-ка поэта; Б. сер.) Лит.: Грушевський М. [С.] Історія України—Русі. Львів, 1905². Т. 2 (по указ.); Рыбаков Б. А. Древняя Русь: Сказания, былины, летописи. М., 1963. С. 85–98; Алексеев Л. В. Полоцкая земля. М., 1966; он же. Полоцкая земля // Древнерус. княжества X–XIII вв. М., 1975. С. 202–239; Раппопорт П. А. Рус. архитектура X–XIII вв.: Кат. памятников. Л., 1982. С. 94. (САИ; Е1–47); Кучкин В. А. «Слово о полку Игореве» и междукняжеские отношения 60-х гг. XI в. // ВИ. 1985. № 11. С. 29–33; Соловьев С. М. Соч. М., 1988. Кн. 1. Т. 1–2 (по указ.).

А. В. Назаренко

ВСЕСЛАВИНСКИЙ Николай Васильевич (26.01.1871, с. Сидорково Ярославского у. и губ. — зима 1943, с. Семёновское Ярославской обл.), псаломщик, регент, издатель, учитель. Род. в семье сельского псаломщика. Получил образование в Ярославских ДУ (1881–1885) и ДС (1885–1890), из семинарии был уволен по собственному прошению по окончании 5-го (предпоследнего) класса. В авг. 1891 г. определен псаломщиком в Благовещенскую ц. в Ростове, где начал просветительскую и издательскую деятельность.

В первой большой кн. «Календарь и справочная книжка православного певца-клирика» В. поставил себе цель собрать все необходимые сведения по данной теме и изложить их в общедоступной форме. Издание было задумано состоящим из 7 выпусков применительно к годовому богослужебному кругу. За неимением средств осуществлен только 1 вып. (Св. песнотворцы и их труды. Ростов Великий, 1892). Календарь распространялся по почте с книжного склада епарх. просветительского Братства свт. Димитрия Ростовского. Впосл. В. заведовал 6-кой Братства (с 1916) и подарил ему свое богатейшее собрание печатных и рукописных певч. нот.

В 1891–1895 гг. В. служил псаломщиком в ярославской ц. Иоанна Златоуста в Коровниках и Спасской ц. с. Мечеходова Любимского у., в нояб. 1895–1906 г. — псаломщиком, учителем, законоучителем и учителем пения при храмах разл. церковноприходских школ Ярославской губ., затем псаломщиком в Воздвиженской ц. с. Сидоркова Ярославского у. (1906–1914), Казанской ц. с. Мормужина Пошехонского у. (1914–1916). С осени 1916 г. жил в с. Сидоркове, д. Кормилицыно, с. Семёновском Ярославского у. Всюду, где служил В., он организовывал народные хоры. Самыми известными из них стали Мормужинский народный хор (1915–1916), объединивший клиросных певчих и певцов-любителей, и Хор песенников из народа д. Кормилицыно (май 1917 — сер. 20-х гг. XX в.), на основе к-рого был открыт Народный дом, а также школа, к-рую возглавил В. (существует до наст. времени).

В. был старшим современником, соучеником по ДУ и ДС и близким другом регента ярославского архиерейского хора и церковного композитора, свящ. Василия Зиновьева. В 1909 г. В. опубликовал краткий критический разбор только что вышедшего в свет «Всенощного бдения» по напеву ярославского архиерейского хора в изложении и редакции Зиновьева, где, в частности, отметил схожесть местных распевов с киевским. В 1914 г. Зиновьев подписал В. один из первых экземпляров своего песнопения «С нами Бог».

В сент. 1915 г. в г. Пошехонье Ярославской губ. начал выходить ж. «Певческие листки для деятелей школьного клиросного и общенародного пения в сельских (и им подобных) приходах», где издателем был В., а редактором нотных выпусков — Зиновьев. «Листки» должны были стать энциклопедией певч. практики, и в дальнейшем из их номеров (планировалось издать 40) предполагалось составить ряд тематических сборников (Настольная книга псаломщика; Певческая хрестоматия; Справочная певческая книжка; Сельский хор; Словарь певческих деятелей; Нотный певческий сборник; Певческое дело епархий; Певческий дневник — настоящие и текущие певческие интересы. Ответы на вопросы по певческим делам). Замысел не был осуществлен полностью: на 1916 г.

вышло 24 номера. Состоялись следующие выпуски: Ирмосы «Отверзу уста» (с необходимыми уставными пояснениями, примечаниями о напевах); ст. «Как я устраивал народные хоры. Что такое народный хор»; Певческий дневник, статьи «Голос старого регента», «Певческие запросы и ответы»; Данные певческого права. Свящ. Василий Воскресенский (буд. сщмч. еп. Тугаевский *Вениамин*) опубликовал в ярославском ж. «Приходская жизнь» (1915. Дек. С. 830) отзыв о «Листках», где отмечал живое и популярное изложение материала, охарактеризовав автора как «страстного любителя пения, обстоятельно знающего певческую практику», хвалил за оригинальность и новизну замысла при максимальной доступности издания. С апр. 1916 г. «Листки» были рекомендованы ярославским епарх. Учебным советом к употреблению при обучении пению в церковно-приходских школах епархии.

В июне 1916 г. в г. Пошехонье вышла кн. В. «Пение во время крестных ходов», где особое внимание уделено пению догматиков местным вариантом знаменного распева (особенность крестных ходов в Ярославской епархии). В. указал принцип изучения догматиков (от простого к сложному), порядок строк и частей строк в их связи, удобной для изучения (объявление об этом изд. см.: Приходская жизнь. 1916. Июнь. № 6. С. 375–378).

В 1929 г. он был лишен избирательных прав и подвергся раскулачиванию, после чего жил в нищете, зарабатывал переплетением книг. В. был женат, имел 7 детей. Последние годы жизни провел в доме дочери Елизаветы в с. Семёновском под Ярославлем.

Арх.: ГАЯО. Ф. Р–2423. Оп. 1 Д. 293: ... Списки лишенцев Ярославского р-на; Оп. 2. Д. 807 (личное дело); Ф. 230. Оп. 2. Д. 1991. Л. 54–57; Д. 4041. Л. 45–50 об.; Д. 5503. Л. 90–96; Д. 5564. Л. 72–77, Д. 5448. Л. 195–204, 383–402; Д. 4140. Л. 72 об. – 73.

Соч.: Деятели в области теории и практики рус. церк. пения: Био-библиогр. очерки. М., 1899; Сельский регент о «Всенощном бледнии» свящ. В. Зиновьева // Ярославские Ев. Ч. неофиц. 1909. № 12. С. 231–233; Дьячковские напевы и хоровое церк. пение: (Из писем сельского регента) // Там же. 1909. № 33. С. 664–667; Певческая памятка о св. Димитрии Ростовском // Там же. 1909. № 43. С. 888; Проект певч. учреждений для Ярославской епархии // Там же. 1911. № 44. С. 888–892; Мечты о мерах к поднятию церковно-певческого дела в приходе // Там же. 1916. № 17. С. 315–318; Первые шаги обучения просто-

му церк. пению в нач. школах // Там же. 1916. № 21. С. 409; № 22. С. 520; № 27. С. 542; № 28. С. 569; № 29. С. 592; Отношение к местным церк. напевам в епархии и сельском приходе // Там же. 1916. № 24. С. 473–479. Лит: Воскресенский В. «Певческие листки» // Приходская жизнь. Ярославль. 1915. № Дек. С. 830; Огурцов Н. 20 лет на ниве народной // Голос. Ярославль. 1915. № 280. С. 3–4; он же. «Певческие листки», № 19–24 // Там же. 1916. № 138. С. 4; Просветительский кружок // Там же. 1917. № 125. С. 4; Кормилицынская школа // Изв. Яругубисполкома. 1919. № 35. С. 4.

Н. С. Каровская

ВСЕСОЖЖЕНИЕ, ВЕТХОЗАВЕТНОЕ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ — см. статьи *Ветхозаветное богослужение, Жертва*.

ВСЕСОЮЗНЫЙ СОВЕТ ЕВАНГЕЛЬСКИХ ХРИСТИАН-БАПТИСТОВ (ВСЕХБ), объединение баптистов и евангельских христиан, созданное в 1944 г. на основе соглашения лидеров Всероссийского союза евангельских христиан и представителей Российского союза баптистов. Подготовка к созданию ВСЕХБ началась в мае 1942 г., когда евангельские христиане М. А. Орлов и А. Л. Андреев получили разрешение властей на визитацию сохранившихся общин и объединение их в единый союз. Затем к ним примкнули баптисты Н. А. Левинданто и М. И. Голяев, вместе они составили письмо, в к-ром призывали верующих встать на защиту Родины от немецко-фашистских захватчиков. В мае 1942 г. был образован Временный совет евангельских христиан и баптистов и началась подготовка учредительной конференции. В окт. 1944 г. с разрешения правительства состоялось Всесоюзное совещание представителей обоих союзов, в к-ром приняли участие 45 делегатов, в основном освобожденных из мест заключения. Было принято решение «создать один Союз евангельских христиан и баптистов с руководящим органом — Всесоюзным советом евангельских христиан и баптистов с пребыванием его в городе Москве». Новая орг-ция получила название Всесоюзный союз евангельских христиан и баптистов (ВСЕХиБ).

Во главе нее стоял Председатель, для руководства регионами была создана система уполномоченных, а с 1947 г. — старших пресвитеров, к-рых назначал Всесоюзный совет и утверждали светские органы власти.

В обязанности старших пресвитеров входило посещение и контроль за жизнью общин района (области), а также наблюдение за выполнением правительственных распоряжений по религ. вопросам. С 1945 г. аббревиатура названия союза стала выглядеть как ВСЕХБ, союз «и» был заменен дефисом, что должно было символизировать полное единство 2 деноминаций. Во ВСЕХБ вошли и др. евангельские течения: в 1945 г. — христиане веры евангельской — *пятидесятники*, т. к. их союзу было отказано в регистрации. Пятидесятники и евангельские христиане-баптисты заключили т. н. Августовское соглашение, по к-рому пятидесятники были готовы «говорить на языках» только в том случае, если в общине находился человек, способный истолковать эту речь (т. н. толковник). К союзу примкнули *христиане евангельской веры* (ХЕВ) из Украины и христиане веры евангельской (ХВЕ) из Белоруссии; эст. общины евангельских христиан, члены христ. об-ва «Голубой крест», Армия спасения, Братья радости, эст. пятидесятники и др. В 1946 г. присоединилось 25 общин свободных христиан-дарбистов из Закарпатья, в 1947 г. — *евангельские христиане в духе апостолов* (т. н. единственники) — пятидесятники-унитарии. Крещение единственников «во имя Иисуса Христа» было признано равносильным баптистскому, хотя им рекомендовалось принять единую формулу: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа». В этом же году в состав ВСЕХБ вошли евангельские христиане-трезвенники; всего с 1945 по 1947 г. присоединилось ок. 70 общин Союза церквей Христовых, находившихся на территориях Зап. Белоруссии и Зап. Украины и вошедших в состав СССР после второй мировой войны. В 1965 г. к ВСЕХБ присоединились общины братских *меннонитов*. До этого времени беспрепятственно совершалась обязательная повсеместная регистрация общин, в дальнейшем тем, кто не успели зарегистрироваться до 1948 г., в этом было отказано. В СССР ВСЕХБ был единственной разрешенной протестант. орг-цией. В 1947 г. во ВСЕХБ крестилось 350 тыс. чел., в 1954 г. — 12 тыс. чел., официально во ВСЕХБ было 5400 приходов, в к-рые входило 512 тыс. чел. В нач. 1960 г. все старшие пресвитеры ВСЕХБ получили



«Инструктивное письмо» от Совета Союза, в к-ром им предписывалось не увлекаться проповедями, сдерживать «нездоровые миссионерские проявления», не вести работу за пределами общины, сократить крещение молодежи, не крестить школьников, студентов, солдат и не допускать на собрания детей дошкольного и школьного возраста. В то же время было разработано новое Положение о Союзе ЕХБ в СССР.

В авг. 1961 г. в церкви в г. Узловая Тульской обл. была организована инициативная группа по созыву съезда. «Инициативники» выразили недовольство политикой ВСЕХБ и добивались проведения всесоюзного съезда, что было не предусмотрено Положением о ВСЕХБ 1944 г. Когда неоднократные обращения во ВСЕХБ не принесли результата, инициативная группа разослала по всем общинам письма, в к-рых предлагала отделиться от ВСЕХБ. К 1965 г. к образованному «инициативниками» Совету церквей ЕХБ (СЦ ЕХБ) присоединилось ок. 100 общин, вышедших из ВСЕХБ (ок. 10 тыс. чел.). Всесоюзные съезды ВСЕХБ, состоявшиеся в 1963 и 1966 гг., также не привели ни к каким результатам, хотя на съездах были отменены вызвавшие недовольство нормативные документы и лидеры ВСЕХБ покалялись в своих ошибках перед братством. СЦ ЕХБ заявил, что сотрудничать с ВСЕХБ — значит сотрудничать с атеистами. По мнению лидеров «инициативников» Г. К. Крючкова и Г. П. Винса, даже отменив принятые документы, руководители ВСЕХБ являются отлученными, т. к. не отказываются от сотрудничества с безбожным гос-вом. По данным ВСЕХБ, в СЦ ЕХБ на 1 янв. 1972 г. входили 452 незарегистрированные общины (ок. 18 тыс. чел.). ВСЕХБ провел съезды в 1969, 1974, 1979, 1985 гг., где в основном обсуждались вопросы численности братства. В 1985 г. был принят новый вариант вероучения евангельских христиан-баптистов. В документах съезда сообщалось о том, что особой заботой союза являются беседы о единении с христианами веры евангельской, братскими меннонитами внутри союза, а также с автономными христианами веры евангельской и евангельскими христианами-баптистами. В отношении «инициативни-

ков» было решено, что «их деятельность в отношении братства ВСЕХБ противоречит евангельскому учению» (Братский вестник. 1985. № 3. С. 70). В докладе секретарь ВСЕХБ А. М. Бычков говорил о фактах, к-рые свидетельствуют об оживлении религ. жизни: «Многие церкви христиан веры евангельской и евангельских христиан-баптистов выходят на открытое служение. Одни входят во ВСЕХБ, другие сохраняют независимость. Это — право каждой поместной церкви» (Там же. № 4. С. 18). В материалах съезда отмечалось, что с 1979 по 1985 г. на библейских курсах (открыты в 1968) обучались 369 чел., окончили 214 служителей, из них 164 с пасторской подготовкой и 50 регентов. Продолжал выходить ж. «Братский вестник» (создан в 1945). ВСЕХБ поддерживал тесные связи с международными протестант. орг-циями: *Баттистским всемирным альянсом*, Европейским союзом баптистов, *Южной баптистской конвенцией* и др. Вместе с РПЦ Союз ЕХБ принимал участие в экуменической деятельности и в работе *Всемирного совета церквей*. В рамках советской внешней политики руководство союза регулярно участвовало в международных миротворческих встречах.

После начала перестройки при сохранении структуры централизованной организации ВСЕХБ на съезде в 1990 г. был принят новый устав, положения к-рого давали самостоятельность общинам в решении внутрицерковных вопросов, в избрании пресвитеров и диаконов, в приеме и отлучении членов и активизировали миссионерскую деятельность. Съезд принял также обращение к М. С. Горбачёву с требованиями большей свободы для церквей, предоставления им всех юридических прав. Президиум ВСЕХБ принес слова покаяния «за допущенные отступления от верности благовестию в 60-х гг., за издание документов, ограничивавших свидетельство церковью окружающему миру» (Там же. 1990. № 2. С. 49). Союз обещал «заботиться о духовно-нравственном возрождении народов СССР» (Там же. № 3. С. 82). На этом съезде ВСЕХБ был переименован в СЕХБ (Союз ЕХБ), а в 1992 г. СЕХБ преобразовали в Федерацию Союзов ЕХБ.

Лит.: История евангельских христиан-баптистов в СССР. М., 1989; *Заватски В.* Еван-

гелическое движение в СССР после Второй мировой войны. М., 1995; *Подберезский И. В.* Быть протестантом в России. М., 1996; *Митрохин Л. Н.* Баптизм: История и современность. СПб., 1997; История религий в России: Учеб. / Под общ. ред. Н. А. Трофимчука. М., 2002. С. 346–357; Современная религ. жизнь России: Опыт сист. описания / Отв. ред. М. Бурдо, С. Б. Филатов. М., 2003. Т. 2. С. 140–156.

ВСЕУКРАИНСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВНАЯ РАДА (ВПЦР), руководящий орган приверженцев автокефалии правосл. Церкви на Украине, состоявший из национально ориентированного укр. духовенства и мирян; после институализации *Украинской Автокефальной Православной Церкви* (УАПЦ), на 1-м Всеукраинском Православном Церковном Соборе УАПЦ 14–30 окт. 1921 г., и до ликвидации УАПЦ в 1937–1938 гг. руководящий орган УАПЦ.

Весной—летом 1917 г. революционно настроенное военное и приходское духовенство, особенно на Киевщине и Полтавщине, инициировало созыв епарх. съездов духовенства и мирян, на к-рых впервые прозвучали лозунги церковной автономии и автокефалии правосл. Церкви на Украине. Активисты съездов летом—осенью 1917 г. сплотились для представления Свящ. Синоду, а затем Поместному Собору РПЦ просьбы о созыве *Всеукраинского Православного Церковного Собора* с последующим провозглашением автокефалии правосл. Церкви на Украине. 23 нояб. 1917 г. на заседании Организационного комитета по созыву Собора, образованного по инициативе группы укр. военных священников на III Всеукраинском военном съезде, комитета по созыву Собора Братства Воскресения и соответствующей комиссии, организованной на Киевском епархиальном съезде, создана ВПЦР, к-рая провозгласила себя временным органом по управлению правосл. Церковью на Украине.

Дабы ВПЦР имела хотя бы видимость каноничности, предложение возглавить ее было направлено еп. *Димитрию (Вербицкому)*, к-рый ответил отказом, усмотрев в деятельности ВПЦР покушение на канонический строй Церкви. Председателем ВПЦР стал свящ. Александр Марычев, почетным председателем — пребывавший на покое в *Киево-Печерской в честь Успения Пресв. Богородицы лавре* архиеп. *Алексий (Дородницкий)*, в 1917 г. обозначивший



себя сторонником укр. национальной идеи. На первом заседании ВПЦР приняла решение о созыве *Всеукраинского Православного Церковного Собора* для провозглашения автокефалии Украинской Православной Церкви. На 2-й сессии Всеукраинского Собора в июле 1918 г. мн. члены ВПЦР были исключены из состава соборян по инициативе президиума во главе с Киевским и Галицким митр. *Антонием (Храповицким)*. Первый состав ВПЦР прекратил свою деятельность; большинство его членов, в особенности из числа военных священников, эмигрировали на Запад, архиеп. Алексей (Дородницын) умер в янв. 1920 г. в Новороссийске.

Нек-рые бывш. члены 1-го состава ВПЦР вошли в возникший в марте 1919 г. в Киеве церковно-религ. кружок. Его члены образовали приход и разработали устав, легализованный советским правительством Украины. 17 апр. 1919 г. кружок объявил себя новой ВПЦР, к-рая действовала на основе декрета СНК «*Об отделении церкви от государства и школы от церкви*». Главой этого временного органа по организации автокефальной Церкви на Украине был избран зав. секцией сельскохозяйственной статистики при Киевском губисполкоме мирянин Михаил Мороз, зам. председателя — прот. Василий Липкивский. ВПЦР, ее президиум и ревизионная комиссия разместились при киевском соборе Св. Софии.

В 1919–1921 гг. ВПЦР была главным центром приверженцев автокефалии правосл. Церкви на Украине. В результате деятельности Мороза и прот. В. Липкивского сторонникам автокефалии переданы большевиками и зарегистрированы как укр. приходы киевские храмы: Николаевский военный собор на Печерске, Софийский собор, Андреевская, Ильинская, Петропавловская церкви; служба в них совершалась на укр. языке.

Из-за конфликта с епископатом ВПЦР до «1-го Всеукраинского Православного Церковного Собора УАПЦ» не могла найти никого, кто согласился бы поставить будущих епископов УАПЦ. Обращения к архиепископам *Парфению (Левицкому)*, *Агатию (Вишневному)*, Грузинскому Католикосу-Патриарху *Леониду* оказались безрезультатными; созданный 22–26 мая 1921 г. цер-

ковный собор Киевщины также не решил вопрос об институализации этой церкви. ВПЦР разослала уполномоченных на места для организации приходских собраний и избрания делегатов на «1-й Всеукраинский Православный Церковный Собор УАПЦ». Собор прошел 14–30 окт. 1921 г. в Киеве, в соборе Св. Софии, по регламенту и инструкциям, разработанным предсоборными совещаниями ВПЦР в авг.–сент. 1921 г.; на нем принят свод канонов для УАПЦ («Киевские каноны»).

И. Преловская

На Соборе неканоническим способом был рукоположен «митрополит» Василий Липкивский, хиротонию к-рого совершили не епископы, а пресвитеры, диаконы и миряне — участники заседания. От него в свою очередь получили «поставление» др. «епископы» (отсюда бытовавшее в народе название приверженцев УАПЦ «самосвяты»). Главные этапы внутренней жизни УАПЦ (легализована с момента утверждения 10 дек. 1926 «Устава Всеукраинского объединения религиозных общин УАПЦ») связаны с изменениями в ВПЦР и ее президиуме. Согласно «Киевским канонам» ВПЦР являлась исполнительно-адм. органом УАПЦ, ее собрания проходили ежегодно на «Николая весеннего» — Большое Николаевское собрание (Великі Микільські Збори) и на Покров — Большое Покровское собрание (Великі Покрівські Збори). Президиум ВПЦР должен был переизбираться каждый год, что, как правило, не исполнялось.

Помимо главы ВПЦР прот. М. Мороза с 23 окт. 1921 г. орг-цией руководил на правах почетного главы «митрополит Киевский и всей Украины» В. Липкивский. 25–30 мая 1924 г. на Большом Николаевском собрании М. Мороза освободили от церковной деятельности. Избранный вместо него главой ВПЦР прото-диак. Василий Потиев смещен с должности вслед. т. н. кризиса 1926 г.: 31 июля весь состав ВПЦР был арестован, но вскоре освобожден, помещение на Владимирском подворье Софийского мон-ря в Киеве опечатано. Главой ВПЦР Большим собранием 25–30 окт. 1926 г. избран «епископ» Петр Ромоданов, «2-м Всеукраинским Православным Церковным Собором УАПЦ» 17–30 окт. 1927 г. — прот. Леонтий Юнаков, ставший последним руководителем Рады. 28 янв. 1930 г. на 1-м Чрезвы-

чайном ликвидационном церковном Соборе УАПЦ «митрополит» Николай Борейский и епископы подписали акт о самоликвидации этой Церкви. В дек. 1930 г. восстановлена деятельность укр. приходов под названием «Украинская Православная Церковь» и ВПЦР, в к-рую вошли только «митрополит» (глава) и 2 «священника» (казначей и секретарь). ВПЦР фактически прекратила свое существование в 1937–1938 гг., после ареста и репрессий, распространившихся на деятелей УАПЦ. В годы второй мировой войны, во время нем. оккупации Украины в кон. сент. 1941 г., восстановлена деятельность УАПЦ во главе с еп. *Поликарпом (Сикорским)* и ВПЦР по управлению ее ячейками.

Ист.: Діяння Всеукраїнського Правосл. Церковного Собору в м. Києві 14–30 жовтня н. с. 1921 р. I: Канони Української Автокефальної Правосл. Церкви. II: Ухвали Собору в окремих питаннях життя Української Церкви. К., 1921; Мартирологія Українських Церков: В 4-х т. Торонто, 1987. Т. 1. Українська Правосл. Церква. Док-ти, мат-ли, християнський самвидав України. Балтимор; Перший Всеукраїнський Правосл. Церк. Собор УАПЦ 14–30 жовтня 1921 року: Док-ти і мат-ли, К.; Львів, 1999. Лит.: *Власовський І.* Нарис історії Української Правосл. Церкви: В 4 т. Нью-Йорк, 1977. К., 1998 Т. 4 (XX ст.). Ч. 1: *Преловська І.* ВПЦР — організаційний осередок УАПЦ (1917–1921) // Український церк.-визвольний рух і утворення Української Автокефальної Правосл. Церкви: Мат-ли наук. конф. Київ, 12 жовтня 1996 р. К., 1997; *Фотиев К., прот.* Попытки Укр. церк. автокефалии в XX в. // Правосл. Церковь на Украине и в Польше в XX ст. М., 1997. С. 7–85. (Мат-лы по истории Церкви; Кн. 14); *Феодосий (Процюк), митр.* Обособленческие движения в Правосл. Церкви на Украине. М., 2004.

ВСЕУКРАИНСКИЙ ПРАВОСЛАВНЫЙ ЦЕРКОВНЫЙ СОБОР 1918 г. (ВПЦС), создан для решения вопросов церковной жизни, ставших актуальными в связи с изменением гос. устройства России и Украины.

В июне 1917 г. на Всероссийском съезде духовенства и мирян в Москве группа укр. делегатов заявила, что в условиях автономии Украины, провозглашенной Секретариатом (правительством) Центральной рады, дела церковные должны решаться на ВПЦС.

Ряд епархиальных и благочинных съездов духовенства Малороссии высказался за проведение Собора с целью обсуждения насущных проблем церковной жизни на Украине. 17 июня Киевская епархиальная рада назначила проведение ВПЦС на 30 июля — 5 авг. Т. н. Епархиальная



рада, избранная в апр. 1917 г. на Киевском епархиальном съезде, 30 июня объявила о создании комиссии для созыва ВПЦС во главе с вик. Киевской епархии, Уманским еп. *Димитрием (Вербицким)*. Комиссия обратилась в Святейший Синод за разрешением на созыв Собора, а 9 июля выпустила соответствующее обращение к духовенству и мирянам.

Киевский и Галицкий митр. сщмч. *Владимир (Богоявленский)* высказал резко негативное отношение к идее проведения Всеукраинского Собора, полагая, что он может быть использован националистически настроенными силами для захвата высшей церковной власти и достижения автокефалии Украинской Церкви. Митр. *Платон (Рождественский)* от имени Синода объявил членам комиссии о нецелесообразности созыва Всеукраинского Собора ввиду ожидавшегося в авг. 1917 г. открытия Всероссийского Собора в Москве, на к-ром можно было обсудить и проблемы церковной жизни Украины. Ober-прокурор Синода *А. В. Карташев* подтвердил запрет на проведение Всеукраинского Собора. После объявления решения Синода еп. *Димитрий* вышел из состава комиссии, деятельность к-рой приобрела характер, оппозиционный по отношению к священноначалию.

Радикально настроенные укр. церковные деятели, не будучи избраны в число делегатов Поместного Собора РПЦ, активизировали деятельность по созыву самостоятельного Собора. По свидетельству *Василия Липкивского* (впосл. главы Украинской автокефальной правосл. церкви), члены комиссии обратились к участникам Собора в Москве с просьбой о созыве Всеукраинского Собора, но вновь не получили положительного ответа.

Летом 1917 г. при поддержке Центральной рады немногочисленные, но хорошо организованные сторонники автокефалии Украинской Церкви образовали Братство Воскресения, гл. обр. с целью подготовки Всеукраинского Собора, на к-ром они собирались поднять вопрос об автокефалии. Братством также был создан комитет для подготовки Собора.

После Октябрьской революции 1917 г. и провозглашения 7 нояб. Украинской Народной Республики национальное движение на Украине усилилось. Политические партии,

выступавшие за независимость Украины, приобрели влияние среди военных; в армейской среде получила поддержку идея церковной автокефалии. В кон. окт.—нач. нояб. 1917 г. на состоявшемся в Киеве III Всеукраинском военном съезде эту идею высказала группа военных священнослужителей во главе со свящ. *Александром Марычевым*. 9 нояб., незаконно вмешавшись в дела Церкви, военный съезд принял резолюцию о том, что правосл. Церковь на независимой Украине также должна быть независимой и автокефальной и что богослужение должно совершаться на укр. языке. Съезд создал Организационный комитет по созыву Всеукраинского Церковного Собора.

23 нояб. 1917 г. на совместном заседании этого комитета, комитета Братства Воскресения и комиссии по организации Собора Киевского епархиального съезда была образована *Всеукраинская Православная Церковная Рада (ВПЦР)*. В тот же день рада приняла решение о созыве Всеукраинского Собора. ВПЦР и ее почетному председателю архиеп. *Алексию (Дородницыну)* удалось привлечь на свою сторону значительную часть братии Киево-Печерской лавры. На собрании в лавре 1 дек. 1917 г. предложению члена ВПЦР свящ. *М. Маринича* об украинизации Церкви, о проведении Собора и провозглашении автокефалии поддержали мн. монахи во главе с самочинно избранным братией наместником архим. *Клементием (Жеретиенко)*. В оказавшейся в руках сторонников автокефалии типографии лавры было напечатано воззвание ВПЦР к верующим Украины «Слава Тобі, показавшему нам світ», в к-ром рада сообщала о том, что принимает на себя временное управление правосл. Церковью на Украине до созыва Всеукраинского Собора.

В нач. дек. 1917 г. ВПЦР приняла решение открыть Всеукраинский Собор 28 дек. 1917 г. В обращении «К украинскому народу» от ее имени сообщалось о намерении добиться автокефалии Украинской Церкви, первым шагом на пути достижения к-рой должен был стать Всеукраинский Собор, предлагалось путем прямых выборов избрать на Собор делегатов — украинцев по крови и приверженцев идеи украинизации: от каждой епархии — по архиерею,

от епархиального города — по священнику, диакону и мирянину, от уезда — по священнику, диакону и по 3 мирянина, от мон-ря, духовной школы и воинской части — по 1 представителю. В числе важнейших вопросов церковной жизни Украины назывался вопрос об отношении к новоизбранному Патриарху Тихону, выдвигалось требование запретить его церковное поименование на Украине.

Деятельность сторонников автокефалии встретила сопротивление большей части духовенства и верующих Украины. Инициативы ВПЦР осудил Союз приходских советов Киева. Его представители обратились к Патриарху Тихону с призывом запретить проведение Всеукраинского Собора и лишить сана священников — членов ВПЦР. Они опасались, что в стремлении к автокефалии ее сторонники могут пойти на сближение с греко-католиками Галиции.

Делегаты Всероссийского Поместного Собора от Украины уже 20 нояб. 1917 г. высказались за проведение Всеукраинского Собора под председательством Киевского и Галицкого митр. *Владимира* (сам он был противником созыва Собора) для выработки новой стратегии управления правосл. Церковью на Украине. 6 дек. выработанная укр. делегатами позиция была представлена *Вольнымским* архиеп. *Евлогием (Георгиевским)* на общесоборном заседании. Архиепископ полагал, что следует перехватить инициативу у движения, добивавшегося проведения Собора с целью достижения автокефалии, и провести канонический Собор, на к-ром возобладали бы позиция большинства клириков и мирян, выступавших за единство Русской Церкви. Он предложил направить в Киев от имени Патриарха Тихона и Всероссийского Поместного Собора делегацию для ознакомления с церковной ситуацией на Украине и для ее нормализации.

Всероссийский Собор это предложение одобрил. Во главе делегации был поставлен владевший укр. языком митр. *Платон (Рождественский)*. В ее состав вошли бывш. товарищ министра исповеданий проф. *С. А. Котляревский*, религ. философ кн. *Е. Н. Трубецкой*, свящ. *Иаков Ботвиновский* и *К. Миревич*. Делегации предстояло принять участие во Всеукраинском Соборе и прове-



сти переговоры с правительством Центральной рады и церковными орг-циями Украины с целью умиротворения церковной жизни. Получив сообщение об обращении ВПЦР «К украинскому народу», делегация немедленно выехала из Москвы в Киев.

Опасаясь не добиться перевеса на предстоящем Всеукраинском Соборе, сторонники автокефалии предприняли ряд непоследовательных действий, в т. ч. попытались получить благословение Патриарха Тихона на проведение Собора. Патриарх принял для беседы прибывшую в Москву 12 дек. 1918 г. делегацию ВПЦР во главе со свящ. А. Марычевым. Впосл. в кругах укр. автокефалистов бытовало предание, что свт. Тихон якобы благословил членов рады на проведение Собора, однако подтверждающих этот факт документов не обнаружено. Напротив, согласно утверждению Харьковско-го митр. Антония (Храповицкого), Патриарх заявил, что об автокефалии Украинской Церкви не может быть и речи, но согласился на ее широкую автономию.

Делегация представителей Патриарха и Всероссийского Собора прибыла в Киев, и 20 дек. 1917 г. митр. Платон официально уведомил митр. Владимира и всех правящих архиереев укр. епархий о проведении Всеукраинского Собора в Киеве. Делегатов на него предлагалось выбирать по той же схеме, что и на Всероссийский Собор: помимо епископата от епархиального города или уезда — священник, диакон (или псаломщик) и 3 мирянина, от Киевской ДА — 3 представителя, от семинарий, др. духовных учебных заведений и мон-рей — по 1. Позже было решено, что по 1 делегату на Собор направят и воинские части.

Стремясь предотвратить влияние ВПЦР на работу Собора, митр. Платон уведомил раду, что Собор будет проведен на канонических основаниях — его созовут и возглавят епископы; члены ВПЦР могут принять в нем участие наравне с представителями др. церковных орг-ций Киева, за исключением лиц, участие к-рых в Соборе невозможно по каноническим причинам. Он резко осудил решение ВПЦР не признавать постановления Всероссийского Собора и прекратить поминовение Патриарха Тихона за богослужением. Владыка отмечал, что вопрос об

автокефалии Украинской Церкви не имеет под собой канонических и исторических оснований, решить его можно лишь на основе свободного волеизъявления всей укр. паствы. Митр. Платон предупреждал о неоднозначном отношении к идее автокефалии в церковном народе, что было чревато расколом, и вновь повторял, что Украинская Церковь может ограничиться автономией с правом полного внутреннего самоуправления.

Представители Патриарха и Всероссийского Собора провели в Киеве серию встреч с членами ВПЦР, в ходе к-рых последние заняли жесткую позицию в плане достижения церковной независимости Украины, в результате чего переговоры вскоре были прекращены. 21 дек. 1917 г. ВПЦР, признанная Центральной радой законным представителем правосл. Церкви на Украине, в грубой форме попыталась отстранить митр. Владимира от управления Киевской митрополией. Активисты ВПЦР потребовали от митр. Владимира и его викария, Чигиринского еп. *Никодима (Кроткова)*, покинуть Киев, передав управление викарному епископу укр. происхождения Уманскому еп. Димитрию (Вербицкому) или Каневскому еп. *Василию (Боддашевскому)*. Члены ВПЦР надеялись таким способом не допустить работы Собора в русле, намеченном канонической церковной властью.

Все архиереи ответили отказом на эти требования. Митр. Владимир направил в Центральную раду запрос о причинах, побудивших правительство признать эту самозваную орг-цию в качестве законной церковной власти. Опасаясь влияния на церковную жизнь Украины, поддержанной властью ВПЦР, ряд иерархов решили пойти на компромисс. Волынский архиеп. Евлогий (Георгиевский) и Черниговский еп. *Пахомий (Кедров)* продолжили переговоры с ВПЦР. В обращении киевского Союза приходских советов в Киевскую митрополию от 26 дек. 1917 г. утверждалось, что Всеукраинский Собор может послушать умиротворению.

В кон. дек. 1917 — нач. янв. 1918 г. в укр. епархиях проходили выборы делегатов на Собор. Во мн. местах к идее Всеукраинского Собора отнеслись с недоверием. Представители епархий нередко обращались к

митр. Владимиру, прося его подтвердить, что Собор действительно будет проходить на канонических основаниях. В нек-рых местах выборы не удалось провести. В Киевской ДА лишь 6 янв. были избраны делегаты: профессора прот. Николай Гроссу, И. Четвериков и П. П. Кудрявцев.

Архиеп. Евлогий сумел добиться компромисса с ВПЦР. Было решено: раду возглавят правосл. епископы укр. епархий, а сама она станет законным органом церковной власти, к-рый и созовет Всеукраинский Собор; выборы делегатов на него будут организованы по образцу выборов на Всероссийский Собор; епископы Украины образуют Соборную раду, автоматически войдут в состав президиума Собора и изберут из своего числа его председателя; члены ВПЦР станут делегатами Собора, однако Собор может исключить их по своему усмотрению (поправка внесена по инициативе митр. Платона). ВПЦР получила согласие церковных властей на проведение Собора и гарантии участия в нем своих членов и легитимизировала свою деятельность, а епископат избежал опасности проведения неканонического Собора и обеспечил себе главенство на Соборе. Открыть Собор было постановлено 12 янв. 1918 г. Председателем созданной для его подготовки Предсоборной рады стал Екатеринославский и Мариупольский еп. *Агапит (Вишневецкий)*, товарищем председателя — представитель ВПЦР свящ. А. Марычев.

Правительство Центральной рады не финансировало проведение Собора, что впосл. помогло избежать давления с его стороны. По распоряжению митр. Владимира деньги были выделены Церковью: 20 тыс. р. — из кассы свечного завода, 5 тыс. р. — из средств *Златоверхого киевского во имя св. арх. Михаила мон-ря*, 1 тыс. р. — из кассы *киевского в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-ря*. Когда ВПЦР обратилась к киевским мон-рям с соответствующей просьбой, еп. Никодим (Кротков) потребовал передавать выделяемые средства Предсоборной раде, к-рая использовала их для финансирования начального этапа Собора. Митр. Владимир оплатил проезд делегатов из Киева домой после вынужденного прекращения заседаний 1-й сессии ВПЦС 21 янв. 1918 г.



Ввиду поспешности, с к-рой был организован Всеукраинский Собор, его программа не была разработана, вопросы формулировались в ходе заседаний.

1-я сессия Собора открылась 7 янв. 1918 г. (однако уже 31 дек. вышел в свет 1-й номер издания «Вісті з Українського Православного Церковного Собору») при наличии 279 участников. Выборы в Полтаве и Херсоне провести не удалось, в Киев не приехали нек-рые делегаты из вост. областей Украины, где шли военные действия. Несмотря на отсутствие кворума, собравшиеся решили начать работу. 7 янв. в *Софии Святой соборе в Киеве* был отслужен торжественный молебен. Богослужение возглавил митр. Владимир, к-рый затем обратился с приветственным словом к участникам Собора. Митр. Платон на правах личного представителя Патриарха Тихона от его имени объявил Собор открытым.

В 1-й день работы Собора иерархи провели суд над архиеп. Алексием (Дородницыным), к-рого Патриарх неоднократно вызывал в Москву и к-рый по совету членов ВПЦР игнорировал эти приглашения; за непослушание священноначалию и нарушение канонов Церкви архиеп. Алексей был извержен из сана. 8–11 янв. состоялись выборы президиума и комиссий Собора. Митр. Владимир был избран почетным председателем; при выборах председателя наибольшее число голосов (109) в 1-м туре набрал митр. Антоний (Храповицкий), во 2-м туре председателем избрали Балтского еп. *Пимена (Пегова)*, вик. Подольской епархии. Товарищем председателя стал еп. Димитрий (Вербицкий). В президиум Собора вошли: еп. Черниговский Пахомий (Кедров), священники А. Марычев и Е. Капралов, диак. А. Дурдуковский, псаломщик С. Баваровский, миряне проф. Ф. И. *Мищенко*, И. Черниенко, П. Янченко и Ястребцов. В Соборную раду были избраны: Екатеринославский архиеп. Агапит (Вишневский), священ. Иаков Ботвиновский, проф. В. В. *Зеньковский*, М. Погребной и М. Заболотный. Т. о., позиции сторонников автокефалии в руководящих органах Собора оказались прочными.

На 1-й сессии Собора сформированы 6 постоянных комиссий во главе с архиереями для подготовки

вопросов повестки дня. «Урядова комісія» (председатель — митр. Антоний, члены: проф. КДА прот. Ф. И. *Титов*, священники И. Яструбецкий и И. Богачевский, проф. М. Ясинский) готовила «Положение» о Высшем церковном управлении на Украине. Комиссию по вопросам епархиального управления и приходской жизни возглавил архиеп. Агапит (Вишневский) (члены: прот. В. Липкивский, Х. Говядовский, Л. Баранник, Д. Чальый и В. Ковальчук), комиссию по проблеме украинизации Церкви — архиеп. Евлогий (члены: архим. Николай (Гумилевский), священники Е. Сувчинский и П. Цыганенко, Ф. Щетилюк). Учебная комиссия занималась духовным образованием, религ. просвещением верующих, миссионерской и издательской деятельностью (председатель — ректор Киевской ДА Каневский еп. *Василий (Богдановский)*); члены: проф. прот. А. А. *Глаголев*, священники К. Лужинский и А. Полулях, К. Мирович), экономическая комиссия — вопросами материального обеспечения Церкви и духовенства (председатель — Чигиринский еп. Никодим (Кротков), его помощник — прот. Н. Шпачинский). Мандатную комиссию возглавлял Прилукский еп. Феодор (Лебедев) (члены: прот. К. Левицкий, П. Патера). Предложение 67 делегатов Собора создать комиссию по вопросам церковной дисциплины и духовного суда не было реализовано, как и предложение о создании монастырской комиссии.

Протоколы 9 первых пленарных заседаний, проходивших в янв. 1918 г., материалы работы Соборной рады и комиссий не сохранились (вероятно, погибли при взятии Киева большевиками). Скорее всего соборные комиссии не успели принять существенных решений. Соборная рада рассмотрела предложения делегатов относительно работы и постановлений Собора. 10 янв. по инициативе делегатов от псаломщиков, крестьян и военных рада приняла решение включить 2 крестьянских представителей в число своих членов и отклонила предложение направить делегацию Собора в Центральную раду, дабы получить офиц. уведомление о позиции властей по религ. вопросу.

11 янв. 1918 г. представитель правительства Центральной рады комиссар по делам исповеданий

А. Карпинский выступил на Соборе и потребовал принять решение об автокефалии Украинской Церкви, заявив, что такую задачу поставило правительство Украинской Народной Республики. Большинство делегатов не реагировало на этот призыв, и обсуждение вопроса о характере связей Украинской Церкви с Московским Патриархатом было отложено. Собор согласился издать обращение к народу с призывом защитить Украинскую Народную Республику от наступавших на Киев большевиков.

14 янв. принято решение протоколы вести на укр. языке, речи стенографировать на языке оригинала, резолюции формулировать на рус. и укр. языках. По протесту 30 делегатов указано на недопустимость ношения священниками мирской и военной одежды на соборных заседаниях; на 2-й сессии Собор по предложению митр. Антония вновь вынес порицание священнослужителям, к-рые стригут волосы и бороду и ходят в мирской одежде. В тот же день избраны кандидаты в редакционную комиссию для подготовки выпуска периодического издания Собора «Вісті з Українського Православного Церковного Собору»: протоиереи Н. Шпачинский, Ю. Сицинский и Юшков, священ. А. Ходзицкий, профессора Зеньковский и Мищенко, миряне Мирович, Патера, А. Левицкий, В. Пархоменко, В. Страшкевич.

Единственное решение, принятое Собором на этом этапе, касалось материального содержания делегатов. По постановлению от 15 янв. делегатов содержали епархии, направившие их на Собор. Те, кто оказались на Соборе иным способом, должны были озаботиться данным вопросом самостоятельно. Постановление за дело представителей ВПЦР и делегатов от Холмщины и Галиции, к-рые обратились к Собору с просьбой выделять им содержание из общецерковных средств. Было ли принято соборное решение по их обращению, неизвестно.

В ходе работы комиссий были заслушаны доклады на темы, к-рые предстояло обсуждать участникам Собора: профессоров прот. Ф. Титова и Мищенко об автокефалии, проф. В. И. *Экземлярского* по вопросам церковного права, доцента И. Огиенко об украинизации литургии.





Спустя неделю после открытия Собора делегаты начали разъезжаться ввиду наступления большевиков на Киев. 79 участников выступили с предложением распустить его до мая 1918 г. К ним присоединились еще 15 делегатов, к-рые указали на необходимость обсудить на местах вопросы украинизации и автокефалии и на отсутствие кворума на Соборе. 19 янв. предложение поддержано большинством голосов (94 — за прекращение соборных заседаний, 42 — против).

Опасаясь лишиться возможности реализовать свою программу, 49 делегатов (гл. обр. члены бывш. ВПЦР: священники А. Марычев, Н. Шаравский, М. Маринич, Ю. Сицинский и др.) потребовали до окончания работы Собора решить вопросы о статусе Украинской Церкви, ее высшем церковном управлении и духовных школах. Сознавая, что находятся в меньшинстве, в условиях, когда на поддержку Центральной рады уже не приходится рассчитывать, они предложили компромисс: избрать в качестве высшего церковного органа Всеукраинскую церковную раду во главе с митрополитом Киевским. Вероятно, они надеялись проникнуть в раду и, оттеснив митрополита, узурпировать управление Церковью. Предложение поддержки у большинства делегатов не нашло.

23 янв. 1918 г., когда войска большевиков подошли к Киеву, завершая работу 1-й сессии ВПЦС, Соборная рада создала справочное бюро для ведения канцелярской работы, имеющей отношение к Собору, в составе еп. Димитрия (Вербицкого), свящ. А. Марычева, секретаря Собора Страшкевича. Комиссии должны были сдать в справочное бюро все документы, касающиеся их деятельности. Возобновление работы Собора планировалось на 23 мая, и сделать это могла лишь возглавляемая митрополитом Киевским комиссия, включавшая по 2 участника Собора от каждой епархии. С янв. по май 1918 г. на епархиальных съездах решено было обсудить вопрос о целесообразности украинизации и автокефалии Церкви. Митр. *Вениамин (Федченков)* в посл. в воспоминаниях отмечал, что наступление большевиков в янв. 1918 г. способствовало тому, что попытки добиться на Соборе принятия решения об автокефалии Украинской Церкви так и не увенчались успехом.

13 (26) февр. 1918 г. митр. Антоний (Храповицкий) доложил Всероссийскому Поместному Собору в Москве о работе 1-й сессии ВПЦС и об убиении митр. Владимира (Богоявленского), дав Всеукраинскому Собору резко негативную характеристику. В докладе 25 марта 1918 г. отрицательно отозвался о Соборе и митр. Платон (Рождественский). Обстоятельное сообщение об итогах 1-й сессии ВПЦС сделал 2 апр. 1918 г. еп. Пахомий (Кедров).

Т. о., несмотря на давление правительства Центральной рады, сторонники независимости Украинской Церкви оказались на Соборе в меньшинстве и не смогли добиться принятия положительного решения по вопросу автокефалии правосл. Церкви на Украине.

2-я сессия Собора. После завершения 1-й сессии произошел ряд событий, существенным образом повлиявших на церковную жизнь Украины. Правительство Центральной рады пало под ударами большевиков, а последних сменил режим гетмана Павла Скоропадского. При большевиках в Киеве был зверски убит митр. Киевский и Галицкий Владимир (Богоявленский). Правосл. архиереи Украины отказались поддержать предложение министра исповеданий гетманского правительства В. Зеньковского и отложить выборы нового митрополита до Всеукраинского Собора. 19 мая 1918 г. на Киевскую митрополицию кафедру ими был избран Харьковский митр. Антоний (Храповицкий).

К 23 мая в Киев съехалось лишь ок. 100 делегатов. Большинство епископов участвовали в работе Всероссийского Собора и предлагали отложить Всеукраинский Собор на нек-рое время. В кон. мая 1918 г. на Киевском епархиальном съезде объявлено о готовности укр. епархий возобновить ВПЦС и решено открыть его 2-ю сессию 20 июня 1918 г. На ее проведении особенно настаивал министр исповеданий Зеньковский. Он считал, что, ускоренно решив вопрос о Высшем церковном управлении и утвердив автономию Украинской Церкви, Собор облегчит ее существование в независимом гос-ве; после нормализации церковной жизни на Украине можно будет эффективно противодействовать пропаганде католицизма в зап. областях. По его инициативе 2–3 июня 1918 г. состоялось

совещание епископата, на к-ром архиереи высказались против созыва новой сессии Всеукраинского Собора, опасаясь дискуссии об автокефалии и украинизации. Однако по настоянию Скоропадского епископы вскоре согласились на возобновление работы Собора. Его делегаты сохраняли свои полномочия, в епархиях, где ранее выборы не проводились, избирали новых делегатов.

На проведение Собора гетманское правительство выделило Мин-ву исповеданий 1 117 600 карбованцев. В отличие от правительства Центральной рады оно практически не оказывало давления на участников Собора, благодаря чему доминирующую позицию занял епископат во главе с митр. Антонием.

2-я сессия открылась торжественным молебном в Софийском соборе Киева 20 июня, а завершила работу 11 июля 1918 г. Полномочия делегатов проверяла мандатная комиссия из 20 членов (по 1 от каждой епархии) во главе с Сумским еп. Митрофаном (Абрамовым). На комиссию внутреннего распорядка из 15 делегатов во главе с Елисаветградским еп. *Прокопием (Титовым)* возлагалось поддержание порядка на соборных заседаниях. К началу заседаний прибыл 251 делегат, через неделю их было 429, к концу работы сессии — 502. Полномочия 82 делегатов (в т. ч. представителей профобъединений) не были признаны действительными.

21 июня начались заседания Собора (всего их состоялось 16). Во вступительном слове председатель Собора еп. Пимен (Пегов) подвел итоги 1-й и сформулировал вопросы 2-й сессии: Высшее церковное управление на Украине, материальное обеспечение духовенства, духовные школы. Он объявил, что 2-я сессия будет непродолжительной ввиду летних сельхозработ и что требующий дискуссии вопрос об автокефалии Украинской Церкви не будет обсуждаться.

21 июня на 1-м пленарном заседании Зеньковский огласил декларацию о государственно-церковных взаимоотношениях и от имени правительства просил участников Собора положительно решить вопрос о создании в Киеве независимого от Москвы Высшего церковного управления без обсуждения автокефалии и украинизации Церкви. Он объявил, что правительство гетмана не намерено вмешиваться в церковную





жизнь и объявлять автокефалию в законодательном порядке. Т. о., власти сформулировали перед делегатами Собора задачу достижения церковной автономии, но не автокефалии Украинской Церкви. От имени правительства министр выразил недовольство действиями Патриарха св. Тихона, утвердившего избрание Киевского митр. Антония, происшедшее на Киевском епархиальном съезде, а не на Всеукраинском Соборе, и рекомендовал участникам ВПЦС вернуться к этому вопросу. В тот же день Собор вновь утвердил Антония митрополитом Киевским и Галицким.

Поскольку правительство гетмана Скоропадского не настаивало на автокефалии, большинство участников Собора уже в начале 2-й сессии выступили за отстранение от соборных заседаний делегатов из числа членов бывш. ВПЦР. На заседании 12 (25) июня 62 делегата во главе с прот. Ф. Титовым предложили: перепроверить мандаты участников Собора (прежде всего тех, кто представлял не епархии, а иные орг-ции); переизбрать президиум Собора, оставив в нем лишь епископов; выносить на всеобщее обсуждение вопросы лишь после их обсуждения в комиссиях; принять постановление, осуждающее убийство митр. Владимира и санкционирующее проведение расследования этого преступления. Соборная рада во главе с еп. Пименом не поддержала эти предложения. После того как за резолюцию рады проголосовало 145 делегатов (в т. ч. 5 епископов), против — 153 (в т. ч. 2 епископа), президиум Собора и его председатель еп. Пимен объявили о сложении своих полномочий.

3-е заседание 26 июня на правах товарища председателя Собора созвал еп. Пахомий (Кедров), председательствовал на нем митр. Антоний. Владыка объявил, что его избрание на Киевскую кафедру признано правительством, и предложил подавшему в отставку президиуму вернуться к исполнению своих обязанностей. Предложение поддержала группа из 124 делегатов во главе с проф. П. Кудрявцевым. С небольшим перевесом голосов такое решение было принято.

На 4-м заседании 27 июня обсуждались вопросы об ускорении темпов работы комиссии по Высшему церковному управлению, учебной и

экономической комиссий, о травле митр. Антония в укр. прессе и об участии в ней делегата Собора П. Мазюкевича (добровольно сложил с себя полномочия делегата на 5-м заседании). Архиеп. Евлогий, избранный председателем комиссии по церковному управлению, сложил с себя полномочия главы комиссии по украинизации. Ее председателем был избран еп. Димитрий (Вербицкий), зам. стал Щетинюк. В дальнейшем комиссия практически не работала.

На 5-м (1 июля) и 6-м (3 июля) заседаниях бывш. члены ВПЦР попытались изгнать с Собора архим. Вениамина (Федченкова), к-рого считали одним из наиболее опасных противников автокефалии, оспорив его мандат представителя архиеп. Таврического. Большинство головосов полномочия архим. Вениамина были признаны действительными. Впосл. митр. Вениамин (Федченков) вспоминал, что сторонники автокефалии не давали делегатам обсуждать иные (кроме автокефалии) вопросы церковной жизни.

При обсуждении на 5-м и 6-м заседаниях декларации о государственно-церковных взаимоотношениях, изложенной 21 июня В. Зеньковским, консервативно настроенные делегаты предлагали осудить вмешательство гос-ва в дела Церкви, а сторонники национальной и церковной независимости Украины — выразить лояльность режиму гетмана. С этим вопросом делегаты Собора увязали проблему признания «в государственном порядке» Киевского митр. Антония. Большинство делегатов поддержали Соборную раду, предложившую обратиться с соответствующим заявлением к властям. Ряд делегатов, в их числе архим. Вениамин (Федченков), предлагали, что вопрос о законности избрания митрополита решен после его благословения Патриархом св. Тихоном.

2 июля в Софийском соборе состоялось торжественное богослужение, к-рое возглавил митр. Антоний. На богослужении присутствовали гетман Скоропадский и министры. После литургии митр. Антоний произнес проповедь, в к-рой выразил надежду на то, что возрождение нормальной жизни в России начнется с Украины.

На 7-м заседании 5 июля 102 делегата, сторонника автокефалии,

обвинили Собор (прежде всего епископат) в том, что он не отражает истинного настроения правосл. укр. народа и противодействует политике властей. Собор выразил им порицание. Оскорбительное для священноначалия заявление и атака на архим. Вениамина спровоцировали ответную дискуссию о законности полномочий делегатов от нецерковных учреждений, по большей части приверженцев ВПЦР; мандаты значительной группы сторонников автокефалии были аннулированы. На 7-м заседании 5 июля члены, вошедшие в состав ВПЦР после 8 дек. 1917 г. (иером. Иоанникий, иеродиак. Порфирий, священники Витвицкий и Словачевский, генералы Новицкий, Радзимовский), были исключены из делегатов Собора.

На 8-м заседании 6 июля выступил гетман Скоропадский, приехавший на Собор в сопровождении Зеньковского, премьер-министра Ф. Лизогуба, министра просвещения Н. Василенко, гофмаршала М. Ханенко и начальника штаба ген. В. Дашкевича-Горбацкого. Гетману пропели: «Спаси, Господи, люди Твоя» — с прибавлением: «Победы благоверному гетману Павлу на сопротивную даруга». С ответным словом на укр. языке выступил митр. Платон (Рождественский). Делегатам, сторонникам ВПЦР, настаивавшим на том, чтобы их представителю свящ. И. Ботвиновскому разрешили обратиться к Скоропадскому с речью, в к-рой он намеревался призвать к утверждению автокефалии Украинской Церкви, Собор отказал. На заседании была образована следственная комиссия по делу об убийстве митр. Владимира в составе еп. Проккопия (Титова), архим. Тихона (Лященко), священников Г. Лобова и Н. Гаврилова, проф. И. Бич-Лубенского. Финансировать ее работу поручили Киево-Печерской лавре. Комиссия работала параллельно с комиссией, образованной Всероссийским Церковным Собором.

Активизация делегатов от ВПЦР заставила на 8-м и 9-м (7 июля) заседаниях вновь поставить вопрос об их полномочиях. Мандатная комиссия указала на отсутствие необходимых для участия в Соборе документов (ВПЦР первоначально представила список из 58 имен, затем сократила его до 46 — по состоянию на 8 дек. 1917). Большинство голо-





сов (172 против 142 при 13 воздержавшихся) за ВПЦР сохранили 3 мандата с правом самостоятельно определить персональный состав своей делегации. На 10-м заседании Собор принял к сведению заявление свящ. А. Марычева о неприемлемости для ВПЦР соборной резолюции от 7 июля, после чего членам ВПЦР предложили покинуть зал заседаний. Собор потребовал от них письменных объяснений по поводу действий, противных канонам. (После окончания работы Собора потерпевшие фиаско делегаты, сторонники автокефалии, опубликовали обращение к укр. народу, в котором обвинили соборное большинство в москвофильстве и предательстве национальных интересов Украины.)

На 10-м (8 июля) заседании был представлен проект Положения о Высшем церковном управлении на Украине, утвержденный 3 июля комиссией во главе с архиеп. Евлогием, сменившим на этом посту митр. Антония после его избрания на Киевскую кафедру. Проект предусматривал автономию правосл. Церкви на Украине с сохранением ее канонической связи с Московским Патриархатом. Патриарх сохранял право утверждать самостоятельно избираемых митрополита Киевского и др. укр. архиереев, принимать и рассматривать жалобы на них. Его имя должно было возноситься за богослужением во всех правосл. храмах Украины. Патриарх являлся для Украинской Церкви высшей судебной инстанцией, получал право благословлять созыв Всеукраинского Собора, а после принятия на Соборе Положения о Высшем церковном управлении на Украине утверждал его, после чего документ должна была одобрить высшая гос. власть.

Согласно проекту, высшей церковной властью на Украине признавался созываемый 1 раз в 3 года Всеукраинский Церковный Собор в составе всех правящих епископов или замещающих их викариев, а также избранных от каждой епархии делегатов из числа клириков и мирян. Между Церковными Соборами постоянными рабочими органами становились созываемый ежегодно Собор правящих архиереев и Высшая церковная рада, а в промежутках между Соборами правящих архиереев — Малый Собор епископов с ежегодно обновляемым составом. В Высшую церковную раду должны

были войти митрополит Киевский, 3 архиерея, 4 клирика и 5 мирян; последних предполагалось избирать на Всеукраинском Соборе сроком на 3 года. Митрополит Киевский возглавлял как раду, так и Малый Собор.

Проект предусматривал минимальное участие гос-ва в делах церковного управления — контроль за средствами, выделяемыми Церквю из госбюджета, и за законностью деятельности церковного управления. Единственный посредник в отношениях между Церковью и гос-вом, митрополит Киевский, должен был войти в состав высшего органа гос. власти.

Проект обсуждался на 10–12-м заседаниях. Большинство выступавших поддержали его, он был принят 213 голосами при 128 воздержавшихся с внесением ряда существенных поправок: 1) Патриарх утверждает и благословляет митрополита Киевского; утверждение остальных архиереев остается в компетенции Украинской Церкви, а благословляет их Патриарх; 2) Церковный Собор состоит из правящих и викарных епископов, а также избираемых на уездных собраниях клириков и мирян; допускалось, что при отсутствии викарного епископа зам. правящего архиерея может быть священник; 3) в состав Высшей церковной рады помимо митрополита и 3 архиереев входят избираемые на 3 года 4 представителя клира (один из них — псаломщик) и 6 мирян; 4) Собор епископов и Высшая церковная рада подотчетны Церковному Собору; 5) со стороны гос-ва посредником между Церковью и гос-вом является министр исповеданий (обязательно православный).

Перед представлением проекта на утверждение Патриарху следовало получить одобрение властей на предмет его соответствия гос. законодательству Украины. До утверждения Положения о Высшем церковном управлении на Украине митрополит Киевский и Галицкий признавался единственным представителем Церкви в ее взаимоотношениях с властями и главой управления всеми церковными учреждениями, в т. ч. духовными школами.

9 июля на 12-м пленарном заседании митр. Антоний (Храповицкий) выступил с инициативами, целью которых было содействие введению национального движения на Ук-

раине в канонические рамки и противостояние межпартийной борьбе в церковной среде. Митрополит предлагал создать церковно-археологическую комиссию для изучения древнего укр. церковного пения и зодчества, призывал гетманское правительство содействовать укреплению Православия на Зап. Украине и оказывать помощь в миссионерской работе правосл. Церкви в этом крае. Он высказался за снятие Собором анафемы с гетмана Мазепы, однако подчеркнул, что окончательное решение по этому вопросу должно быть принято Патриархом; митр. Антоний объявил, что в случае положительного решения Патриарха готов возглавить папихиду по Мазепе.

В соответствии с разработанным Положением о Высшем церковном управлении на Украине 9 июля на 13-м заседании утверждены избранные епископатам члены Собора епископов: митр. Платон (Рождественский), архиеп. Евлогий (Георгиевский) и еп. Пахомий (Кедров). В состав Высшей церковной рады Собор избрал: от клира — проф. прот. Н. Гроссу, проф. прот. Ф. Титова, свящ. Г. Лобова, от псаломщиков — А. Цуйманова; от мирян — профессоров Бич-Лубенского, И. Морачевского и М. Ясинского, а также К. Тюльпанова, Чернявского и Марченко. Без обсуждения был принят проект штатов для членов Собора епископов и Высшей церковной рады, фактически повторявший проект Всероссийского Собора. Материальное содержание указанных лиц обеспечивалось за счет Гос. казначейства Украины.

9 июля Собор рассмотрел 10 первых пунктов проекта Положения о материальном обеспечении духовенства на Украине, подготовленного прот. Н. Шпачинским и рассмотренного в экономической комиссии Собора. Проект исходил из принципа гос. финансирования клириков и предусматривал выплату священникам 3600 карбованцев в год, диаконам — 2700, псаломщикам — 2400. 11 июля принято положение о выплате правящим архиереям по 12 тыс. карбованцев в год, а викарным — по 8 тыс. Индексацию этих сумм предполагалось осуществлять 1 раз в 5 лет. Проект предусматривал надбавки для различных категорий клириков: кафедральных, больших, кладбищенских, тюремных,





железнодорожных и др. Обеспечение духовенства жильем возлагалось на гос-во и прихожан. Вопрос об обеспечении духовенства землей переносился на 3-ю сессию Собора.

10 июля на 14-м заседании делегаты рассмотрели письмо председателя укр. делегации на переговорах с большевистской Россией С. Шелухина, настаивавшего на признании независимости Украинской Церкви от Москвы, что наряду с гос. характером Церкви на Украине могло стать важным аргументом в переговорах о возвращении из России на Украину церковных и культурных ценностей укр. происхождения. Мн. участники Собора оценили письмо как посягательство на прерогативы Собора. Товарищ министра исповеданий Минович отмежевался от высказываний Шелухина, заявив, что это не позиция мин-ва. Принимая резолюцию о возвращении церковного имущества укр. епархий из России, Собор подчеркнул неприемлемость высказанной Шелухиным т. зр. на автокефалию, признал необходимым использовать гос. механизм для решения проблемы возвращения церковной собственности и принял решение направить своих уполномоченных (по 1 от каждой из 10 укр. епархий) в состав делегации.

10 июля вынесла свои разработки на соборное обсуждение учебная комиссия, возглавлявшаяся еп. Василием (Богдашевским) и включавшая всех делегатов, представлявших духовные школы Украины. Рассмотрев разработанный Мин-вом исповеданий и 4 июля переданный в комиссию проект реформы муж. духовных школ, комиссия предложила повысить их общеобразовательный уровень до уровня гос. средних школ, сохранив специфику церковных учебных заведений, объемом преподаваемых богословских дисциплин и религ. характер воспитания учащихся. Жен. епархиальные уч-ща комиссия предлагала преобразовать по образцу светских жен. гимназий и наделить правами средних духовных школ. В отношении церковноприходских школ было постановлено изъять их вместе с имуществом из ведения Мин-ва просвещения и передать Церкви; школы должны были содержаться за счет гос-ва или приходов (при гос. поддержке) и подчиняться Мин-ву исповеданий или приходским советам.

Митр. Антоний резко осудил проект реформы, разработанный учебной комиссией. По его предложению Собор принял решение отложить обсуждение проекта реформы до 3-й сессии, высказался за сохранение старой структуры духовных школ и против их передачи в ведение Мин-ва исповеданий, определил, что реформа должна идти не в светском направлении, а в сторону усиления церковно-пастырского характера. Собор обратился с ходатайством к гетманскому правительству о материальной поддержке преподавателей духовных школ и об уравнении их в оплате со служащими Мин-ва просвещения, об освобождении занятых органами власти и гетманскими войсками помещений церковных школ и о выделении средств на их ремонт.

В ходе 2-й сессии был принят ряд важных решений. На 4-м заседании постановлено: церковнослав. язык остается богослужебным языком правосл. Церкви на Украине, чтение Свящ. Писания за богослужением осуществляется на нем же, по желанию прихожан укр. язык используется для проповеди.

На 7-м заседании постановлено: духовенство правосл. Церкви на Украине освобождает от повинностей и налогов в пользу гос-ва, а церковные земли — от казенных сборов; утвердить предложенные епископатом формулы поминовения высшей церковной и светской властей («Всероссийский Священный Собор, Священный Собор всея Украины, Святейший Патриарх Тихон, местный правящий архиерей, Богохраняемая Украинская держава, благоверный гетман Павел, вся палата и воинство его»). Режим Скоропадского в отличие от большевистской власти и Центральной рады воспринимался Церковью как продолжение дореволюционной имперской власти и преддверие ее возрождения: Его далекая от давления церковная политика вызвала встречное благожелательное движение. Монархическое по духу восприятие личности гетмана церковной властью не исключало критического отношения священноначалия к гетманскому правительству, в т. ч. к Мин-ву исповеданий.

На 8-м заседании постановлено: в связи с переходом гетманского правительства на григорианский календарь все записи в метрических

и приходо-расходных книгах Украинской Церкви вести с указанием дат по обоим календарям, а вопрос о календарной реформе решать на всеправосл. уровне; восстановить Белгородскую епархию, существовавшую в Киевской митрополии в XI–XIII вв., и ходатайствовать об этом перед Патриархом св. Тихоном; по сообщениям еп. Пимена (Пегова) о фактах захвата католиками правосл. храмов в Виннице и Козельце, принадлежавших им в древности, и еп. Пахомия (Кедрова) об аналогичных фактах в отношении старообрядцев Черниговщины, а также архиеп. Евлогия об усилении прозелитизма римо-католиков и униатов на Волыни, просить власти Украины защитить интересы правосл. Церкви.

На 14-м заседании постановлено: здания и имущество церковных школ признать собственностью Церкви при гос. их финансировании.

При закрытии 2-й сессии постановлено: для Украинской Церкви решения Всероссийского Церковного Собора и Патриарха св. Тихона обязательны вплоть до окончательного определения статуса Украинской Церкви и характера ее канонических отношений с РПЦ; подтверждено решение Всероссийского Собора об отмене выборности священно- и церковнослужителей на приходах с сохранением за ними права просить архиерея о поставлении того или иного кандидата.

11 июля на последнем пленарном заседании принято обращение к правосл. населению Украины, составленное митр. Антонием и подписанное им и 10 архиереями, с призывом хранить правосл. веру, жить по заповедям Божиим, не покушаться на церковное имущество, честно трудиться и проявлять послушание гетманской власти.

По случаю завершения 2-й сессии ВПЦС был отслужен благодарственный молебен; возглавивший его митр. Антоний по окончании богослужения произнес речь. Было пропето многолетие Патриарху св. Тихону, митр. Антонию, правосл. епископату Украины, всем членам Всероссийского и Всеукраинского Соборов, гетману Скоропадскому и его воинству. Секретариат Собора и редакционная комиссия во главе с еп. Димитрием (Вербицким) подготовили общий и тематические отчеты о работе 2-й сессии. Комиссия по поддержанию внутреннего по-





рядка во главе с еп. Прокопием (Титовым) и хозяйственная комиссия во главе с еп. Назарием (Блиновым), а затем с архиеп. Агапитом (Вишневским) составили финансовый и персонально-учетный отчеты. «Краткая летопись Всеукраинского Церковного Собора» и Соборное послание к народу Украины были напечатаны и распространены по епархиям.

3-я сессия Собора начала работать 28 окт. На ее проведение оставались значительные средства из выделенной гетманским правительством суммы. К назначенному сроку в Киев прибыли 120 чел.; делегаты приезжали до нач. дек. 1918 г.; в общей сложности зарегистрировано 351 участник Собора. Преобладали сторонники канонического строя в Церкви, сторонники автокефалии оказалось 60–70 чел. Прибывшие на ВПЦС представители были ознакомлены с постановлением Всероссийского Церковного Собора и Патриарха Тихона, к-рым утверждалось Положение о Высшем церковном управлении на Украине, принятое на 2-й сессии Всеукраинского Собора. 29 окт. делегаты Собора приняли участие в панихиде на месте убиения митр. Владимира (Богоявленского).

30 окт. 3-я сессия официально открыла свою работу литургией, к-рую в Успенском соборе Киево-Печерской лавры возглавил митр. Антоний (Храповицкий), после богослужения обратившийся к делегатам. Хотя председателем Собора оставался еп. Пимен (Пегов), в соответствии с Положением о Высшем церковном управлении на Украине заседания проходили в Благовещенской ц. лавры под председательством митр. Антония. Вечером, после соборных заседаний, архиереи собирались у митрополита на заседания Епископского совета. Его возглавлял митрополит Киевский, секретарем являлся еп. Гомельский *Варлаам (Ряшенцев)*, вик. Могилевской епархии. На этих заседаниях формулировались решения, к-рые выносились на обсуждение всех участников Собора.

1-е соборное заседание началось с оглашения приветственной благословенной грамоты Патриарха св. Тихона. Делегатов поприветствовал новый министр исповеданий гетманского правительства А. *Лотоцкий*, вновь поднявший вопрос о независимости Украинской Церкви,

что встретило сопротивление большей части участников Собора.

31 окт. при наличии 190 делегатов был избран президиум Собора: архиеп. Евлогий (Георгиевский), еп. Пимен (Пегов), проф. Бречкевич, Рогальский, М. А. Кальнев, Исай. В его секретариат вошли: проф. прот. Н. Гроссу, прот. Ф. *Булдовский*, Стемповский. Архиеп. Агапита (Вишневского) и Л. Марченко ввели в состав Соборной рады. Еп. Пимен (Пегов) возглавил хозяйственную комиссию. Были созданы миссионерская (митр. Антоний, еп. Прокопий (Титов), М. Кальнев), издательская (еп. Никодим (Кротков)), монастырская (архим. Вениамин (Федченков)) комиссии.

На 3-й сессии одной из центральных тем стало Положение о Высшем церковном управлении на Украине. В «Урядовой комиссии» рассмотрели постановление Всероссийского Собора и послание Патриарха Тихона по этому поводу. Комиссия в лице архиеп. Евлогия и прот. Ф. Титова 4 нояб. представила на утверждение Собора следующие предложения: 1) присокупить к Положению о Высшем церковном управлении на Украине грамоту Патриарха в качестве акта, определяющего автономию Украинской Церкви; 2) согласованные с правительством пункты Положения внедрить в жизнь, проинформировав об этом власти Украины; 3) подать на утверждение правительства полные штаты органов Высшего церковного управления; 4) обсудить с правительством еще не утвержденные им пункты Положения. В комиссию для составления соборного ответа Патриарху Тихону вошли: архиеп. Евлогий (Георгиевский), Минский и Туровский архиеп. Георгий (Ярошевский), архим. Тихон (Лященко), профессора прот. Ф. Титов, прот. Н. Гроссу и Ясинский, Каменев.

Выступивший на Соборе 5 нояб. митр. Антоний поставил вопрос об автокефалии и проблеме католич. прозелитизма в зап. областях Украины, в резких тонах отозвался о речи министра исповеданий Лотоцкого на Соборе. Делегаты потребовали от министра объяснений в связи с нежеланием правительства признать ряд пунктов Положения о Высшем церковном управлении на Украине. Прибыв на Собор 12 нояб., Лотоцкий от имени правительства

вновь говорил об автокефалии (по имеющимся сведениям, гетман Скоропадский был против автокефалии и не подписал соответствующую резолюцию правительства), угрожал Церкви прекращением гос. финансирования и высылкой в большевистскую Россию недовольных действиями укр. властей. По нек-рым данным, в случае отказа объявить автокефалию правительство намеревалось распустить Собор и провести новые выборы делегатов, с тем чтобы обеспечить преобладание сторонников независимости Украинской Церкви. 14 нояб. произошла смена кабинета министров, новый состав занял более умеренную позицию в церковной политике, что успокоило участников Собора. При голосовании за автокефалию высказалось лишь 3 делегата.

Проблема взаимоотношений священноначалия и Мин-ва исповеданий неоднократно обсуждалась на 3-й сессии. 7 нояб. в ответ на запрос группы делегатов митр. Антоний доложил, что мин-во вместо исполнения функций посредника между Церковью и гос-вом пытается вмешиваться в дела церковного управления, он высказался против нового Устава Киевской ДА (ДА изъята из ведения митрополита Киевского и высшей церковной власти и передана мин-ву) и др. инициатив Мин-ва исповеданий. В тот же день митрополит обратился к председателю Совета Министров Украины с резким письмом по поводу деятельности мин-ва и министра. Собор постановил обратиться к правительству с запросом относительно причин, по к-рым Мин-во исповеданий не признает в лице митрополита Киевского единственного представителя Церкви и проводит реформы без ведома священноначалия, поддержал требование митр. Антония об освобождении мин-вом помещений Киевского митрополичьего дома (владыка отмечал: особо нетерпимо то, что работающие в мин-ве клирики носят мирскую одежду и бреют бороду) и принял решение о скорейшем введении в действие Положения о Высшем церковном управлении на Украине. Во исполнение его Собор епископов Украины 7 дек. уведомил о начале работы епархиальной консистории.

18 нояб. «Урядовая комиссия» предложила четко разграничить сферы деятельности священноначалия





и Мин-ва исповеданий, сосредоточив в мин-ве дела, связанные с инославными и иноверными конфессиями, и сохранив в правосл. департаменте лишь отдел, ответственный за вопросы материального обеспечения духовенства.

Вопрос о взаимоотношениях правосл. Церкви с гетманским правительством был тесно связан с проблемой окормления правосл. верующих в Галиции и на оккупированных территориях Холмщины и Волыни. Собор постановил просить у правительства содействия в организации архипастырских поездок митр. Антония в эти области и выразил протест против предпринимаемых в зап. областях Украины репрессивных мер против правосл. духовенства и верующих. Было решено создать братство под патронатом митрополита Киевского для противодействия унии, защиты православных Зап. Украины и организации помощи правосл. беженцам из этих областей, а также выделить материальную помощь священнослужителям-беженцам и пострадавшим от военных действий епархиям.

На заседании Собора 12 дек., к-рое посетил гетман Скоропадский, принято решение об избрании митрополита Киевского и др. правосл. архиереев Украины на Всеукраинском Церковном Соборе с последующим утверждением Патриархом Московским и всея Руси и информированием Правительства Украины; власти Украины не получали права вето по данным вопросам. Собор вновь подчеркнул, что правосл. Церковь является первенствующей конфессией на Украине и имеет соответствующий юридический статус.

Экономическая комиссия во главе с еп. Никодимом (Кротковым) рассмотрела и после внесения незначительных поправок 10 дек. одобрила проект Мин-ва исповеданий об окладах клирикам, разработала «Положение о пенсиях духовенству», приняла решение направить 3 делегатов в Мин-во земледелия для отстаивания церковного землевладения. В комиссии были разработаны принципы материального обеспечения духовенства: 1) сохранение землевладения причта как исторического способа содержания клира вплоть до проведения II Всеукраинского Собора; 2) бесплатное служение клириков в случае введения гос. обеспечения духовенства. Собор по-

становил оставить клирикам земельные наделы даже при условии выплаты денежных окладов гос-вом.

Комиссия по украинизации богослужения, председателем к-рой был Кременецкий еп. Дионисий (Валединский), вик. Волынской епархии, предполагала вынести на обсуждение Собора подготовленный прот. Николаем Бортовским вопрос об издании учебников Закона Божия на укр. языке, но к рассмотрению предложений комиссии приступить не успели.

По инициативе митр. Антония в составе комиссии по вопросам духовного образования во главе с еп. Василием (Богдашевским) была создана подкомиссия для рассмотрения утвержденного правительством нового Устава Киевской ДА; в нее вошли: митр. Платон (Рождественский), архиеп. Георгий (Ярошевский), еп. Василий (Богдашевский), архим. Тихон (Лященко), профессора Ф. Титов, Глаголев, М. Мухин и Станиславский.

Учебная комиссия вновь вернулась к вопросу об освобождении помещений духовных учебных заведений и о ремонте их за счет духовных школ. В отношении реформы ДС комиссия предлагала: выделить в отдельные муж. школы первые 4 класса, преподавать в них общеобразовательные дисциплины и предоставить их выпускникам право поступать в светские учебные заведения; в 5-м и 6-м классах ДС преподавать специальные богословские дисциплины; последние 2 класса семинарий выделить в пастырско-богословские школы с более сложной богословской программой. Собор выразил протест против нового закона о церковноприходских школах. Он признал необходимым возвысить до степени епископа ректора Киевской ДС. 2–3 нояб. 1918 г. в Софийском соборе при участии 20 архиереев — делегатов Собора были совершены наречение и хиротония ректора семинарии архим. Амвросия (Полянского) во епископа Винницкого, викария Киевской митрополии.

Последние заседания Собора проходили в условиях разрушения гетманского режима под напором войск С. В. Петлюры. 19 нояб. Собор выступил с призывом к укр. народу сплотиться вокруг гетмана и его правительства ради спасения Украины и России и торжества Пра-

вославия. 30 нояб. епископат от имени Собора опубликовал послание, в к-ром предостерегал народ Украины от братоубийственной вражды и насилия и призывал его оставаться законопослушным и верным заповедям Евангелия. Собор высказался за обращение к странам Антанты с просьбой о помощи режиму Скоропадского.

В послании от 22 нояб. Собор объявлял о сохранении канонического единства с Патриаршей Церковью и высказывал предостережение противникам церковного единства и канонического строя. На заседании 13 дек. Собор вновь высказал осуждение бывш. членам ВПЦР, отметив их ведущую роль в организации травли митр. Владимира (Богоявленского). 16 дек. 1918 г. соборные заседания были прерваны гос. переворотом и приходом к власти Директории. Т. о., политические события неблагоприятно сказались на церковной жизни Украины.

Арх.: ЦГАВО Украины. Ф. 1071, 1072, 3984; ЦГИА Украины. Ф. 182.

Ист.: Вісті з Українського Правосл. Церк. собору. К., 1917. № 1; Киевлянин. 1917–1918; Краткая летопись первого Всеукр. Церк. Собора и его важнейшие постановления в янв. и июне 1918 г. К., 1918; Положение о временном Высшем управлении Правосл. Церкви на Украине и письма свт. Патр. Тихона. К., 1918; *Скряпченко Д.* Всеукр. Церк. Собор // Киевский правосл. вестн. 1918. № 4; *он же.* Всеукр. Церк. Собор: (Зап. участника) // Малая Русь. К., 1918. Вып. 3. С. 29–46; Хроника Всеукр. Церк. Собора // Церк.-обществ. мысль. 1918. № 15–20; *Липківський В.* Відродження Церкви в Україні (1917–1930). Торонто, 1959; *Вениамин (Федченко), митр.* На рубеже двух эпох. М., 1994; *Евлогий (Гергиевский), митр.* Путь моей жизни. М., 1994; *Игнатуша О. М.* Док-ти державних архівів України з історії Української Автокефальної Правосл. Церкви (1917–1930 рр.) // Архіви України. 1994. № 1/6. С. 44–56; *Зеньковский В., протопр.* Пять месяцев у власти (15 мая — 19 окт. 1918 г.). М., 1995; *Скоропадський П.* Спогади, кінець 1917 — грудень 1918. К., 1995.

Лит.: *Доленга С.* Скоропадщина. Варшава, 1934; *Neuer F.* Die Orthodoxe Kirche in der Ukraine, von 1917 bis 1945. Köln; Braunsfeld, 1953; *Блажейовський Д.* Ієрархія Київської Церкви (861–1996). Львів, 1996; *Ульяновський В.* Церква в Українській Державі, 1917–1920: (доба Української Центр. Ради). К., 1997; *он же.* Церква в Українській Державі, 1917–1920: доба Гетьманату П. Скоропадського. К., 1997; *Фотиев К., прот.* Попытки Укр. Церк. автокефалии в XX в. // Правосл. Церковь на Украине и в Польше в XX ст. М., 1997. С. 7–85. (Мат-лы по истории Церкви; Кн. 14); *Власовський І.* Нарис історії Української Правосл. Церкви. К., 1998. Т. 4. Ч. 1; *Феодосій (Процюк), митр.* Обособленческие движения в Правосл. Церкви на Украине. М., 2004.

В. И. Петрушко



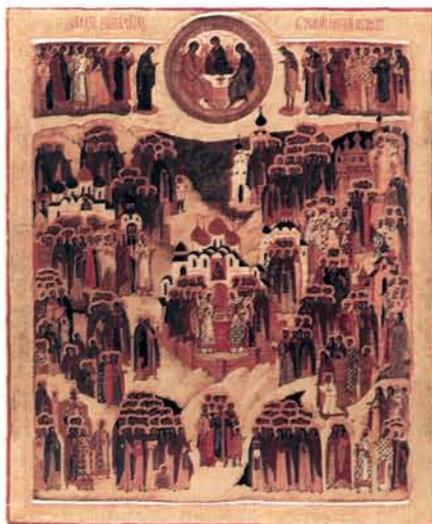


«ВСЕХ РАДОСТЕЙ РАДОСТЬ», ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ, келейный образ прп. Серафима Саровского, — см. *Серафимо-Дивеевская «Умиление» икона Божией Матери.*

ВСЕХ СВЯТЫХ, В ЗЕМЛЕ РОССИЙСКОЙ ПРОСИЯВШИХ, НЕДЕЛЯ, 2-е воскресенье после праздника Пятидесятницы, посвященное празднованию памяти всех рус. святых.

Идея соборного празднования памяти рус. святых появилась в сер. XVI в., после прославления сонма рус. святых на Московских Соборах 1547 и 1549 гг. Первая служба в честь «новых российских чудотворцев» была составлена Григорием, иноком суздальского Спасо-Евфимиева мон-ря, и предназначалась для пения 17 июля; этот день стал первоначальной датой празднования Собора русских святых. Служба переписывалась в рукописях (*Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 1. С. 385), но не вошла в печатные московские издания богослужебных книг XVI–XVII вв. С кон. XVIII в. она издавалась старообрядческими типографиями (Краков, Б. г.; Гродно, 1786, 1789; Супрасль, 1786, 1787; М., 1911). После XVII в. это празднование сохраняется только в старообрядческой среде и совершается в неделю (т. е. в воскресенье) после памяти прор. Илии (20 июля). Последование включает тропарь 3-го гласа: *Пречѣтнаѧ верста вѣгомъ возлюбленнаѧ, Оцы пребѣженниѧ*, кондак 8-го гласа, на подобен «Яко начатки»: *И҆ѧкѡ бл҃гоу҃чѣтѧ проповѣдники, и нечестѣиѡ възвѣдѣтели*, канон 8-го гласа, ирмос: *Пѣснь възслаемъ, людѣе, нач.: вси пѣсньми дѡвѣными, иже постѡмъ просѣавшамъ*. По певч. рукописям с XVII в. известны распетые стихиры (славники) из этой службы. Набор из славников (обычно 6) устойчиво приводится в рукописях поморской традиции (*Певческие книги*. 2001).

Ок. 1643 г. иером. Мелетий Сириг, протосинкелл К-польского Патриарха, по просьбе митр. Петра (Могила) написал службу «преподобным отцам киево-печерским и всем святым, в Малой России просиявшим», т. е. укр. аналог службы в честь всех русских святых. В кон. 40-х гг. XVII в. по образцу службы иером. Мелетия соловецкий иером. Сергей (Шелонин) написал службу «всем святым, иже в Велицей Росии в посте просиявшим» (известна по единственной



Все святые, в земле Российской просиявшие. Икона. Мон. Иулиания (Соколова). 50-е гг. XX в. (ризница Троице-Сергиевой лавры)

рзп. XVII в. — РНБ. Сол. 877/987). Несмотря на названия, службы иеромонахов Мелетия и Сергия посвящены не только преподобным, но и святым, прославленным в др. ликах; названия обусловлены тем, что обе службы составлены по образцу службы в честь всех преподобных отцов в Сыропустную субботу (*Панченко*. 2004). Большого распространения в богослужебной практике последования, составленные иеромонахами Мелетием и Сергием, не получили.

Помимо гимнографических произведений для службы рус. святых создавались чѣты тексты. Так, инок Григорий Суздальский написал «Похвальное слово» в честь новых чудотворцев (*Макарий, архим.* 1997), иером. Сергей (Шелонин) — «Похвальное слово русским преподобным» (*Панченко*. 2003).

Совр. празднование всех святых, в земле Российской просиявших, было установлено по решению Поместного Собора Российской Православной Церкви 1917–1918 гг. На заседании 7 (20) авг. был заслушан доклад проф. Б. А. Тураева о праздновании памяти всех святых, новых чудотворцев Российских (Деяния 146 — Собор 1918. Деяния. Т. 10. С. 146–147). В докладе был сделан краткий обзор истории службы новым российским чудотворцам, приведены примеры подобных служб (ветхозаветным праотцам, преподобным Афонским и др.) и предложено восстановить празднование памяти рус. святых в воскресный

день после памяти *Всех святых недели* по примеру памяти афонских подвижников, отмечаемой на Св. Горе. Заслушав доклад, Собор определил восстановить празднование дня памяти всех рус. святых в 1-е воскресенье Петрова поста, а соответствующее последование (основанное на последовании инок Григория, но исправленное и дополненное Высшим Церковным Управлением) напечатать в конце Цветной Триоди. Статьи были переданы в Редакционный отдел Собора и приняты с небольшими поправками 13 (26) авг. (Деяние 150 — Там же. С. 216–217). Дополнение и исправление службы было поручено Тураеву и иером. *Афанасию (Сахарову)* (впосл. епископ, священноисповедник). Служба была почти полностью переписана, из старой осталось лишь неск. песнопений. Первоначальный вариант службы издали брошюрой гражданской печати в Москве в 1918 г.; издание отличалось большим количеством опечаток. Священноисп. Афанасий редактировал службу в продолжение всей жизни. Следующее издание ее вышло в Москве в 1946 г. Окончательный текст службы, более полный по сравнению с текстом первых изданий, был выпущен в составе *Миней*, подготовленных Московской Патриархией в 1978–1989 гг. (*Миней*. (МП). Май. Ч. 3. С. 308–387; см. также: *Служба*. 1995). Служба имеет много особенностей, обусловленных желанием священноисп. Афанасия выделить ее в круге праздников РПЦ; она включает избыточный гимнографический материал, что позволяет со всей полнотой совершать ее как в воскресный, так и в будний день. Нек-рые особенности составленной священноисп. Афанасием службы не вполне традиционны: поименное перечисление всех рус. святых на литии не имеет аналогов в древних службах (а после прославления сонма новомучеников на Архиерейском юбилейном Соборе 2000 г. стало практически неосуществимым), соединение 3 величаний, обращенных к Богу, Божией Матери и ко всем рус. святым, не находит соответствия в Типиконе.

Помещенное в *Минее* последование включает тропари 8-го гласа: *И҆ѧкоже плодъ краснѣй твоегѡ сѣсѣтеля нагѡ сѣлѣна* и 4-го гласа: *И҆ерѡсалѣма вышнѧгѡ граждѧны*; кондак 3-го гласа, на подобен «Дева днесь»: *Днесь ликъ*



сѣтъхъ, въ землѣ нашей бѣдѣ оубо жившихъ; канон утрени 8-го гласа (ирмос: **Въ черниѣмъ фараѳна съ колесницами погрѣшилъ еси**, нач.: **Вси въ пѣснѣхъ дѣвнѣхъ воспоимъ согласнѣмъ**); малый молебный канон, составленный по подобию молебного канона Богородице 8-го гласа (ирмос: **Вѣдѣ прошѣдъ ѿкъ сѣшѣ**, нач.: **Многими содержими напастьми, къ вамъ прибѣгаемъ**); более 10 самогласов, 3 цикла подобнов, а также циклы стихир на литии, на вечерне и на елеопомазании в конце утрени, включающие подобны всех гласов. Паремии вечерни: Ис 49. 8–15, Сир 44. 1–14, Прем 3. 1–9; Евангелие утрени: Мф 4. 25–5. 12; чтения литургии: прокимен из Пс 15, Кол 3. 20–4. 3 (или Евр 11. 33–12), аллилуиарий со стихами Пс 43, Лк 12. 32–40 (или Мф 4. 25–5. 12), причастен Пс 149. 4; помимо прочего в состав службы входят особые тропари на блаженных.

Служба пользуется большой популярностью (хотя, как правило, нек-рые ее части — молебное пение накануне, ряд песнопений и др. — на практике сокращаются или опускаются), нек-рые ее тексты (напр., стихиры-подобны **Землѣ рѣсскаѣ**) вошли в число наиболее известных и любимых в Русской Церкви.

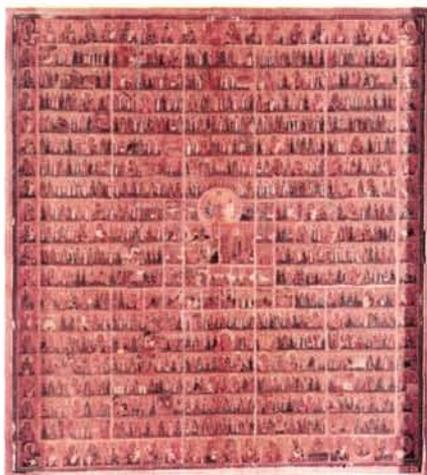
Лит.: *Спаский И.* Первая служба Всем Русским Святым и ее автор // ЖМП. 1949. № 8. С. 50–55; Служба всем святым, в земле русской просиявшим. М., 1995; *Макарий (Веретешников)*, архим. Эпоха новых чудотворцев: (Похвальное слово новым рус. святым инока Григория Суздальского) // АнО. 1997. № 2 (13). С. 128–144; Певческие книги выголецкого письма. XVIII — 1-я пол. XIX в. / Сост. Ф. В. Панченко. СПб., 2001. (Описание РО Б-ки РАН; Т. 9. Вып. 1); *Казанцева Г. Е.* Особенности церковнослав. языка службы «Всеим святым, в Земле Русской просиявшим» свт. Афанасия (Сахарова) // ЕЖБК. 2003. С. 377–380; *Павченко О. В.* Из археогр. разысканий в области соловещкой книжности: I. «Похвальное слово рус. преподобным» — соч. Сергия Шелонина: Вопрос атрибуции, датировка, характеристика авт. редакций // ТОДРЛ. 2003. Т. 53. С. 547–592; он же. Из археогр. разысканий: II. «Канон всем святым, иже в Велицей России в посте просиявшим» — соч. Сергия Шелонина // ТОДРЛ. 2004. Т. 56. С. 453–480.

А. А. Лукашевич

ВСЕХ СВЯТЫХ НЕДЕЛЯ [греч. Κυριακή τῶν Ἀγίων Πάντων], 1-я неделя (воскресенье) после праздника Пятидесятницы, в к-рую совершается память всех святых.

На Востоке появление памятей всех мучеников, или всех святых, относится по крайней мере к кон. IV — нач. V в. В проповеди свт.

Иоанна Златоуста на память «всех святых, по всему миру пострадавших», сообщается, что этот праздник совершается через неделю после праздника *Пятидесятницы* (PG. 50. Col. 705–712). Среди песнопений прп. Ефрема Сирина содержатся указания на празднование памяти всех святых 13 мая (*Bickell G. S. Ephraem Syri carmina Nisibena. Lpz., 1866. P. 23, 89*). Сир. Лекционарий 411 г. указывает эту память в пятницу после Пасхи (A Syriac Lectionary from the Church of the Forty Martyrs in Mardin, Tur Abdin, Mesopotamia / Ed. A. Vööbus. Louvain, 1986. P. XVIII–XXVII. (CSCO; 485)). В груз. переводе иерусалимского Лекционария, отражающем практику V–VII вв., 22 янв. указана память всех мучеников с после-



Все святые.
Икона. XIX в.
(мон-рь Симонопетра, Афон)

дованием на литургии: тропарь 4-го гласа «Радуйтесь, мученики Господни», чтения (прокимен из Пс 115, Притч 29. 2–6, Ис 65. 13–18, Евр 12. 1–11, аллилуиарий со стихом из Пс 88, Ин 15. 20–16. 5а), тропарь 2-го гласа на умовение рук «Изначальные установления», тропарь 4-го гласа на перенесение Даров «Тебе жертва». Кроме того, 16 апр. в этом памятнике отмечается память «апостолов и всех святых, принявших их учение», без указания последования (*Tarnhischvili. Grand Lectionnaire. T. 1. [Pars. 1]. P. 31–32; [Pars. 2]. P. 31; T. 2. [Pars. 1]. P. 2; [Pars. 2]. P. 5*). Впосл. в правосл. Церкви установилась отмеченная уже у свт. Иоанна Златоуста традиция праздновать память всех святых в 1-е воскресенье после Пятидесятницы. Продолжая собой празднование Пятидесят-

ницы, В. с. н. указывает на то, что сонмы святых в разные эпохи просияли в мире по благодати Св. Духа.

В соборном богослужении К-поля IX–XII вв., согласно *Типикону Великой ц.*, В. с. н. имела праздничный статус: в субботу на вечерне читались паремии (Ис 43. 9–14а, Прем 3. 1–9; 5. 15–6. 3б), после вечерни совершалась *паннихис*; на вечерне; на Пс 50 утрени и на входе литургии Типикон указывает тропарь всем святым 4-го гласа **Τῶν ἐν ὄλῳ τῷ κόσμῳ μαρτύρων σου (Иже во всемъ мѣрѣ мѣнкъ твоихъ)**. Чтения на литургии: прокимен из Пс 15, Евр 11. 33–12. 2а, аллилуиарий со стихом из Пс 33, Мф 10. 32–33, 37–38, 19. 27–30, причастен Пс 32. 1. Для В. с. н. Типикон Великой ц. указывает сопровождающие памяти: в субботу накануне — память Пресв. Богородицы и Ее родителей Иоакима и Анны, в среду после В. с. н. — Собор Пресв. Богородицы (*Mateos. Turicon. T. 2. P. 142–146*).

В послеиконоборческих визант. монастырских уставах — Студийском и Иерусалимском — служба В. с. н. имеет те же чтения, что и в Типиконе Великой ц., дополняясь целым рядом песнопений. В разных редакциях этих уставов вплоть до совр. печатных изданий иерусалимского Типикона служба В. с. н. излагается в целом одинаково. В этот день соединяются 2 последования: воскресное и всех святых (последование рядового святого поется на повечерии либо в иной день). Устав службы такой же, как и при совпадении памяти великого святого с воскресным днем, но без пения полиелея (и избранного псалма с величанием) на утрени. В. с. н. имеет особое значение в годовом круге богослужения: с этого дня заканчивается период пения Триоди и начинается период пения Октоиха; В. с. н. открывает собой цикл чтения 11 воскресных утренних Евангелий; с понедельника после этой недели на литургии читается Евангелие от Матфея.

Гимнографическое последование, приводимое в совр. богослужебных книгах, включает тропарь 4-го гласа **Τῶν ἐν ὄλῳ τῷ κόσμῳ μαρτύρων σου (Иже во всемъ мѣрѣ мѣнкъ твоихъ)**, кондак плагального 4-го, т. е. 8-го, гласа **Ὡς ἀπαρχὰς τῆς φύσεως, τῷ φυτουργῷ τῆς κτίσεως (Иѿкъ начатки есте. ства, насадителю твѣри)**, канон 4-го плагального, т. е. 8-го, гласа, с акро-

стихом *Τῶν ἁγίων πάντων πολυώνυμα τάγματα μέλπων* (Воспеваю многочисленные чины всех святых), ирмос: Ἀρματηλάτην Φαραῶν ἐβύθισε (Колесничегонопителя фараона погрязи), нач.: *Τῶν ὁσῶν Ἀγίων ἀνυμῶν τὰ τάγματα* (Твоихъ святыхъ воспѣвалъ чины); 6 самогласнов и 2 цикла подобнов. В студийских Типиконах и Триодях приводится также еще один цикл подобнов, отсутствующий в совр. книгах, но количество самогласнов, как правило, меньше. В песнопениях В. с. н. сначала прославляются апостолы и мученики, как составившие основу Церкви Христовой; нек-рые песнопения посвящены святителям и преподобным (напр., 1-й тропарь 3-й песни канона, 3-й тропарь 4-й песни канона). Кроме гимнографических произведений для В. с. н. создавались проповеди и поучения (кроме упомянутого слова свт. Иоанна Златоуста, известность получили, напр., слова Иоанна VIII Ксифилина, патриарха К-польского († 1075), и свт. Григория Паламы († 1359) — *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 249, 258).

В Греции и на Балканах существует традиция называть детей в честь праздника Всех святых именем Панайот (*Παναγιότης*), к-рое является сокращенной формой от греч. *Πάντων [τῶν] ἁγίων* (Всех святых).

Аналог В. с. н. имеется и на лат. Западе. В 609 или 610 г. св. папа Бонифаций IV освятил в Риме бывш. Пантеон как храм во имя Пресв. Богородицы и всех мучеников; этот день, 13 мая, стал праздноваться как память этих святых (ср. дату празднования с днем памяти Всех святых, указанным у прп. Ефрема Сирина). Папа Григорий III (731–741) освятил во имя Всех святых одну из часовен базилики св. Петра и установил ежегодное празднование памяти этого события 1 нояб., а папа Григорий IV (827–844) официально утвердил праздник Всех святых в Римско-католической Церкви. 31 окт., накануне праздника, полагался пост (DACL. T. 15. Fasc. 164–165. P., 1946. Col. 438–439).

В Ирландии канун дня всех святых (англ. Halloween, от All Hallows' Eve, т. е. канун Всех святых) в народном сознании отождествился с древним кельт. праздником Самайн и сделался, несмотря на пост, днем разнузданного веселья. В XX в. Хеллоуин получил благодаря выходцам из Ирландии большую популяр-

ность в США и оттуда распространился по всему миру. Будучи языческим по происхождению и являясь отчасти насмешкой над праздником Всех святых, обычаем праздновать Хеллоуин с христ. т. зр. следует оценивать отрицательно.

А. А. Лукашевич

«ВСЕХ СКОРБЯЩИХ РАДОСТЬ», ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ (празд. 24 окт. — день первого чуда от иконы), чудотворный образ, иконография к-рого в России складывалась под западноевроп. влиянием и, не получив единой законченной композиционной схемы, существует во множестве вариантов. Наиболее устойчивы типы, восходящие к чудотворным иконам: московской из Спасо-Преображенской ц. на Ордынке и петербургской из Тихвинской часовни у стекляного завода.

История. Икона из Спасо-Преображенской ц. на Ордынке прославилась в 1688 г. после чудесного исцеления сестры патриарха Иоакима Евфимии Петровой Папиной, долгое время страдавшей от незаживавшей раны в боку. Первоначально икона находилась в московской Спасо-Преображенской ц. на Ордынке (позднее известна как Скорбященская), прихожанкой к-рой была Евфимия. Ее написание, по-видимому, надо относить ко времени перестройки храма в камне в 1683–1685 гг. Служба иконе «В. с. Р.» по образцу службы иконе Божией Матери «Одигитрия» и сказание были составлены сразу после прославления образа, особый акафист написан в 1863 г. проф. МДА П. С. *Казанским*.

В 1711 г., при переезде царского двора в С.-Петербург, царевна Наталия Алексеевна увезла с собой из церкви на Ордынке икону «В. с. Р.». Точно неизвестно, был ли это оригинал или список с него, к-рый также пребывал в церкви. Существует 2 версии относительно того, какой образ, московский или петербургский, явил чудо в 1688 г. Обе иконы в равной степени почитались как чудотворные, и в московской, и в петербургской церквях хранились ранние рукописные списки службы и сказания об иконе.

Оставшаяся в Москве икона «В. с. Р.» с 1713 г. находилась в устроенном для нее приделе (обновлялся в 1770; церковь перестраивалась в 80-х гг. XVIII в. В. И. Баженовым и в 1834–



Икона Божией Матери «Всех скорбящих Радость» из ц. Воскресения Христова за Литейным двором в С.-Петербурге. Хромолитография. Сер. XIX в.

1836 М. И. Бове по проекту О. И. Бове). Чудотворения от нее письменно не фиксировались. Храм был закрыт в 30-х гг. XX в., служба в нем возобновлена в 1948 г. Судьба образа в период, когда храм был закрыт и в нем находилось фондохранилище ГТГ, достоверно неизвестна. Считается, что находящийся там в наст. время чтимый образ Божией Матери тот же, что был до закрытия церкви. Но есть сведения, что чудотворная икона изымалась, а образ, к-рый находится в церкви, был подарен Патриархом Московским и всея Руси Алексием I в связи с возобновлением церковной службы и является точным списком с чудотворного образа, созданным во 2-й пол. XVIII в.

Икона «В. с. Р.», вывезенная в С.-Петербург, была помещена царевной Наталией Алексеевной в домовую ц. Воскресения Христова при ее дворце за Литейным двором на Шпалерной ул. При Наталии Алексеевне на иконе были закреплены частицы реликвий и мощей святых, выполнен серебряный оклад, украшенный фамильными драгоценностями царевен. В 1713 г. при дворце была устроена богадельня, к к-рой храм стал относиться после смерти царевны (1716). Во время эпидемии оспы в 1768 г. имп. Екатерина II ходила к иконе на богомолье, перед тем как сделать прививку от болезни себе и наследнику Павлу Петровичу. В 1817–1818 гг. церковь была

полностью перестроена (архит. Л. Руска), икона установлена в особой нише справа от иконостаса.

Письменной фиксации чудотворений от иконы в храме не велось, но в лит-ре упоминается о том, что в 1848 г. исцелилась умиравшая девица-дворянка, к одру к-рой был принесен образ (в память об этом к окладу был приложен большой бриллиант), в 1849 г. выздоровел заболевший холерой врач Выборгской больницы, в 50-х гг. по молитве отца перед иконой в храме поправился сын чиновника.

Образ был написан на кипарисной доске (69,0×51,2 см). При имп. Екатерине II был выполнен 2-й оклад, в 1858 г. — 3-й, золотой, по рис. Ф. Г. Солнцева. В храме имелось 3 списка с чудотворного образа. 1-й иконографически соответствовал иконе, и на него был наложен оклад царевны Наталии Алексеевны. В 1847 г. этот образ, но без ок-



Икона Божией Матери «Всех скорбящих Радость» в ц. Спаса Преображения (Скорбященской) на Ордьнке в Москве

лада был передан в полоцкий Спасо-Евфросиниев мон-рь и заменен копией работы П. М. Шамшина. 2 других выполнены в живописной манере с изменением иконографии (добавлены страждущие). Один (293,4×226,7 см), написанный в 1858 г. худож. Ф. А. Бронниковым, находился на хорах храма. Второй (213,5×124,5 см), выполненный худож. Тюриным на медной доске в ознаменование 50-летия храма в 1869 г., был установлен в нише на наружной стене храма. Ни один список не сохранился.

В 1932 г. храм был закрыт, после чего судьба иконы неизвестна. Версия о том, что она была перенесена в Спасо-Преображенский собор С.-Петербурга, неверна. Икона «В. с. Р.», в наст. время находящаяся в нем и считающаяся подлинной, не соответствует сохранившимся описаниям, литографическим изображениям и фотографиям чудотворной иконы.

Лит.: *Бенескриптов Е.* Сказание о св. чудотворной иконе Пресв. Богородицы «Всех скорбящих радость». СПб., 1859; Храм Богоматери «Всех скорбящих Радости», что на Ордьнке в Москве. М., 1862, 1906⁴; *Георгиевский Н., свящ.* Ист.-стат. описание с.-петербургской Скорбященской церкви, что за литейным двором. СПб., 1866 [цв. воспроизв., публ. «Сказания» кон. XVII в.]; *он же.* Переклад «Всех скорбящих Радости» за Литейным двором // Ист.-стат. сведения о С.-Петерб. епархии. СПб., 1876. Вып. 5. С. 266–277; Сказание о св. чудотворной иконе Пресв. Богородицы «Всех скорбящих радости». СПб., 1888. М., 1892², 1894³; *Дебольский Г. С.* Дни богослужения Правосл. католической церкви. СПб., 1894⁹. Т. 1; Лавры, мон-ри и храмы на Св. Руси: С.-Петерб. епархия. СПб., 1908. С. 133–134; Скорбященская церковь в Петербурге и ее чудотворная икона // Рус. паломник. 1911. № 48. С. 762–764; № 49. С. 778–779.

Икона из Тихвинской часовни у стеклянного завода в С.-Петербурге («с монетками», «с грошиками»). Существует неск. версий о том, как образ попал в часовню. Согласно 1-й, икона была вкладом купца С. И. Матвеева, имевшего торговые связи с заводом. Икона принадлежала его матери, урожденной Куракиной, в их семью «В. с. Р.» попала, после того как была выловлена из Невы. Согласно 2-й версии, икону прибило к берегу реки в том самом месте, где была построена часовня. По 3-й версии, ее пожертвовал в часовню некий купец из Ладуги, спасшийся от гибели во время бури на реке. Весьма вероятно, что эти предания относились первоначально к *Тихвинской иконе Божией Матери*, а после прославления иконы «В. с. Р.» были приписаны ей.

Время построения часовни предание относит к эпохе царствования имп. Екатерины II и связывает с тем, что у этого места, где раньше был перевоз от стеклянного завода к дер. Ключки, некогда явилась по воде Тихвинская икона Божией Матери. В наводнение 1824 г. часовня была смыта и отнесена к дер. Ключки, затем восстановлена на прежнем месте Д. Туляковым. На прежнее место были возвращены и иконы. Впосл. часовня перестраивалась. До 1882 г. была приписана к Скорбя-



С.-Петербургская икона Божией Матери «Всех скорбящих Радость» с грошиками в ц. Св. Троицы («Кулич и Пасха»)

щенской ц. над воротами Александро-Невской лавры, затем к Борисоглебской ц. на Калашниковской пристани.

Икона прославилась 23 июля 1888 г., когда во время грозы молния ударила в часовню и она загорелась. После тушения пожара было замечено, что стекло киота разбилось, сама икона упала на рассыпавшиеся из ящика для пожертвований монеты, причем 12 монет прилипли к иконе и держались на ней непонятным образом (позднее 1 монета отпала). Это событие вызвало большой приток богомольцев к иконе, и еще до 1-го официально засвидетельствованного исцеления от нее были случаи выздоровления (напр., расслабленного крестьянина, неск. лет не покидавшего постели). 1-е исцеление, получившее всероссийскую известность, произошло 6 дек. 1890 г., когда от иконы излечился с детства страдавший припадками 14-летний сирота Николай Грачёв (впосл. учился в рисовальной школе Имп. об-ва поощрения художеств). 7 февр. 1891 г. исцелилась 26-летняя жена писаря с фабрики Торнтон Вера Белоногова.

После посещения часовни в 1893 г. царской семьей началось строительство Скорбященской ц. рядом с часовней по проекту А. И. фон Гогена и А. В. Иванова, завершенное в 1898 г. Икона оставалась в часовне, для богослужения переносилась в церковь, где для нее был устроен специальный киот справа от иконостаса. Множество точных списков, сделан-



ных с иконы, находились в храмах С.-Петербурга и С.-Петербургской губ. и в др. местах. Так, местночтимые списки находились в ц. Иоанна Богослова в с. Рохлине Бельского у. Смоленской губ. (*Редков Н. Н.* Ист.-стат. описание церквей и приходов Смоленской епархии. Смоленск, 1915. Вып. 1: Бельский у. С. 150), в ц. Вознесения в Екатеринбурге (Приходы и церкви Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 1902. С. 167).

Скорбященская ц. была разобрана в 30-х гг. XX в., часовня закрыта (сохр. в перестроенном виде), а икона перенесена в ц. Св. Троицы («Кулич и Пасха»), где находится в наст. время в киоте справа от солеи. По благословению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II этот образ надлежит именовать «С.-Петербургской иконой Божией Матери «Всех скорбящих Радость» с грощиками» (распоряжение № 247 от 2 апр. 1998).

Иконография иконы (53,5×35,5 см) относится к типу «Умиление и посещение в беде страждущим». По стилю живописи представляет собой образец письма XIX в.

Лит.: Замечательное событие в часовне близ стеклянного завода 23 июля 1888 г. СПб., 1888; Замечательный случай с иконой // Рус. паломник. 1888. № 3 (39). С. 461–462; Новое знамение милости Божией: Исцеление болящей женщины В. И. Белоногиной иконой Божией Матери «Всех скорбящих радости», 17-го февр. 1891. СПб., 1891; И. Г. Чудо в часовне Скорбящей Божией Матери (в селении стеклянного завода в Петербурге) // Рус. паломник. 1891. № 5. С. 79; Часовня с чудотворною иконою Божией Матери «Всех Скорбящих Радости» // ПрибЦВед. 1891. № 8. С. 239–242; *Ландышев Е., свящ.* Икона Божией Матери «Всех скорбящих Радости», находящаяся в часовне близ стеклянного имп. завода, что в С.-Петербурге. Од., 1893; *Рахманин К., диак.* Тихвинская часовня и в ней чудотворная икона Пресв. Богородицы «Всех скорбящих Радости» (с монетками) в селении имп. стеклянного завода. СПб., 1893; *он же.* Чудотворная икона Пресв. Богородицы «Всех скорбящих Радости» с монетками в селении имп. стеклянного завода в С.-Петербурге. СПб., 1902; Знамение милости Божией: Чудесные исцеления иконой Божией Матери «Всех скорбящих Радость». СПб., 1896.

Иконография. Наиболее раннее документальное упоминание об иконе с названием «В. с. Р.» относится к 1683 г. Этот образ был написан придворным живописцем И. А. Безминым, его стиль и иконография должны были следовать европ., вероятнее всего польск., образцам. Нет уверенности, что на первых изображениях присутствовали образы

страждущих. По описи арзамасского Алексеевского мон-ря 1686 г. на иконе с таким названием была представлена только Богородица с 2 ангелами. Изображений страждущих нет и на петербургской чудотворной иконе. Подобная композиция совпадает с западноевроп. иконографией «Gloria» (Прославление Богоматери).

В 80-х гг. в составе клейм расширенного акафистного цикла на иконах Семена Спиридонова Холмогорца появляется изображение Богоматери «Умиление и посещение в беде страждущим», восходящее к европ. «Madonna Misericordia» (Милующая) (наиболее ранний датированный пример — «Богоматерь с Младенцем на троне, с 40 клеймами акафиста», 1687, ГРМ). Богоматерь изображалась без Младенца, с разведенными в стороны руками и в окружении разнообразных страждущих, располагавшихся в 3 ряда по обеим сторонам от Нее. Не исключено, что подобное изображение групп страждущих стали помещать на иконе «В. с. Р.» после прославления образа в Спасо-Преображенской ц. на Ордынке в 1688 г. под влиянием композиции «Умиление и посещение в беде страждущим».

Композиция московской чудотворной иконы с изображением страждущих восходит к «Gloria»: в центре — Богоматерь с Младенцем, стоящая на облаках и окруженная сиянием, по сторонам вверху — 2 ангела с рипидами, еще 2 ангела помещены среди скорбящих. Особенности московской чудотворной иконы — в изображении святых над страждущими: слева — прп. Сергия Радонежского и свт. Феодора Сикеота, справа — преподобных Григория Декаполита и Варлаама Хутынского. Подбор святых указывает на патрональный характер иконы, написанной по индивидуальному заказу и именно для Спасо-Преображенской ц. на Ордынке, где древле находился придел прп. Варлаама Хутынского. Над Богоматерью представлено изображение «Св. Троицы» (т. н. новозаветной), под ней — картуш с текстом кондака иконе. Эти особенности указывают на вторичность иконографии образа и косвенно свидетельствуют о том, что петербургская чудотворная икона (см. с. 708) была первоначальной, а московская — списком с нее.

Точные списки с московской иконы известны с нач. XVIII в. (Алек-

сей Квашнин, 1710, ЦМиАР). Состав дополнительных святых на них мог меняться в соответствии с требованиями заказа, иногда они отсутствуют. Распространению этих списков в XVIII в. способствовали гравированные листы, выполненные с чудотворного образа (*Ровинский.* Народные картинки).

На петербургской иконе, в целом совпадающей с московской в изображении Богоматери с Младенцем, есть и др. отличия помимо отсутствия страждущих. Так, Богородица представлена стоящей на луне — деталь в сочетании с сиянием, окружающим Ее, соответствует тексту Апокалипсиса о жене, облеченной «в солнце; под ногами ее луна» (Откр 12. 1). Подобные изображения на Западе известны с XIV в., в Россию пришли в XVII в., дав начало неск. иконографическим типам («Солнечная», «Благодатное Небо» и др.). Четки в руках Богоматери и Младенца, также зап. по происхождению деталь, характерная для иконографии «Rosarium» (Видение св. Доминика), в рус. иконописи встречается чрезвычайно редко, единственный известный пример — икона «Богоматерь Звезда Пресветлая» А. И. Казанцева (90-е гг. XVII в., МИХМ). Поскольку Богородица держит четки, Ее правая рука не приложена к груди, а опущена. Вместо «Св. Троицы» (т. н. новозаветной) вверху представлено изображение Бога Отца, что позволяет избежать двойного изображения Христа (как Вседержителя и как Младенца), присутствующего на московской иконе. Точные списки с петербургской иконы очень редки и бытовали только в С.-Петербурге.

На рубеже XVII–XVIII вв. в Москве мастерами Оружейной палаты был создан ряд значительных по размеру икон «В. с. Р.» со страждущими, где изображения Богоматери варьировались. На том основании, что нек-рые из них восходят к 2 гравюрам Леонтия *Бунина* (кон. XVII в.), О. Р. Хромов предположил, что могла существовать графическая серия подобных изображений, задуманная в качестве иллюстраций к неосуществленному изданию (очевидно, акафисту), посвященному новопрославленной иконе Божией Матери. В свою очередь они могли стать образцами для московских икон того времени. Известны следующие варианты: Богоматерь сидит на престоле



(ЦМиАР), Богоматерь стоит, держит Младенца на скрещенных руках по типу «Salus populi Romani» (Богоматерь Римская), Богоматерь без Младенца по типу «Madonna Misericordia» (1713, ЦАК МДА), Богоматерь представлена так же, но с распростертыми ангельскими крыльями (ЦАК МДА), Богоматерь стоит на луне, прижав руки к груди и отводя взор вниз, — по зап. типу «Immaculata» (Непорочное зачатие Богородицы) (1703, ЦМиАР), Богоматерь в развороте вправо, восходящая на небеса, к-рые могут изображаться в развернутом варианте, с «бегами небесными» (ГММК; А. Квашнин, 1707, ГТГ). В списках более позднего времени эти варианты встречаются редко.

Иконы, на к-рых изображалась Богоматерь без Младенца и в окружении страждущих, независимо от того, как Она была представлена, в авторских подписях назывались «Образ умиления и посещения в беде страждущим». К сер. XVIII в. на этот тип, оказавшийся близким по содержанию и композиции к иконографии «В. с. Р.», перешло название последней. Среди таких изображений наиболее популярным был вариант, восходящий к композиции Семена Спиридонова Холмогорца, где Богородица, держащая в правой руке жезл, представлена в раю. Символизирующий рай белый фон постепенно был вытеснен разноцветными фонами, но изображения цветов и ветвей сохранялись. Появилась новая деталь — белый плат на главе Богородицы поверх мафория. Этот извод был широко распространен, в т. ч. в старообрядческой среде (Урал, Ветка). К нему относятся чудотворная икона из часовни у стеклянного завода в С.-Петербурге.

С нач. XVIII в. на этих иконах появились такие детали, как изображение корабля по зап. типу «Мадонны мореплавателей», в посл. часто присутствующее на мн. иконах «В. с. Р.» независимо от варианта их иконографии, а также более редкое изображение радуги в ногах Богоматери, встречающееся в зап. изводах «Gloria».

В XIX в. наиболее устойчивыми вариантами иконографии «В. с. Р.» были типы московской чудотворной иконы и «Умиление и посещение в беде страждущим», восходящее к Семену Спиридонову Холмогорцу. В живописной иконе особенно час-

то встречаются новые, свободные композиции, только отчасти связанные со старыми изводами, что делает невозможной их иконографическую классификацию.

Лит.: *Ретковская Л. С.* Вселенная в искусстве Др. Руси. М., 1961. (Тр. ГИМ: Памятники культуры; Вып. 3). [вар-т восхождения на небо с «бегами небесными»]; *Сапунов Б. В.* Нек-рые сюжеты рус. иконографии и их трактовка в пореформенное время // *Культура и искусство России XIX в.: Сб. ст. ГЭ. Л., 1985. С. 141–149; Комашко Н. И.* Богоматерь «Всех скорбящих Радость» // *Антиквариат: Предметы искусства и коллекционирования. 2004. № 1–2. С. 22–34.*

Другие чудотворные и местночтимые иконы «В. с. Р.» в Арзамасской Высокогорской пустыни Нижегородской епархии. По преданию, найдена в 1-й трети XIX в. в сенях людской избы в дер. Караулово Нижегородского у. дворянином Г. Г. Карауловым. Явившийся Караулову во сне старец велел ему ехать в с. Забелино, помириться с братом Сергеем и отслужить молебен перед иконой «В. с. Р.», и тогда он станет здоров. После долгих поисков икона была обнаружена. Прозрев после молебна, Караулов уступил брату спорную часть наследства, но забрал икону, к-рую привез в Арзамас, где от нее продолжались исцеления. В 1837 г., перед смертью, Караулов завещал сыну Ивану похоронить себя в Высокогорской пуст. и отдать туда икону, устроив в Покровской ц. особый придел для нее (построен в 1845). Иван стал монахом этой пустыни, приняв постриг с именем Иосиф. С 1837 г. на средства барона Н. А. Шлиппенбаха перед иконой горела неугасимая лампада.

Иконографический вариант этой иконы неизвестен. Имела небольшие размеры, на средства Караулова были изготовлены серебряный золоченый футляр и риза, низанная жемчугом и камнями. Позднее риза поновлялась на пожертвования крестьянки А. М. Стуловой. Икона была вставлена в раму, находилась в резном киоте.

Лит.: *Сергий (Спаский), архим.* Повествование о чудотворной иконе Божией Матери «Всех скорбящих Радости», находящейся в Арзамасской Высокогорской пустыни // *Нижегородские Ев. 1867. Ч. неофиц. № 13. С. 589–593; Четыркин И. Н.* Арзамасская Высокогорская Вознесенская муж. пустынь // *Там же. 1888. № 1. С. 524–529; Коневский М. Ф., свящ.* Краткий ист. очерк и описание Арзамасской Высокогорской Вознесенской муж. Общежительной пустыни Нижегородской епархии. Н. Новг., 1914. С. 13. Арзамас, 1916²; *Арзамасская Высокогорская пустынь* // *Рус. паломник. 1916. № 21. С. 320–321.*

В Ахтырском во имя Св. Троицы мон-ре Харьковской епархии. Икона «В. с. Р.» была написана, очевидно, в 1-й пол. XVIII в. (226,5×168 см). По преданию, оставлена в мон-ре неким священником, направлявшимся по обету в Киев. После упразднения мон-ря в 1788 г. икона пребывала в том же храме Св. Троицы. С восстановлением жен. мон-ря в обители в 1843 г. в книге стали записывать сведения об исцелениях от иконы. К 1859 г. их было более 10; после проведенного расследования в 1864 г. икона была официально признана чудотворной. Находилась в Скорбященском приделе собора Св. Троицы в особом киоте. До наст. времени не сохранилась, известна по фотографиям, восходит к зап. типу «Madonna Misericordia». Была украшена серебряным окладом.

Лит.: *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Ист.-стат. описание Харьковской епархии. Х., 1852. Отд. 1. С. 207; *Макухин Н. И.* Чудесныя исцеления пред иконою Божией Матери «Всех скорбящих радости», что в Ахтырском Св.-Троицком мон-ре, с предварительным сказанием об этой иконе и самом мон-ре. Од., 1895⁶; *Св.-Троицкий Ахтырский мон-рь (1654–1904)* // *Рус. паломник. 1904. № 35. С. 600.*

В Вологде. Написание иконы «В. с. Р.» из Воскресенского собора датируется, видимо, не позднее сер. XVIII в. Сначала находилась в ц. Богоявления на Лосте, в 12 верстах от Вологды по Московскому тракту. По преданию, была найдена в 1766 г. после видений во сне больной крестьянке дер. Сошниково Христине Галактионовой, обнаружившей икону под алтарем в подвале церкви. О том, что от иконы происходили исцеления, было доложено Иосифу (Золотому), еп. Вологодскому и Белозерскому. По его распоряжению соборный ключарь Димитрий Стефанов забрал образ из Богоявленской ц. и доставил его в консисторию. За 1766–1768 гг. было собрано 59 показаний о чудесных исцелениях, к-рые, как правило, совершались заочно, а молебны служились в благодарность за них. Свидетельства были зафиксированы в следственном деле и в рукописи, хранившейся в соборе. Несмотря на попытки клира Богоявленской ц. в 1767 г. забрать икону, она была оставлена в соборе.

В 1766 г. на средства надворного советника Апочинина поля иконы обложили серебром. В XVIII в. она была украшена множеством серебряных votivных привесов. Позднее



для нее изготовили жемчужную ризу с алмазами и драгоценными камнями. С постройкой теплого Воскресенского собора (1772–1776) икону в особом киоте поставили за правым клиросом, летом на 3 месяца киот переносили в холодный Софийский собор.

Икона «В. с. Р.» (27,0×22,5 см; доска слегка покороблена и повреждена в нижней части) относится к типу «Умиление и посещение в беде страждущим», но отличается некоторыми особенностями извода: Богоматерь изображена в короне, в правой руке держит скипетр с крестом, в левой — хоругвь, над ней — Нерукотворный образ Спасителя. После закрытия собора в 30-х гг. XX в. икону перенесли в храм на Богородском кладбище. Лит.: *Виноградов И.* Известие о чудотворной иконе Богоматери «Всех скорбящих радости», находящейся в Вологодском кафедр. Софийском соборе, и бывших от неа чудотворениях в 1766, 1767 и 1768 гг. // Вологодские Ев. 1865. Приб. № 22. С. 843–853; № 23. С. 893–910; 1866. № 2. С. 49–56; № 3. С. 82–94; *Суворов Н. И.* Путев. по Вологде с указ. на ее церк. древности и святыни и др. достопримечательности. Вологда, 1874. С. 4.

Икона «В. с. Р.», находившаяся в тюремной церкви, написана, очевидно, во 2-й пол. XVIII в. Первоначально была установлена в часовне, в ограде вологодской тюрьмы, куда не было доступа арестованным. В 1822 г. икону как храмовый образ перенесли в новую тюремную церковь и открыли доступ к ней всем желающим. В 1824 г. тюрьма и церковь были переведены на новое место; в 1860 г. церковь расширили, посторонних пускали только по воскресным и праздничным дням.

Икона широко почиталась в связи с поздним преданием о том, что она принадлежала кн. Иоанну Андреевичу (в монашестве Игнатию), сыну угличского кн. Андрея Васильевича, бывшего по воле дяди, вел. кн. Иоанна III, 32 года в заточении в Прилуцком мон-ре. Предание появилось, очевидно, в связи с тем, что икона среди др. вологодских святынь принимала участие в крестном ходе в Прилуцкий мон-рь.

Празднование иконе совершалось в 1-е воскресенье после 24 окт. Ежегодно на 10 дней она переносилась в Воскресенский собор, где пребывала с кануна праздника Вознесения до дня Св. Троицы. В эти дни икону носили по домам. Она участвовала во всех городских крестных ходах. Записей о чудотворениях не велось.

Икона (89,0×70,5 см; не сохр.) относилась к московскому типу со страждущими, но без дополнительных святых. Над Богородицей был представлен Господь Саваоф. На фоне — стихотворная надпись: «Мати с Сыном о том беседует / Да всякий в небе царство наследует». Серебряный позолоченный оклад появился до 1827 г.

Лит.: Храмовый праздник в ц. Вологодского Тюремного замка // Вологодские ГВ. 1848. Ч. неофиц. № 45. С. 517–518; *Кедровский Н.* Сведения об иконе Божией Матери «Всех скорбящих радости», находящейся в ц. тюремного замка г. Вологды, и о самой сей церкви // Там же. 1864. Приб. № 5. С. 128–135; *Суворов Н. И.* Путев. по Вологде с указ. на ее церк. древности и святыни и др. достопримечательности // Там же. 1874. № 18 (отд. отт.: Вологда, 1874); *Н-ин [Непешин] С. А.* Вологодская чудотворная икона «Всех Скорбящих Радости» // Рус. паломник. 1897. № 21. С. 325–326; *Васишко Г. У.* Святыня Вологодской тюрьмы // ИВ. 1912. № 7. С. 256–261; *Коваль С. К.* очерку «Святыня Вологодской тюрьмы» // Там же. № 9. С. 1132–1134.

В Волинской губ. В Кременце в Богоявленском мон-ре находилась икона, почитавшаяся чудотворной. Была написана на медной доске (34,5×23,5 см) живописным письмом. Особенности иконографии неизвестны, но, поскольку празднование иконе совершалось 24 окт., можно заключить, что она в целом соответствовала композиционной схеме иконы «В. с. Р.» в отличие от др. западных икон с тем же названием, но относившихся к типу «Одигитрия» и праздновавшихся в др. дни (в Решнёвке и Мирутине Волинской губ.).

Лит.: *Девятисотлетие Православия на Волини.* Житомир, 1892. Ч. 1. С. 339.

В Воронежской губ. Икона «В. с. Р.», находившаяся в Богословской ц., была создана, очевидно, в нач. XVIII в. Прославление ее, по преданию, началось во время пребывания в городе Петра I при строительстве флота. Первое известное чудо от иконы произошло ок. сер. XVIII в. Согласно преданию, городской воевода, не отличавшийся религиозностью, направляясь на др. берег в цейхгауз со своим адъютантом, отказался зайти в Богословскую ц. приложиться к чудотворному образу. Во время переправы началась буря, и воеводе пришлось зайти в храм. После молебна они благополучно перебрались на др. берег. Образ стоял в отдельном киоте близ иконостаса. В благодарность за исцеления был украшен вотивными привесами. Помимо 24 окт. празднование иконе

совершалось на 3-й день после Св. Троицы. Образ принимал участие во всех городских крестных ходах и торжественных богослужениях. После праздника Св. Троицы городские торговцы брали икону для молебнов в свои лавки и магазины.

Богоматерь на иконе (106,5×89 см; не сохр.) была изображена с Младенцем на левой руке, по сторонам от Нее — страждущие (московский тип). В 1835 г. была украшена серебряным позолоченным окладом с камнями. В ризнице хранились 2 ризы, сер. XVIII в. и более поздняя, шитая серебром по зеленому бархату.

Считалось, что чтимые иконы «В. с. Р.» в воронежских Пятницкой и Ильинской церквях были точными списками с этой иконы. В Рождественской ц. также был образ Богоматери большого размера, считавшийся чудотворным и имевший множество вотивных привесов, иконография к-рого неясна (*Димитрий (Самбикин)*). С. 22). Еще один местночтимый образ, иконографически восходивший к московской чудотворной иконе, имелся во Введенской ц. (*Чернышев К.* Введенская г. Воронежа церковь: Ее первонач. история и достопримечательности // Воронежские Ев. 1896. Ч. неофиц. № 1. С. 22–25).

Лит.: Сказание воронежского старожила о чудотворениях от иконы Божией Матери радости скорбящим (в Богословской ц. г. Воронежа) // Воронежские Ев. 1867. Ч. неофиц. № 1. С. 31; *Димитрий (Самбикин), архиеп.* Указ. храмовых празднеств в Воронежской епархии. Воронеж, 1884. Вып. 1. С. 184–186.

В Воронежской губ. В г. Павловске в Преображенской ц. находился образ, к-рый прославился в 1866 г. Неизлечимо больной прихожанин А. И. Шапошников перед смертью пожелал отслужить молебен перед иконой, но умер, ожидая его начала. Когда же молебен начали служить, он ожил и прожил еще 2 дня.

Лит.: *Тимофеев П.* Милосердие Богоматери к умирающим // Странник. 1867. Янв. С. 63–64 (паг. 1); *Денисов Л.* Сказание о заступлении Пресв. Богородицы за обиженную мужем жену. М., 1900. С. 58–59.

В Вятской губ. В с. Колесникове Сарапульского у. икона прославилась до 1879 г.; по преданию, она явилась за селом, затем находилась в Богородицкой ц. (1818). От образа после молебна за год до смерти получила облегчение в болезни и прозрела жительница Сарапула, страдавшая расслаблением.

Лит.: *Утробин Г., прот.* Чудесное исцеление от иконы Божией Матери // Странник. 1879.



Сент. С. 379–380; Вятская епархия: Ист.-геогр. и стат. описание. Вятка, 1912. С. 435.

В с. Чудиново Орловского у. икона находилась в ц. Св. Троицы. Прославилась ок. 1888 г., когда от нее получила исцеление жена отставного чиновника Вятской казенной палаты В. М. Бахматова. Будучи на богомолье в с. Великоорецком, она возвращалась через Чудиново, где узнала виденные ею незадолго до того во сне храм и икону, перед к-рой по ее просьбе был отслужен молебен.

Лит.: *Макаров Г.* Благодатное заступление Божией Матери, явленное от иконы Ея «Всех скорбящих Радости» // ДС. 1888. Вып. 7. С. 111–112; *Токмаков И. Д.* Ист. сведения о чудотворной иконе Богоматери «Всех скорбящих радости», прославившейся в Москве в 1688 г., и о прочих списках с нея в России с прил. описания чрезвычайного явления от иконы... находящейся в дер. Ключки, близ С.-Петербурга, бывшее 23 июля 1888 г. М., 1890. С. 14–16.

В Драндском в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре близ Сухуми. По преданию, икона была найдена в земле в 1885 г. во время восстановления Успенского собора. Нек-рые авторы упоминают о древней иконе мон-ря как о 2-сторонней, с изображением Богоматери (без уточнения иконографического типа) и прп. Антония Печерского (*Агафодор (Преображенский)*), еп. Успенско-Драндский общежительный мон-рь в Абхазии на Кавказе близ Сухума. Ставрополь, 1901). По воспроизведениям написание этой иконы возможно не ранее 80-х гг. XIX в. На иконе была изображена Богоматерь в окружении облаков без Младенца и страждущих.

Лит.: *Боярский А.* Драндский Успенский мон-рь на Кавказе. Од., 1894. С. 15. 1900?

В Ельце икона находилась в ц. Св. Троицы (1818, построена на месте старого храма), при к-рой была устроена часовня в честь иконы «В. с. Р.»; пользовалась местным почитанием после исцелений от нее.

Лит.: Ист. описание церквей, приходов и мон-рей Орловской епархии. Орел, 1905. Т. 1. С. 262.

В Казанской губ. С 1832 г. в с. Багильдине икона (небольшого размера, особенности иконографии неизвестны, не сохр.) пользовалась особым почитанием у местного некрещеного чувашского населения.

Лит.: Чудотворные и особенно местно чтимые иконы и крестные ходы в Казанской епархии. Каз., 1872. С. 54–55.

В Киеве. В Сретенской ц. находилась икона, к-рая была создана, очевидно, в кон. XVII — нач. XVIII в.

Первоначально пребывала в доме или в домово́й церкви полковника из Москвы, заведовавшего частью старокиевских укреплений у Львовских ворот вблизи Софийского собора. На месте этого дома в 1752 г. была выстроена деревянная Сретенская ц., куда перенесли икону. Позднее возникла легенда, что образ издавна находился на Львовских воротах и был перенесен в Сретенскую ц. при их разборке в 1795 г. (церковь перестраивалась в камне в 1853–1861). Пользовалась большим почитанием у горожан, в т. ч. католиков (записей о чудотворениях не велось). Каждую субботу перед ней служили молебен с акафистом.

Икона (не сохр.) помещалась в особом киоте, в серебряном окладе. Богородица была изображена без Младенца, с жезлом в правой руке, в окружении страждущих, расположенных в 3 ряда с каждой стороны. Особенность иконы — образы святых Кирика и Иулитты, очевидно, небесных покровителей первого владельца.

Лит.: *Сементовский Н.* Киев и его достопамятности. К., 1852. С. 154; *Горчакова Е.* Киев. М., 1896. С. 58; *Петров Н. И.* Киев, его святыни и памятники. СПб., 1896. С. 128; *Петровский С.* Киев, его святыни и достопримечательности. Од., 1909. С. 23; *Титов Ф., прот.* Краткое ист. описание Киево-Печерской Лавры и др. святынь и достопримечательностей г. Киева. К., 1911. С. 136.

В Киево-Печерской лавре икона «В. с. Р.» находилась в больничной Скорбященской ц. и была создана в то же время, когда строилась церковь (1861). Поскольку больница с надвратной ц. Св. Троицы была основана в мон-ре в 1106 г. пострижеником обители кн. Николаем Святошей, то возникло не соответствующее исторической действительности предание о том, что образ некогда принадлежал этому князю.

В специальных изданиях XIX в. по святыням Киева не упоминается как чудотворная. Известна по литографическим воспроизведениям, иконографически соответствует чудотворной иконе из ахтырского во имя Св. Троицы мон-ря.

В Москве. В Вознесенском мон-ре, написана, вероятно, ок. 1732 г. Яковом Меркурьевым Поспеловым при устройстве в царствование Анны Иоанновны придела в честь этой иконы в соборе кремлевского девичьего Вознесенского мон-ря в память царевны Прасковьи Ивановны при ее гробе. Иконографически в

целом следовала типу московской чудотворной иконы. По сторонам Богоматери были изображены 12 групп страждущих, около к-рых на белых наклейках имелись стихотворные тексты, поясняющие изображение. В нек-рых изданиях XIX в. упоминается как чтимая и даже чудотворная.

Лит.: *Пиеничников А., свящ.* Соборный храм Вознесения Господня в Вознесенском девичьем мон-ре, в Москве. М., 1886. С. 90; *он же.* Краткое ист. описание первокл. Вознесенского девичьего мон-ря в Москве. М., 1894. С. 56; Церковь в честь иконы Богоматери «Всех скорбящих Радость», что в Моск. Вознесенском девичьем мон-ре. М., 1901. С. 8; *Введенский Д. И.* Во славу Богоматери «Всех скорбящих радости». Серг. П., 1906.

В Богоявленском соборе в Елохове, упоминается архим. Иосифом (Левитским) как особо чтимая. По видимому, это та икона, к-рая в наст. время находится в иконостасе левого придела собора и является списком с московской чудотворной иконы из Спасо-Преображенской ц. на Ордынке, сделанным в кон. XVIII в. (в соборе особо почитается с 1731).

Лит.: *Иосиф (Левитский), архим.* Путев. к святыне и священным достопамяностям г. Москвы и ее окрестностей. М., 1876.

В ц. Большого Вознесения, как чудотворная упомянута в списке московских чудотворных икон Д. Струкова (Список чудотворных икон в Москве // Моск. ЦВед. 1874. № 45. С. 601). Очевидно, храмовая икона Скорбященского придела этого храма (1798–1816).

В Московской губ. В с. Ивановском в старой, разбивавшейся Георгиевской ц., по преданию, жительницей дер. Костюниной (Костино) Ириной Петровой была найдена икона «В. с. Р.». По совету матери Петрова просила принести ей богородичный образ, к-рый исцелил бы ее от болезни, о чем она узнала из вещей снов. После обретения иконы и благодарственного молебна женщина исцелилась. Чудеса от образа упоминаются во мн. публикациях XIX в., но без уточнения мест, где они происходили. Тем не менее в 1836 г. в с. Ивановском Дмитровского у. был построен храм в честь иконы «В. с. Р.», сохранивший в приделе Георгиевский престол, что указывает на 1-ю треть XIX в. как на время прославления образа.

Лит.: *Казанский П. С.* Слава Пресв. владычицы нашей Богородицы и присно Девы Марии. М., 1853. Ч. 3. Отд. 3. С. 67–68; *Тихомиров Е. А.* Жизнь Пресв. Богородицы и сказа-



ния о всех чудотворных иконах Ея, прославляемых в Правосл. Церкви. М., 1887. Ч. 2. С. 191–193.

В Нежине Черниговской губ. Икона находилась в соборе Благовещенского мон-ря, по преданию, со времени основания обители Стефаном (Яворским) в 1716 г. Считалось, что была создана в Москве как список с чудотворного образа. Она пользовалась местным почитанием. Икона (не сохр.) была помещена в особом киоте на левой стороне храма, украшена серебряным позолоченным окладом с короной с алмазами. В 1884 г. при мон-ре было открыто братство в честь иконы «В. с. Р.».

Лит.: Нежинский мужской мон-рь // Черниговские ЕИЗв. 1861. Приб. № 7. С. 361; *Белосусович Л.* Нежинский Благовещенский 2-кл. мон-рь, называемый Назарет Пресв. Богородицы // Там же. 1867. № 24. С. 829; *Филарет (Пумилевский), архиеп.* Описание Нежинского Благовещенского 2-кл. мон-ря, называемого «Назарет» Пресв. Богородицы. Чернигов, 1873. С. 30; *Хойнацкий А., прот.* Очерк истории Нежинского Благовещенского мон-ря // Черниговские ЕИЗв. 1883. Ч. неофиц. № 10. С. 559 (отд. отт.: Чернигов, 1883); Открытие братства Божией Матери «Всех скорбящих радости» в Нежине // Там же. 1884. № 5. С. 188.

В Н. Новгороде. Икона написана не позднее 1715 г. Пользовалась большим почитанием как чудотворная, но письменных сведений о чудотворениях не имелось. Возможно, первоначально находилась в Спасо-Преображенском соборе (разрушен в 30-х гг. XX в.). С построением в 1745 г. теплого собора в честь иконы «В. с. Р.» была перенесена туда, где находилась до 1841 г., когда собор был упразднен. Тогда же началось устройство Скорбященского придела в Спасо-Преображенском соборе (освящен в 1857), а икона, вновь перенесенная в собор, заняла место у левого столпа в особом киоте. Каждый вторник перед ней после литургии читался акафист и совершались молебны.

Икона не является точным списком с московского образа, имеет характерные для мн. созданных на рубеже XVII–XVIII вв. икон «В. с. Р.» размеры (186×130 см). В наст. время находится в фондах НИИМЗ.

Лит.: *Макарий (Миролюбов), архиеп.* Памятники церк. древностей Нижегородской губ. СПб., 1857. С. 19; *Храмцовский Н.* Краткий очерк истории и описание Ниж. Новгорода. Н. Новг., 1859. Ч. 2. С. 41; О святынях иконах, по преимуществу чтимых в Нижегородской еп. // Нижегородские ЕВ. 1865. Ч. неофиц. № 9. С. 43; *Владимирский П., прот.* Краткие сведения о нижегородском кафедр. соборе, его основании, святынях его и достопримечательностях. Н. Новг., 1886. С. 5–6; *Добро-*

вольский М., прот. Нижегородский Спасо-Преображенский собор и его достопримечательности. Н. Новг., 1894. С. 60–61; *он же.* Путев. по святыням и церк. достопримечательностям Ниж. Новгорода. Н. Новг., 1912. С. 20.

В Нижегородской губ. В с. Афанасьеве Нижегородского у. Точных сведений о времени создания иконы нет. Доподлинно известно, что в 1766 г. прихожане церкви села просили Нижегородского еп. Феофана (Чарнуцкого) разрешить поставить на месте сгоревшего в 1665 г. деревянного храма новый, перевезенный из с. Нового, и устроить при нем придел в честь иконы «В. с. Р.». Возможно, что икона была создана около этого времени (27,0×22,5 см; не сохр.). Почиталась как древняя и чудотворная, хотя сведений о чудотворениях не сохранилось. Иконографии неизвестна, была украшена серебряным окладом.

Лит.: *В. Б.* Церк.-ист. памятники Нижегородской епархии: Описание нек-рых древних и благочестно чтимых св. крестов и икон // Нижегородские ЕВ. 1888. Ч. неофиц. № 5. С. 160.

В Орле. Точное время создания иконы неизвестно. Находилась в особой часовне в Гостином дворе; почиталась с кон. XVIII в., когда от нее получила исцеление некая вдова. По-видимому, с этого времени икону брали для совершения молебн в частные дома и установился обычай устраивать 24 окт. общий городской праздник купечества с торжественным крестным ходом с иконой вокруг Гостиного двора. Во время пожара 1847 г., когда здание Гостиного двора горело, чтимая и др. иконы из часовни находились в соседней Богоявленской ц., куда их принесли поздно вечером после молебна в частном доме и оставили до утра. Позднее возникло предание, что иконы остались невредимы при пожаре. После построения нового здания торговых рядов иконы по настоянию священника были оставлены в церкви, в особом иконостасе в приделе в честь иконы «В. с. Р.». Во время крестного хода 24 окт. эта икона вместе с др., избежавшими пожара, на 1 день переносилась в Гостиный двор, и там совершался молебен с акафистом. Икону особенно чтили сщмч. Макарий (Гневушев), архиеп. Орловский и Севский, автор похвального слова этому образу, а также архиеп. Казанский Никанор (Каменский). В лит-ре упоминается неск. случаев исцелений от этой иконы в кон. XIX — нач.

XX в. (диак. Богоявленской ц. Нецветаева, 2 детей помещицы А. К. Базилевской, дочери орловского помещанина А. И. Онисимова). Каждую среду перед иконой после ранней литургии совершался молебен с акафистом. Принимала участие во всех городских крестных ходах. Особенности иконографии неизвестны, не сохранилась.

Лит.: *Добрынин Д.* Празднование иконы Божией Матери «Всех скорбящих радости» // Орловские ГВ. 1859. Ч. неофиц. № 48. С. 376–379; *Ливанский И.* О чудотворной иконе Божией Матери «Всех скорбящих Радости» в Богоявленской г. Орла церкви. Орел, 1912.

В Орловской губ. В с. Городище Брянского у. в Благовещенской ц. находилась икона, по преданию явившаяся на берегу Десны в месте, называемом Благовещенский Рожок. Лит.: Ист. описание церквей, приходо-в и мон-рей Орловской епархии. Орел, 1905. Т. 1. С. 117.

В дер. Старь Брянского у. для молитвенного дома (перестроен в 1900 в ц. во имя свт. Николая) по просьбе жителей в 1871 г. старцем-иконописцем К. И. Ганделевым из с. Людинова Калужской губ. была написана икона «В. с. Р.». Прославилась в том же году во время эпидемии холеры и падежа скота в округе. В 80-х гг. зафиксированы многочисленные исцеления от нее среди местных жителей. В нач. 90-х гг. от иконы произошли 2 случая исцелений в соседней дер. Дятково, с 1893 г. по указу из Орловской духовной консистории ее носили в это село.

Икона выполнена на жестяном листе в академическом стиле — копия образа из с. Людинова. Первоначально Богоматерь была изображена без Младенца на темном фоне, но по желанию жителей деревни был написан образ Младенца по типу иконы Богородицы «Знамение», фон покрыт золотом, для чего икону специально возили в Тихонову пуст.

Лит.: *В-кий К.* Одна из святынь Брянского края (выпись из церк.-приходской летописи с. Стари) // Орловские ЕВ. 1904. Отд. неофиц. № 33. С. 771–781.

В с. Сулове Дмитровского у. находилась икона, время создания к-рой неизвестно. В 40-х гг. XIX в. она была взята из Преображенской ц. села и поставлена при ключе около дер. Горкиной. По преданию, незадолго до этого житель деревни пытался на этом месте неск. раз вырыть копань для мочения пеньки, но она исчезала на следующий день.





Др. крестьянин увидел во сне образ «В. с. Р.», и Богоматерь с иконы велела передать, что на этом месте должна быть Ее икона. Вокруг ключа поставили сруб и поместили туда икону, от к-рой происходили исцеления. В 1888 г. на этом месте была построена часовня. Ежегодное празднование иконе 24 окт. сопровождалось крестным ходом из церкви к ключу (иконографические особенности неизвестны; не сохр.).

Лит.: Ист. описание церквей, приходов и мон-рей Орловской епархии. Орел, 1905. Т. 1. С. 182–183.

В Пермской губ. В с. Майкор Соликамского у. в 1823 г. была написана икона, согласно надписи на ней, в благодарность за исцеление кнж. Хованской, к-рой во сне было явление Богоматери, как на иконе «В. с. Р.». В 1824 г. икону прислали из С.-Петербурга и поставили в часовню в дер. Быковой рядом с Майкорским (Никитинским) заводом. С 1825 г. в зимнее время она находилась в Богоявленской ц. с. Майкор, в часовню переносилась летом. В связи с этим 16 мая и 24 окт. ежегодно проводились крестные ходы. Пользовалась большим почитанием в окрестных приходах. Особо чествовалась в 9-ю пятницу по Пасхе.

Икона (76,5×54,0 см; не сохр.) относилась к московско-петербургскому типу (с Младенцем). Ее особенностью являлось изображение обращенной краями вверх радуги, на к-рой стоит Богородица. Была написана на холсте, покрыта стеклом, имела серебряный оклад.

Лит.: Опыт описания нек-рых церквей Соликамского у.: Майкорская Богоявленская церковь // Пермские Ев. 1876. Ч. неофиц. № 2. С. 19–21.

В с. Черномырском Кунгурского у. Икона находилась в ц. во имя прор. Илии (1852). Время создания неизвестно, считалась древней. Пользовалась особым почитанием. Была украшена медным посеребренным окладом. Иконографические особенности иконы неизвестны (27×20 см; не сохр.).

Лит.: Пономарев П. П. Описание церквей и приходов Кунгурского у. (Пермской губ.). Кунгур, 1896. С. 211.

В Полтаве. Икона написана в 1888 г. и является одним из многочисленных точных списков с московской чудотворной иконы, созданных к празднованию 200-летия со дня ее прославления. Была приобретена одним из жителей, присут-

ствовавшим на торжествах, и после изготовления оклада подарена казначейскому Успенскому собору города. Поводом к широкому почитанию этой иконы стало исцеление от нее в 1891 г. еп. Полтавского и Переяславского Илариона. По выздоровлении Иларион ездил в Москву служить благодарственный молебен в ц. на Ордынке. Тогда же получила исцеление от иконы начальница полтавского Александринского приюта для детей-сирот.

Икона (не сохр.) находилась в особом киоте. К ризе были прикреплены 2 креста-мощевика. Один, с частицами мощей прп. Сергия Радонежского, подаренный московской жительницей М. К. Прохоровой, находился рядом с изображением этого святого на иконе. Другой, с мощами киево-печерских чудотворцев и частицей Животворящего Креста, был подарен еп. Иларионом, этим крестом его благословил митр. Киевский Филофей. По субботам до литургии перед иконой в соборе читался акафист.

Лит.: Уралов Н. 24-е окт. в Полтавском кафедр. Успенском соборе // Полтавские Ев. 1892. Ч. неофиц. № 23. С. 903–911; Ляпидевский П. С., прот. Чудесное исцеление от иконы Божией Матери «Всех Скорбящих Радости» Преосв. Илариона, Еп. Полтавского и Переяславского // Кормчий. 1893. № 8. С. 111–112; Храм Богоматери «Всех скорбящих Радости», что на Ордынке, в Москве. М., 1906. С. 20–21.

В Пскове. Икона находилась в ц. во имя прп. Варлаама Хутынского на Званице (перенесена туда из неизв. упраздненного храма). Написана до 1764 г. (год, указанный на ее 1-м серебряном окладе). До прославления была на хорах, позднее перенесена в особую часовню в сев. части церковного притвора, где была в любое время доступна для молящихся. 1-е известное чудо от иконы — исцеление псковского архиеп. Мефодия II (Пишняевского; 1825–1837) от болезни глаз. В 1863 г. излечился немой от рождения приемный купца А. П. Ивершина Михаил. Выписки из офиц. расследования этого исцеления хранились в церковном архиве.

Икона (146,5×102,5 см; не сохр.) относилась к типу «Умиление и посещение в беде страждущим» (без Младенца, с царским жезлом в правой руке). Особенностью было изображение цветущей ветви в левой руке Богоматери. Икона неоднократно поновлялась, в последний

раз учителем рисования А. С. Бириним при устройстве в 1885 г. нового оклада. За время бытования последовательно имела 3 серебряных оклада: 1764 г. с дополнениями 1819 г., 1850 г. работы мастера Федора Нюрнберха и 1885 г. мастера Петра Матвеева. В благодарность за исцеления была украшена множеством серебряных votivных привесов, среди к-рых был дар архиеп. Мефодия — подвеска в виде глаза. Нижняя часть иконы ко 2-й пол. XIX в. оказалась опиленной, в связи с чем возникла легенда о священнике, допустившем подобную порчу, к-рый в наказание вскоре заболел и умер.

Лит.: Чудесное исцеление // ДБ. 1864. № 30. С. 381–382; Лебедев А. Е., свящ. Ист.-стат. очерк Псковогородской Варлаамовской церкви. Псков, 1895; Окулич-Казарин Н. Ф. Спутник по древнему Пскову. Псков, 1911. С. 195–196.

В С.-Петербурге. В ц. Вознесения (при бывш. морском госпитале) попала из церкви при Ориенбаумском госпитале. Ц. Вознесения была основана в кон. XVIII в. при морском военном госпитале, затем приписана к ц. апостолов Петра и Павла при 2-м военно-сухопутном госпитале. Икона «В. с. Р.» многими почиталась как чудотворная, хотя офиц. сведений или преданий о чудотворениях от нее не сохранилось. Лит.: Ист.-стат. сведения о С.-Петербургской епархии. СПб., 1878. Вып. 6. С. 436.

В Свято-Духовской ц. находилась икона «В. с. Р.», найденная в 1876 г. на чердаке дома на Б. Охте после видения во сне жительнице дома больной Акилине Чергунцовой. Богоматерь обещала ей исцеление и указала на место, где находился образ. После исцеления больной по повелению С.-Петербургского митрополита икону перенесли в ц. Св. Духа на Б. Охте, где произошло еще неск. исцелений (письменно зафиксированы). Икона пользовалась общегородским почитанием. Находилась за левым клиросом в особом аналое. На иконе Богоматерь была изображена с Младенцем, стоящая в облаках, в окружении страждущих. Образ не сохранился, известен по воспроизведениям.

Лит.: Ист.-стат. сведения о С.-Петербургской епархии. СПб., 1883. Вып. 7. С. 220; Лавры, мон-ри и храмы на Св. Руси: С.-Петербургская епархия. СПб., 1908. С. 145–146; Никольская В. А. Икона Царицы Небесной «Всех скорбящих Радости» в ц. Св. Духа на Большой Охте в С.-Петербурге. СПб., 1908.





В Николаевском дворце, в Скорбященской ц., в 1853 г. находилась икона «В. с. Р.» в серебряном окладе с камнями фирмы Сазикова, написанная в академическом стиле. Еп. Димитрий (Самбикин) упоминает о ней как о чудотворной.

Лит.: *Лебедев В., прот.* Церковь при Николаевском дворце в С.-Петербурге // Странник. 1877. Апр. С. 3–20.

В С.-Петербургской губ. В Царском Селе, в Скорбященской ц. при богадельне, находилась икона «В. с. Р.». Написана акад. живописи К. А. Горбуновым в 1852 г. как храмовый образ для этой церкви, основанной имп. Екатериной I (вновь отстроена в 1809–1817). Пользовалась местным почитанием, ежегодно 5 июля вместе с иконой Божией Матери «Знамение» участвовала в крестном ходе, проводимом в память об избавлении от холеры в 1832 г. Была украшена ризой с драгоценными камнями. Особенности иконографии неизвестны.

Лит.: *Соколов Н.* Скорбященская церковь при царскосельском госпитале и богадельне // Ист.-стат. сведения о С.-Петербургской епархии. СПб., 1884. Вып. 8. С. 8; Лавры, мон-ри и храмы на Св. Руси: С.-Петербургская епархия. СПб., 1908. С. 115; *Вильчковский Н.* Царское Село. СПб., 1910. С. 46.

В Симбирской губ. В с. Мурзицы Курмышского у., по преданию, икона приплыла по р. Суре против течения. Особо праздновалась 2 июня. Иконографические особенности неизвестны.

В с. Миренки Алатырского у. икона находилась в церкви. Почиталась как чудотворная, особо праздновалась 2 июня. Иконографические особенности неизвестны.

В с. Нагаткине Симбирского у. икона (до сер. XIX в.) явилась в 4 верстах от села, близ ключа Св. Колодец, была поставлена в иконостас сельского храма. Почиталась как чудотворная, ежегодно к ней стекалось большое число богомольцев из разных мест. Список с этой иконы, к-рый также почитался чудотворным, находился в Николаевском муж. мон-ре в Самаре, куда был подарен М. С. Маряхиной во время строительства обители в сер. XIX в. (*Орлов Д. Н., прот.* Самара: Мон-ри: Самарский Николаевский муж. мон-рь // Самарские Ев. 1881. Ч. неофиц. № 5. С. 67, 171–172).

Лит.: *Арнольдов М.* От Симбирска до Нагаткина // Симбирские ГВ. 1868. № 43. С. 4; *Мартынов П.* Остатки старины, сохранившиеся в Симбирском у. // Симбирские ГВ.

1896. Ч. неофиц. № 18, 26, 44, 45, 46, 47 (отд. отт.: Симбирск, 1896. С. 141); *Яхонтов А.* Из симбирской старины, явленные и чудотворные иконы епархии // Симбирские Ев. 1903. Ч. неофиц. № 5. С. 127.

В с. Никольском Алатырского у. в церкви находилась чудотворная икона «В. с. Р.». Иконографические особенности неизвестны.

В с. Одоевщина Ардатовского у., по преданию, осталась неповрежденной во время пожара в церкви.

Лит.: *Яхонтов А.* Из симбирской старины: Явленные и чудотворные иконы епархии // Симбирские Ев. 1903. Ч. неофиц. № 5. С. 128.

В сызранском Сретенском мон-ре Симбирской епархии.

Местночтимая икона находилась в деревянной Скорбященской ц. (1857) мон-ря. Упоминается как образ «греческой живописи». Имела серебряный оклад с камнями.

Лит.: *Аполлинарий, иером.* Краткий очерк о почившей игум. Марии и об устроении ею Сызранского Сретенского девичьего мон-ря Симбирской епархии. Пенза, 1878. С. 6; *Яхонтов А. Г.* Сызрань и ее достопримечательности: Ист.-археол. описание. Симбирск, 1901. С. 96.

В Смоленской губ. В 1894 г. икона была подарена жителям с. Знаменского (др. названия: Пруденки и Меженинка) Бельского у. прав. Иоанном Кронштадтским, когда крестьяне соседнего с. Холмец отказались вернуть в возобновленную после пожара Знаменскую ц. временно хранившуюся у них икону Божией Матери «Знамение», уцелевшую от огня и считавшуюся чудотворной (эти сведения были указаны на прикрепленной к иконе табличке). Принесена в село 3 янв. 1895 г. Этот день ежегодно праздновался наравне с храмовым праздником. Иконографические особенности неизвестны, но, по-видимому, была списком с чудотворного образа из часовни у стеклянного завода в С.-Петербурге.

В с. Крюкове Бельского у., в ц. Успения в усадьбе дворян Лыкошиных (1789), находилась икона, время создания и обстоятельства прославления к-рой неизвестны. Пользовалась местным почитанием.

Лит.: *Редков Н. Н.* Ист.-стат. описание церквей и приходов Смоленской епархии. Смоленск, 1915. Вып. 1: Бельский у. С. 175, 369.

В с. Великополье Юхновского у. икона находилась в Никольской ц. Точное время прославления неизвестно (до 1864). От образа исцелилась девица из соседней деревни. Существовало малодостоверное предание, что подлинный образ был взят в Москву и заменен списком.

Лит.: Ист.-стат. описание Смоленской еп. СПб., 1864. С. 343; *Сперанский И.* Сказания о чудотворных иконах Божией Матери, более известных и особо чтимых в среде православ. рус. народа. Смоленск, 1894. С. 111.

В с. Крапивка Бельского у. местночтимая икона, написанная в 1801 г., находилась в Скорбященской ц. (1869).

Лит.: *Редков Н. Н.* Ист.-стат. описание церквей и приходов Смоленской епархии. Смоленск, 1915. Вып. 1: Бельский у. С. 104.

В с. Пантелееве Бельского у. в Скорбященском приделе Казанской ц. находилась икона, к-рая прославилась в эпидемию холеры в 1848 г.: в соседнем с. Щербатовщина мор прекратился, после того как перед иконой был отслужен молебен и ее обнесли вокруг окрестных полей. В память этого события ежегодно с 30 июня по 22 июля образ носили по соседним приходам сел Щербатовщина, Белый Берег, Козулино и Крюково. Особо икона праздновалась на Вознесение.

Лит.: Там же. С. 119, 144–145.

В Соликамск, в Вознесенский мон-рь, чудотворная икона была принесена после перевода туда в 1795 г. Истобенского мон-ря (*Дмитриев А. А.* Соликамские летописи. Пермь, 1884. С. 45), в др. публикациях указывается 1771 г. В 1975 г. для нее была устроена Скорбященская ц. (под колокольной).

Лит.: *Ершов П., диак.* Справ. кн. Пермской епархии. Пермь, 1911. С. 117.

В Тамбове находилась икона, к-рая была написана в Москве во 2-й пол. XVIII в. по заказу гр. В. П. Мусина-Пушкина как список с московской чудотворной. По преданию, иконописец, окончив работу, привез икону графу утром, когда тот был еще в постели. Ожидая в приемной, показал ее посетителям и слугам, и она всем понравилась. В это же время граф у себя в комнате произнес неуважительные слова в адрес иконы и художника, и когда вышел посмотреть на работу, то увидел на доске только подмалевок, само изображение исчезло. Граф, не веря свидетельствам посетителей и слуг, прогнал иконописца, тот по дороге домой встретил знакомого, московского присяжного А. Дьякова. В доме у Дьякова оба осмотрели икону и убедились, что изображение на ней появилось, после чего художник подарил ее Дьякову. Впосл. сын Дьякова Андрей перевез икону в свое имение в с. Курдюки Кирсановского у. Тамбовской губ., а в 1794 г.



по совету матери, к-рая, овдовев, стала монахиней Тамбовского девичьего Вознесенского мон-ря, передал образ в эту обитель (более позднее предание добавляет, что Дьякова, не пожелавшего поначалу передавать икону, стали преследовать несчастья, в т. ч. смерть 2 малолетних сыновей, что было воспринято как наказание). Икона была торжественно принесена в мон-рь в день празднования образу «В. с. Р.» и с почестями встречена Тамбовским еп. Филофеем.

Первоначально икона находилась в деревянной церкви, но в том же году была перенесена в новый каменный собор, где ее поставили в приделе вмц. Екатерины в местном ряду иконостаса. С устройством в 1820 г. теплой Скорбященской ц. она стала храмовым образом, однако находилась там только в зимнее время в особом киоте, справа от царских врат, на лето переносилась на прежнее место. В 1-й трети XIX в. свящ. Иониным в монастырской летописи велась запись чудес, происходивших от иконы. В 1801 г. от нее исцелилась малолетняя дочь тамбовского генерал-губернатора Д. А. Бахметева, в 1806 г. — мать монастырского свящ. Иоанна Андреева, в 1811 г. — он сам, в 1809 г. — надворный советник Ф. А. Смирнов, в 1814 г. — лютеранка Д. Е. Колтиненская, в 1828 г. — жена кирсановского казначея Н. Д. Куткина, в 1829 г. — послушница мон-ря Хиония Волосатова. В тех случаях, когда смерть больного была неизбежна, от иконы, принесенной к ложу умирающего, был слышен треск.

Иконографически была близка к московской иконе, но не копировала ее в точности. Имела 2 серебряных оклада. 1-й, с жемчугом и камнями, от генерал-губернатора Бахметева, изготовлен в 1801 г. в благодарность за исцеление дочери, 2-й — в 1844 г. Икона не сохранилась.

Лит.: Хитров Г. В., свящ. Ист.-стат. описание Тамбовской епархии. Тамбов, 1861. С. 305–307; Указ. местных празднеств в Тамбовской епархии. Тамбов, 1876. С. 36; Молчанов Н. Ист.-стат. описание Тамбовского Вознесенского 3-кл. жен. мон-ря. Тамбов, 1883; Дубасов И. И. Ист. зап. о тамбовском Вознесенском жен. мон-ре, сост. по поводу его 200-летия. Тамбов, 1890. С. 6–8; Жданов А. По поводу 200-летнего юбилея Тамбовского Вознесенского жен. мон-ря. Тамбов, 1890. С. 28–33.

В Тамбовской губ. В г. Кирсанове находилась икона, написанная до 1775 г. Первоначально пребывала в

деревянном храме в г. Керенске (ныне с. Вадинск Пензенской обл.) Тамбовской епархии (позднее Пензенской епархии). В 1775 г. за ветхостью этого храма была перенесена вместе с др. иконами в Кирсанов и поставлена в Успенском соборе. Икона прославилась в 1800 г. при попытке кирсановского мещанина П. Ф. Курилова ночью обокрасть собор. Курилов, снимавший с икон венчики и привески из драгоценных металлов, срывая венчик с этого образа, получил неск. ударов, сбивших его с ног, после чего вышел из храма, ничего не взяв. История стала известна, о ней была произведена запись в магистрате. Спустя нек-рое время от иконы получил исцеление некий кирсановский житель, в благодарность устроивший серебряный оклад и позолоченный венчик на икону. После этого случая икона стала широко почитаться. В Ильинской ц. также имелась местнотчтимая икона «В. с. Р.».

Лит.: Хитров Г. В., свящ. Ист.-стат. описание Тамбовской епархии. Тамбов, 1861. С. 315–316; Указ. местных празднеств в Тамбовской епархии. Тамбов, 1876. С. 36; Ист.-стат. описание Тамбовской епархии. Тамбов, 1911. С. 511, 526.

В с. Карандеевка Кирсановского у. икона находилась в ц. во имя арх. Михаила еще до пожара храма в 1846 г. По преданию, 1-е чудо от иконы произошло при освящении храма, когда ослепшая жена священника прозрела, протерев глаза елеем из лампы перед иконой. С того времени установилась традиция совершать богомолье в 1-ю пятницу после Св. Троицы — в день исцеления. После литургии икону приносили на р. Ворону для освящения воды.

После пожара, уничтожившего церковь, чудотворный образ и др. уцелевшие иконы 3 года пребывали в церкви с. Волкова, а затем священник поставил их у себя в доме. Узнав об этом, жители Карандеевки забрали иконы и перенесли в с. Терновое, а в 1865 г., после возведения в своем селе нового храма на средства помещика Кулешова, вернули их. С этого времени велась запись об исцелениях от иконы. С 1872 по 1882 г. их было 4, причем больные выздоравливали после помазания елеем из лампы перед иконой (в 1872 — исцеление местной крестьянки Лукерии Феофановой, в 1875 — крестьянина из Саратовской губ. Андрея Беспалова, в 1878 —

дворянки А. А. Муратовой, в 1882 — кирсановского купца И. Н. Крюченкова).

Иконографический вариант иконы (106,5×71 см; не сохр.) неизвестен. Во время пожара 1846 г. у иконы слегка обгорели верхний и правый края. В 1906 г. была украшена металлическим золоченым окладом на средства дворян Козловских.

Лит.: Лыков И. Обзорение высокопреосв. Кириллом, архиеп. Тамбовским и Шацким, церквей и мон-рей епархии в 1915 г. // Тамбовские Ев. 1916. Ч. неофиц. № 11. С. 323–332.

В с. Вердеревщина Кирсановского у. икона была привезена из Москвы в 1824 г. помещиком Лихачевым в построенный на его средства храм. Почиталась как чудотворная, по преданию, от нее исцелились неск. бесноватых и расслабленных. Праздновалась в четверг по Пятидесятнице — в день, когда образ был привезен из Москвы. Представляла собой точный список с московской чудотворной иконы.

Лит.: Хитров Г. В., свящ. Ист.-стат. описание Тамбовской епархии. Тамбов, 1861. С. 328; Указ. местных празднеств в Тамбовской епархии. Тамбов, 1876. С. 17.

В Твери находилась икона, написанная не позднее сер. XVIII в. Первоначально — в соборном храме города, откуда была перенесена Митрофаном (Слотвинским), архиеп. Тверским и Кашинским, в ц. Живоносного Источника близ богадельни для особ духовного звания. При пожаре 12 мая 1763 г., уничтожившем большую часть городских построек, икона была спасена от огня. Нек-рое время находилась, по-видимому, в с. Трехсвятском, куда был переведен свящ. сгоревшей церкви Петр Алексеев. В 1764 г. перенесена в часовню на вновь учрежденном городском кладбище, год спустя к часовне пристроили алтарь и осветили в честь Живоносного Источника.

1-е исцеление от иконы произошло вскоре после перенесения в часовню: по усердной молитве перед ней излечился некий приезжий, в благодарность устроивший украшения на икону. К 1776 г. таких украшений и votивных привесов, свидетельствовавших об исцелениях от иконы, было уже много. Со временем икона стала почитаться в городе, особенно после холерных эпидемий 1848 и 1853 гг., когда ее носили в холерную больницу.

Находилась в иконостасе юж. придела. Часто бывала в домах горожан,



где устраивались молебны. Особенности иконографии неизвестны. Икона (124,0×71,0 см) была написана на сосновой доске, украшена серебряным золоченым окладом, устроенным после холерных эпидемий на пожертвования, гл. обр., купца В. И. Коровина.

Лит.: Местночтимые св. иконы в Тверской епархии // Тверские ЕВ. 1888. Ч. неофиц. № 6. С. 171–184.

В Тобольске. Икона была написана, по-видимому, на рубеже XVII–XVIII вв. и первоначально находилась в одном из храмов города. Начала почитаться задолго до офиц. прославления в 1819 г. Судя по надписи на обороте, поновлялась в 1745 г. В 1752 г. при митр. Сильвестре (Гловацком) была перенесена в новый деревянный храм в честь Воскресения Христова (праведных Захарии и Елисаветы). Уже тогда имела серебряный золоченый оклад. В 1774 г. при возведении каменного храма был устроен Скорбященский придел (в 1778 переименован в Тихвинский). В летнее время икона находилась в Тихвинском приделе, зимой — в нижнем теплом храме праведных Захарии и Елисаветы.

К 1795 г., согласно храмовой описи, на ней было множество вотивных привесов, колец, крестов и драгоценных камней. 1-е зафиксированное чудо от иконы произошло в 1819 г.: путешествовавший по торговым делам тобольский купец Василий Пиленков в тот момент, когда его внезапно понесли лошади, вспомнил об этой иконе и горячо молился о спасении жизни. По возвращении Пиленков испросил у Тобольского митр. Амвросия благословение на празднование этой иконе и в 1830 г. украсил ее новым серебряным окладом. В 1841 г. по молитве этой иконе был прекращен пожар на судне купца и рыбопромышленника Плеханова. После этого рыбопромышленники принимали икону у себя на судах перед отправлением на промысел в низовья Оби. Икона широко почиталась жителями Тобольска, особенно купцами, ежегодно носившими ее в свои торговые ряды для служения молебнов. С 1841 г. по просьбе купца Плеханова каждое воскресенье перед иконой читался акафист. По воскресеньям и праздникам перед иконой служили молебны с водосвятием. В холерную эпидемию 1848 г. майор Ф. В. Шеметин излечился во время молебна

перед иконой. В 1854 г. от иконы исцелилась лежавшая при смерти купеческая жена Е. И. Ременникова, а в 1859 г. — мать свящ. Воскресенской (праведных Захарии и Елисаветы) ц. А. Л. Цветкова. В эпидемию гнилой горячки зимой 1854 г. икону носили в дер. Усольцеву, расположенную в 12 верстах от Тобольска, для служения молебнов в домах.

Икона (71×53 см; не сохр.) известна по воспроизведениям XIX в. Относилась к типу «Умиление и посещение в беде страждущим» (без Младенца, без жезла в руке). Почти во всех храмах Тобольска имелись чтимые списки с этого образа.

Лит.: Сулоцкий А., прот. Описание наиболее чтимых икон, находящихся в Тобольской епархии. СПб., 1864. С. 96–108; он же. Икона Божией Матери «Всех скорбящих радости» в Тобольской Захарьевской церкви // Странник. 1866. Окт. С. 43–50; он же. Многочтимые иконы по Зап. Сибири. Омск, 1881. С. 7–8; Икона Божией Матери «Всех скорбящих Радости», что в Тобольской Захарьевской церкви // Рус. паломник. 1889. № 43. С. 509–510.

В Ярославской губ. икона находилась в с. Осипове Ростовского у., в усадьбе Терпигоревых, в храме, выстроенном в 1790 г. Ф. Н. Терпигоревым в честь «В. с. Р.». По одной версии, была привезена его отцом, лейб-компанейцем имп. Елизаветы Петровны, в тур. кампанию в 1768 г. из одной из юж. слав. стран, где была отдана ему местными крестьянами. По др. версии, икону вывезли в посл. четв. XVIII в. из Греции. Обе версии неправдоподобны, потому что большой размер иконы (213×106,5 см) указывает на раннюю дату ее написания — не позднее 1-й пол. XVIII в. Существовало предание, что незадолго до строительства каменной Скорбященской ц. Терпигорев заболел, и в его сонных видениях Богоматерь обещала ему исцеление, если он построит храм в честь иконы «В. с. Р.».

В храме икона содержалась в особом киоте за правым клиросом. Ежегодно в 10-ю неделю по Пасхе устраивался с ней крестный ход. Богоматерь на иконе была изображена без Младенца, фон и поля украшал орнамент. В XIX в. живопись поновлялась.

Лит.: Титов А. А. Ростовский у. Ярославской губ. М., 1885. С. 175; он же. Чудотворная икона «Всех скорбящих радости» в ц. села Осипова Ростовского у. Ярославской губ. Ярославль, 1910, 1913².

В Харбине (Китай). Икона находилась в Скорбященской ц. Дома милосердия, основанного в 20-х гг.

XX в. как приют для престарелых и детей-сирот рус. колонии в Харбине еп. Нестором (Анисимовым). Была подарена ближайшей сотрудницей епископа Е. И. Курмей. Воскресе свящ. церкви Иулианом Сумневичем было замечено, что старая темная икона сама обновилась и просветлела, после чего образ стал особо почитаться православными, проживавшими в Харбине. По молитве перед иконой супругов Крисламовых излечилась их прислуга, молодая девушка. В 50-х гг., после прихода в Китае к власти коммунистов, по молитве перед иконой рус. женщина нашла необходимые для выезда за границу документы, потерянные на улице. Когда Китай покинул последний настоятель храма архим. Филарет (Вознесенский, вполн. митрополит РПЦЗ), церковь была закрыта, утварь перешла в распоряжение гос-ва. З. Л. Тауц-Зверева, исполнявшая обязанности старосты церкви, добилась разрешения на вывоз иконы в Гонконг, откуда в 1965 г. образ перевезли в США. В наст. время находится в синодальном соборе РПЦЗ.

Лит.: Киселев А., прот. Чудотворные иконы Божией Матери в рус. истории. М., 1992. С. 110–112.

Общая лит.: Панов Г., свящ. Ист., хронол. и иконогр. описание 218 наименований и изображений Пресв. Богородицы. СПб., 1871; Димитрий (Самбикин). Месяцеслов. Вып. 1. С. 122–125; Снегирева. Земная жизнь Пресв. Богородицы. С. 470–480; М. Р. Благодения Богоматери роду христианскому чрез Ее св. иконы. М., 1891. С. 111–125; Бухарев И. Иконы. С. 378–387; Слава Богоматери. С. 117–130; Поселянин Е. Богоматерь. С. 679–694; ППВЭС. С. 578–579.

Н. И. Комашко

«ВСЕХ СКОРБЯЩИХ РАДОСТЬ» ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Брюссельской и Бельгийской епархии), находится в Первейзе (Бельгия). Основан как скит в 1976 г. по благословению еп. Гаагского и Нидерландского Иакова с разрешения архиеп. Брюссельского Василия (Кривошеина). В 1978 г. преобразован в общежительный мон-рь по уставу свт. Василия Великого. 24 окт. 1988 г. еп. Брюссельским Симоном (Ишуниным) был освящен новопостроенный храм в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость», устроен братский корпус, разбит сад. Среди святых мон-ря — частицы мощей св. Иоанна Крестителя, свт. Иоанна



Златоуста, св. Урсулы, св. Елевферия. В 2004 г. в мон-ре проживали наместник архим. Фома (Геерд) и 5 насельников. Братия занимаются катехизаторской и издательской деятельностью, переводят творения отцов Церкви на фламанд. язык. При мон-ре действует миссионерское братство для мирян, насельники разводят коз и производят сыр. Арх.: Архив ЦНЦ.

«**ВСЕЦАРИЦА**», икона Божией Матери — см. статьи *Ватопед*, «*Пантанасса*», икона *Божией Матери*.

ВСЕЦЕРКОВНОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ МОЛОДЕЖНОЕ ДВИЖЕНИЕ (ВПМД), орг-ция РПЦ, существовавшая в 1991–2000 гг. В дек. 1990 г. Свящ. Синод РПЦ принял решение о создании единой молодежной церковной орг-ции и благословил проведение съезда правосл. молодежи. Открытие съезда состоялось 25 янв. 1991 г. в Москве, в здании домового храма во имя мц. Татианы в старом здании МГУ им. М. В. Ломоносова, где Патриарх Московский и всея Руси *Алексий II* возглавил молебен. В работе съезда приняли участие делегаты от всех епархий РПЦ, представители *Русского Студенческого Христианского Движения*, Всемирного движения правосл. молодежи «*Синдесмос*» и др. зарубежных молодежных христ. орг-ций. Съезд принял Устав ВПМД и избрал председателем Костромского и Галичского еп. (с 1994 архиеп.) *Александра (Могилёва)*. В состав ВПМД вошли представители правосл. братств, молодежных приходских орг-ций, скаутских групп. Основной целью ВПМД провозглашалось «объединение православной молодежи в служении Православной Церкви, а также приведение ко Христу тех, кто находится вне спасительной церковной ограды». К нач. 1992 г. региональные отделения ВПМД были зарегистрированы в Московской, С.-Петербургской, Смоленской, Костромской, Рязанской, Тульской, Ставропольской, Новосибирской и др. епархиях; в ряде епархий под рук. правящих архиереев прошли региональные съезды правосл. молодежи. К авг. 2000 г. ВПМД было представлено 41 региональным отделением.

По благословию Свящ. Синода РПЦ в 1991 г. в Москве создали правосл. молодежный центр, для

нужд к-рого передали Патриаршее подворье на *Крутицах*; там же расположилась штаб-квартира орг-ции. Были организованы миссионерский, издательский, паломнический, социально-благотворительный и др. отделы, центр по организации летних молодежных лагерей, правосл. скаутская дружина. В 1991–2000 гг. ВПМД занималось просветительской деятельностью, в т. ч. изданием правосл. лит-ры, созданием б-к и воскресных школ, организацией детских паломничеств по св. местам и международных молодежных лагерей «*Реставрос*», участники к-рых оказывали помощь в восстановлении храмов и мон-рей РПЦ, духовным окормлением и руководством Федерацией правосл. следопытов. В 1994–1999 гг. председатель ВПМД входил в состав президиума Совета по делам молодежи при Президенте России. В 1994 г. издательский отдел ВПМД был преобразован в изд-во Крутицкого подворья, выпустившее за время существования ВПМД более 60 книг, общий тираж к-рых превысил 500 тыс. экз. В московском молодежном центре большое внимание уделялось социальной, просветительской и благотворительной работе, духовному окормлению возрождавшегося в России скаутского движения.

Для упорядочения работы с молодежью по предложению председателя движения архиеп. *Александра Архиерейский юбилейный Собор РПЦ 13–16 авг. 2000 г.* определил преобразовать ВПМД в синодальный *Отдел по делам молодежи*.

Лит.: I Всецерковный съезд правосл. молодежи // ЖМП. 1991. № 5. С. 23–28; *Пискунов А.* Съезд правосл. молодежи // МЦВ. 1991. № 3 (48). С. 2–3; I съезд правосл. молодежи Москвы // ЖМП. 1991. № 8. С. 48–50; *Вестник ВПМД*. М.; СПб., 1995; *Александр (Могилёв), архиеп.* «Молиться, трудиться и делать добро людям» // ЦиВр. 1999. № 1 (8). С. 120–133; *он же.* Доклад // Юбилейный Архиерейский Собор РПЦ, 13–16 авг. 2000 г.: Мат-лы. М., 2001. С. 227–232; Концепция молодежного служения РПЦ. М., 2000; 10 лет изд-ву Крутицкого Патриаршего подворья // ЦИВ. 2001. № 8. С. 162–171.

Диак. Илья Соловьёв

«**В СКОРБЕХ И ПЕЧАЛЕХ УТЕШЕНИЕ**», **ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ** (празд. 19 нояб.), происходит из афонского Свято-Андреевского скита; прославилась многочисленными чудесами.

Икона (не сохр.) представляла собой створчатый складень размером

40×31 см. В центре складня — поясное изображение Богородицы с Младенцем Христом, Которым предстоят св. Иоанн Предтеча и ап. Иоанн Богослов. Христос правой рукой благословляет, в левой держит скипетр. Внизу — преподобные Антоний Великий, Евфимий Великий, Савва Освященный и Онуфрий. На створках складня помещены образы великомучеников Георгия Победоносца и Димитрия Солунского на конях, а также святителей Спиридона Тримифунтского и Николая Мирликийского. Ризы Богородицы и Богомладенца чеканные золоченые. Венцы золотые, венец Божией Матери был украшен жемчугом. На окладе над Богородицей были изображены 2 ангела, держащих венец. В иконе хранились частицы св. мощей архидиака Стефана, прп. Григория Синаита, преподобномучеников Михаила, Игнатия Нового, Евфимия и Акакия Афонских; «стиль письма указывал на многовековую древность этой иконы» (Чудотворная икона Божией Матери, именуемая «В скорбех и печалех Утешение» // Наставления и утешения св. веры христианской. 1898. № 12. С. 1108).

По преданию, икона принадлежала свт. *Афанасию III Пателларию*, патриарху К-польскому, владельцу кельи Серай. После смерти святителя в 1654 г. она перешла старцу, жившему на покое в Ватопедском мон-ре. В день открытия Андреевского скита (22 окт. 1849) митр. Григорий подарил икону первому игумену скита Виссариону (Толмачёву). В авг. 1853 г. икону послали морем в Одессу, а оттуда почтой в С.-Петербург иером. Феодориту (Крестовникову), собиравшему в России средства для обители. В нояб. он получил икону со значительными повреждениями и, вероятно, в июле 1859 г., вернувшись на Афон, возвратил ее в обитель. Перед кончиной в 1862 г. игум. Виссарион передал икону братии с пророческими словами: «Да будет она вам отрадою и утешением в скорбех и печалех».

В авг. 1863 г., во время 2-го пребывания иконы в России на период сборов иером. Паисием средств для устройства Андреевского скита, в Казанской губ. икона проявила чудотворную силу при исцелении людей. Первое чудо от иконы зафиксировано 19 нояб. 1863 г. в жен. мон-ре в честь Рождества Христова в г. Слободском, где игуменией была мон.

Пульхерия, дочь о. Филарета (Филиппа Филимоновича Сазонова), одного из первых насельников Андреевского скита, — обрел дар речи 18-летний учащийся вятского ДУ Владимир Неволин. На Рождество 1857 г. он отправился в с. Кырмыж Вятского у. 31 дек. на паперти храма некто приказал передать весть его отцу иером. Неону, насельнику слободского Крестовоздвиженского мон-ря, и предостерег, что если он этого не делает, то пострадает. Юноша не исполнил веления и вскоре стал чувствовать недомогание. В 1-й день Великого поста он имел видение 3 светозарных мужей, один упрекнул его в неисполнении приказа и предрек наказание — не-

шившихся в г. Слободском пред Афонской иконой Божией Матери «В скорбех и печалех Утешение» // Вятские Ев. 1864. № 3. С. 73–109).

В 1876–1882 гг. икона снова находилась в России в сопровождении иером. Иезекииля, опять наблюдались исцеления больных. В 1890 г. икону по решению братии Андреевского скита навсегда отправили в Россию. Сопровождал ее буд. игумен скита иером. Иосиф. 3 марта икону торжественно встретили в Одессе, где в соборном храме получили исцеление от беснования 2 девочки, 14 марта — на ст. Борки, 16 марта — в Ростове-на-Дону, где также был зафиксирован случай исцеления от беснования, затем в Новочеркасске, в Москве, на афонском подворье скита в С.-Петербурге; в местах остановок служились молебны при стечении огромного количе-



Икона Божией Матери
«В скорбех и печалех
Утешение»

ства верующих. В 1890–1891 гг. иером. Иосифом в С.-Петербурге зафиксировано 21 исцеление от различных недугов. С 17 сент. по 2 окт. икона находилась в Угличе

и его окрестностях, и здесь от нее также совершались исцеления.

6 февр. 1915 г. на петроградском подворье митр. Петроградский и Ладужский сщмч. Владимир (Богоявленский) начал совершать перед чудотворной иконой неусыпное моление о даровании победы рус. воинству. Местонахождение иконы в наст. время неизвестно. Возможно, в 1929 г. ее взяли с собой монахи подворья, когда были вынуждены покинуть обитель и переселиться в пос. Славянка под Ленинградом. В соборе Андреевского скита над царскими вратами имеется список с иконы, сделанный в 1890 г.

В России неск. списков с иконы находилось в Вятской губ. Первый список был сделан Невוליным после исцеления в 1863 г. и находился в Христорождественском мон-ре. 19 нояб. 1866 г. его украсили ризой, изготовленной на Афоне. Ежегодно 11 мая с этой иконой совершался крестный ход в Вятке. В 1864 г. Невוליным был создан еще один спи-

сок для собора во имя свт. Николая в г. Нолинске Вятской губ. В 1882 г. игуменией вятского Преображенского жен. мон-ря по обету был построен собор в честь иконы Божией Матери «В скорбех и печалех Утешение», где был помещен список, оставленный иером. Паисием. С этой иконой регулярно совершались крестные ходы по Вятской губ. в праздничные дни 12 дек., когда икону доставили из Слободского в Вятку, и 25 янв. В 1883 г. был создан список для храма с. Вишкиль Вятской губ. В наст. время один из чтимых списков находится в слободском Свято-Екатерининском соборе.

В Софийском соборе в Царском Селе находится икона, написанная в 1913 г. в Андреевском скиту. Надпись на ее обороте свидетельствует о том, что в том же году икона была подарена сщмч. *Вениамину (Казанскому)*, еп. Гдовскому, от Андреевского скита. Из надписи в нижней части киота известно, что в 1917 г. эта икона была отдана митр. Вениамином в утешение жителям Царского Села после убийства сщмч. *Иоанна Кочурова*, пресв. Екатеринбургского собора.

Чудотворный список с иконы, сделанный в 1905 г. в келье свт. Иоанна Златоуста Хиландарского мон-ря на Афоне, сохранился в Алексиево-Акатовом жен. мон-ре Воронежа. В 1999 г. отмечалось мироточение иконы.

В службе иконе используются тропарь, кондак и акафист иконе Божией Матери «Утоли моя печали».

Лит.: Описание чудес, совершившихся перед чудотворною иконою Божией Матери «В скорбех и печалех Утешение», находящейся в Рус. на Афоне Св.-Андреевском общежительном ските // Кр. ист. очерк Рус. на Афоне Св.-Андреевского общежительного скита. Од., 1890, 1912⁶; Памятники христ. древности и святых в святогорских афонских мон-рях // Наставления и утешения св. веры христианской. 1902. № 1. С. 74–85; Летопись Св.-Андреевского скита. СПб., 1911. С. 171–172; Третье путешествие в Россию со Св. Горы Афонской из Андреевского рус. скита чудотворной иконы Божией Матери «В скорбех и печалех Утешение»: Описание чудес. Од., 1912. С. 123; [Описание чудес] // Наставления и утешения св. веры христианской. 1915. № 4. С. 189; Обитель неусыпающих в Петербурге // Там же. 1916. № 5. С. 160; *Любомудров А.* Матушка Пульхерия — подвижница града Слободского // Вятский епарх. вестн. 1997. № 8 (88).

П. В. Троицкий

ВСКРЫТИЕ МОЩЕЙ, кощунственная кампания по вскрытию,



изъятию и ликвидации св. мощей в 1918 — кон. 20-х гг. XX в., являвшаяся частью масштабного плана советской власти по ослаблению и дискредитации РПЦ, по формированию в народе путем «разоблачений» недоверия к священнослужителям, по искоренению почитания св. мощей, к-рые рассматривались большевиками как «орудие для затемнения сознания трудящихся», а также как средство извлечения доходов храмами и мон-рями. Шла в русле реализации декрета от 23 янв. 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», для проведения к-рого в жизнь был создан Ликвидационный V (позже VIII) отдел Народного комиссариата юстиции (НКЮ) РСФСР во главе с П. А. Красиковым. Заняла центральное место в программе мер общегос. уровня, направленной на выполнение установки VIII съезда РКП(б) (1919) о «полном отрицании религиозных предрассудков» и Церкви.

Толчком для кампании по В. м. стало известие о разгроме красноармейцами осенью 1918 г. *Александра Свирского в честь Св. Троицы муж. мон-ря* (Олонецкая губ.), хранившиеся в нем мощи прп. *Александра Свирского* объявили «восковой куклой». Вскрытие сопровождалось глумлением над мощами, изъятием серебряной раки. 16 февр. 1919 г. Коллегия НКЮ приняла первое постановление об организованном В. м.; в нем указывалось, что следует предоставить инициативу местам («вскрытие мощей на местах нужно приветствовать... Разрешение от центра на вскрытие не требуется»). В. м. объяснялось советской властью «требованиями трудящихся, красноармейцев...». Для В. м. создавалась комиссия в составе представителей исполкома, райкома партии, ЧК, врача, духовенства и др. При скоплении публики вскрывалась рака, с мощей снимались облачения. В оскорбляющем верующих виде мощи выставлялись в храме в целях «раскрытия обмана». В публиковавшихся в центральных и местных газетах протоколах вскрытия внимание акцентировалось на таких, по представлению членов комиссий, отталкивающих верующих деталях, как «почерневшие кости», «отсутствие останков», «пыль», «труха». Нередко на вскрытие приглашался фотограф. Но часто даже та-

кой «порядок» В. м. грубейшим образом нарушался.

С нач. 1919 г. В. м. происходило повсеместно. 28 янв. 1919 г. состоялось В. м. свт. *Тихона Задонского*, 3 февр. — свт. *Митрофана*, еп. Воронежского и Елецкого. В февр. 1919 г. состоялось 25 публичных В. м., в основном в храмах Владимирской и Тверской губерний: св. блгв. кн. владимирского *Георгия (Юрия) Всеволодовича*, св. блгв. кн. *Глеба Андреевича*, св. блгв. кн. владимиросуздальского *Андрея Юрьевича Боголюбского*, св. блгв. кн. муромского *Петра (Давида)* и св. кнг. муромской *Февронии*, прп. *Нила Столобенского* и прп. *Макария Калязинского* и др. В апр. 1919 г. вскрытию подверглись 11 гробниц святых в Новгороде и Ярославле. Опасаясь паломничества, в ряде случаев вскрытые мощи перевозили в местные музеи. Так, в 1919 г. мощи прп. *Феодосия Тотемского из Суморина в честь Преображения Господня муж. мон-ря* перевезены в Вологодский музей.

В ответ на В. м. верующие направляли протесты и ходатайства на имя председателя ВЦИК: из Тверского епархиального совета — против В. м. прп. *Нила Столобенского* и передачи мощей в Музей религ. старины; из с. Б. Троицкое — об отмене постановления о передаче мощей в Музей церковной старины; от прот. Успенского собора *Николая Любимова* ходатайство об оставлении мощей группе верующих. На эти просьбы органы власти отвечали отказами и «разъяснениями», что мощи не признаются богослужебными предметами и, следов., не могут быть оставлены у «частных лиц для эксплуатации народных предрассудков».

Надругательство над религ. чувствами верующих вызвало волну антиправительственных выступлений по всей России. Столкновения произошли, напр., в марте 1919 г. во время В. м. прп. *Саввы Сторожевского* в *Саввином Сторожевском в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-ре* близ Звенигорода и в др. местах. Возмущение и негодование верующих вызвало В. м. прп. *Сергия Радонежского* в г. Сергиеве (ныне Сергиев Посад) в апр. 1919 г. Кошунственный акт властей привлек к мощам прп. *Сергия Радонежского* и *Саввы Сторожевского* большое число верующих. С целью воспрепятствовать осквернению святынь свт. *Тихон*, Патриарх Москов-

ский и всея Руси, неоднократно направлял письма руководителям Советской России. В письме от 10 мая 1920 г. Председателю Совнаркома В. И. Ленину (Ульянову) Патриарх настойчиво просил оставить мощи прп. *Сергия Радонежского* в *Троице-Сергиевой лавре* и «возвратить верующим свободу почитания священных останков Преподобного *Сергия...*». Но власть продолжала разворачивать кампанию по В. м., к-рая сопровождалась закрытием мон-рей. Весной 1920 г. вскрытию подверглись мощи святых Ростова. Летом 1920 г. была национализирована *Троице-Сергиева лавра*.

30 июля 1920 г. Совнарком принял постановление «О ликвидации мощей во всероссийском масштабе»; циркуляром НКЮ от 25 авг. того же года предписывалась полная ликвидация мощей, передача их в музеи; «в случаях обнаружения шарлатанства, фокусничества, фальсификаций и иных уголовных деяний» отделы юстиции должны были возбуждать «судебное преследование против всех виновных лиц». Это дало повод для новых гонений. Так, 1 нояб. 1920 г. Новгородский ревтрибунал осудил Тихвинского еп. *Алексия (Симанского)*, вполн. Патриарх Московский и всея Руси) на заключение в концлагерь на 5 лет по обвинению «в подлогах и обмане» в связи с имевшим место в марте 1919 г. «освидетельствованием» мощей в новгородском Софийском соборе. «Обман и подлог» заключались в том, что еп. *Алексием* были удалены из рак «предметы фальсификации нетления» (искусственные цветы, вата для раздачи богомольцам, к-рая почернела и была негодной, а также лишние пелены).

По офиц. сведениям, опубликованным в ж. «Революция и Церковь», с осени 1919 по осень 1920 г. произведено 63 публичных В. м. Помимо этого были вскрыты мощи свт. *Алексия* в *Чудовом в честь Чуда Архангела Михаила в Хонех муж. мон-ре* весной 1919 г., Белгородского и Обоянского свт. *Иоасафа (Горленко)* 1 дек. 1920 г., прп. *Серафима Саровского* 17 дек. 1920 г. Мощи прп. *Серафима Саровского*, несмотря на массовые протесты верующих, оставили обнаженными для обозрения. В 1921–1922 гг. нек-рые из вскрытых властью нетленных мощей (свт. *Иоасафа*, св. католич. Церкви *Андрея Боболи* и др.) перевезе-



ны в Москву на выставку, организованную Народным комиссариатом здравоохранения.

К 1922 г. публичные В. м. почти прекратились, но во время *изъятия церковных ценностей* при отображении у Церкви серебряных рак и ковчегов производилось множество неофиц. вскрытий, зачастую без надлежащих протоколов. Так, в марте в связи с изъятием серебряной раки в *Андроникове в честь Нерукотворного образа Спасителя муж. мон-ре* вскрыты мощи прп. *Андроника Московского* и прп. *Саввы*, игумена Спасского; в том же году вскрыты мощи Тобольского митр. прп. *Иоанна (Максимовича)*. Неск. раз в 20-х гг. вскрывались мощи св. прав. *Симеона Верхогурского*. Последние публичные В. м. состоялись в кон. 20-х — нач. 30-х гг. К делу о В. м. св. блгв. кн. *Анны Кашинской* в 1930 г. был приурочен громкий антирелиг. судебный процесс.

Мощи нек-рых святых (прп. Серафима Саровского и др.) перевезли в Центральный антирелиг. музей, открывшийся в 1929 г. в *Страстной иконы Божией Матери жен. мон-ре* в Москве, а после сноса обители — в Музей истории религии и атеизма (находился в закрытом *Казанском соборе* в Ленинграде). Нек-рые св. мощи в годы гонений скрывались верующими и лишь недавно переданы в храмы и мон-ри (напр., глава прп. Саввы Сторожевского). В кон. 80-х — нач. 90-х гг. нек-рые изъятые в музей мощи рус. святых возвращены РПЦ. Так, в 1991 г. идентифицированы и возвращены Церкви мощи прп. Серафима Саровского и свт. Иоасафа Белгородского. Судьба мн. св. мощей, изъятых из храмов в советскую эпоху, до сих пор неизвестна. Возможно, часть была ликвидирована или захоронена, др. часть до сих пор находится у верующего населения.

Арх.: ГЛРФ. Ф. 130. Оп. 3. Д. 208; Оп. 4. Д. 206; Оп. 6. Д. 330; Ф. 1235. Оп. 7. Д. 13; Ф. 5263. Оп. 1. Д. 55.
Ист.: «У святых Отцев» // Изв. ВЦИК. 1918. № 270. 10 дек. С. 3; *Семашко Н. Л.* Вопрос о «мощах» с науч.-метод. точки зрения // Революция и Церковь. 1919. № 1. С. 16–17; Хроника VIII отдела // Там же. 1919. № 1. С. 42; № 2. С. 44; № 3–5. С. 64; № 6–8. С. 110–111; *Горев Мих.* Вскрытие мощей Тихона Задонского и Митрофана Воронежского // Там же. 1919. № 2. С. 9–28; *он же.* Троицкая лавра и Сергей Радонежский // Там же. 1919. № 3–5. С. 17–28; *он же.* «Под спудом» // Там же. 1919. № 3–5. С. 28–32; *он же.* На «вскрытии» // Там же. 1919. № 6–

8. С. 50–58; *Красиков П.* Религ. хитрость // Там же. 1919. № 2. С. 23–25; Протокол вскрытия // Там же. 1919. № 6–8. С. 58–60; Донесение троицких монахов Патр. Тихону о вскрытии «мощей» // Там же. 1919. № 6–8. С. 60; Циркуляр Наркомюста губисполкомам о ликвидации мощей // Там же. 1919. № 6–8. С. 124–125; *Семеновский [П. С.]* Данные науки о мумификации трупов // Там же. 1920. № 9–12. С. 35–44; Церковники и их агенты перед нар. революционным судом // Там же. 1920. № 9–12. С. 45–53; Отчет VIII (ликвидационного) отдела НКЮ VIII-му Всероссийскому съезду Советов // Там же. 1920. № 9–12. С. 72–82; Ликвидация мощей Иоасафа Белгородского // Там же. 1920. № 9–12. С. 106.

Лит.: Мощи: Сб. мат-лов, док-тов и разоблачений / Под ред. В. Рожницна. Х., 1922. С. 167; *Козлов В. Ф.* Судьбы мощей рус. святых // Отечество: краеведч. альманах. М., 1991. Вып. 2. С. 136–159; «Непобедимые супротивными силами»: Судьба св. мощей рус. угодников Божиих в XX в. / Публ. Н. Ю. Лазаревой // Дан. Благ. 1998. Вып. 9. С. 20–35; *Кашеваров Л. Н.* Церковь и власть. СПб., 1999. С. 219–276.

В. Ф. Козлов

«ВСТРЕЧА», студенческий журнал МДАиС. Издается с 1996 г. по благословию Верейского еп. *Евгения (Решетникова)*, ректора МДАиС. Периодичность — 1–3 номера в год, в 2004 г. вышел 18-й номер. Тираж от 1,5 до 3 тыс. экз.

Журнал возник по инициативе студентов 1-го курса МДА, к-рые и составили редакционный совет первых номеров. Авторами статей являются преподаватели МДАиС, студенты духовных и светских учебных заведений и др. Постоянные рубрики журнала: «Богословие», «История Церкви», «Церковное искусство», «Литургика», «Литература», «Философия», «Агиография», «Паломничество», «Православный мир» и др. Особое внимание уделяется жизни духовных школ, прежде всего МДАиС, истории МДА, ее вкладу в развитие рус. богословской мысли и месту в отечественной культуре, а также вопросам реформы системы российского духовного образования (см., напр., 1998. № 1). Освещаются проблемы молодежи («Церковь и молодежь: Как преодолеть преграды» — 2000. № 2; «Что выбирает новое поколение?» — 2001. № 1), события совр. церковной и общественной жизни. Публикуются святоотеческие труды, пастырские проповеди, интервью с известными церковными и общественными деятелями, социологические опросы.

П. С. Королёв

ВСТРЕЧА АРХИЕРЕЯ, чин торжественной встречи епископа при его входе в храм для совершения службы, составляющий особенность *архиерейского богослужения*. Обычно В. а. называют не только непосредственно встречу епископа духовенством, но также чин совершения архиереем *входных молитв* и облачение его в центре храма.

В визант. практике до XIV в. архиерей облачался в своих покоях или в скевофилаксии (сосудохранильнице) и уже в полном облачении входил в храм, где его могли встречать у входа диаконы с кадилами. По праздникам прибытие архиерея в храм происходило в особенно торжественной обстановке, с участием мн. клириков, в К-поле — с участием военных чинов, поскольку вместе с архиереем в храм входил император. Торжественное шествие архиерея в алтарь для совершения литургии образовало чин малого *входа (Голубцов. С. 150–152)*.

Фиксация в послеиконоборческую эпоху *энарксиса* (начальная часть литургии, состоящая из 3 антифонов) как обязательной части литургии повлекла за собой установление в XI–XII вв. такой практики, когда архиерей прибывал в храм еще до начала энарксиса, слушал его в притворе и входил в храм и затем в алтарь во время малого входа (см., напр.: *Mateos. Célébration. P. 34–44*). После XIII в., когда в связи с повсеместным переходом греч. Церквей на монастырский Иерусалимский устав утвердился обычай, чтобы диаконы и священники облачались не в отдельном от храма помещении (скевофилаксии), а в диаконнике, при архиерейском богослужении предстоятель стал облачаться в притворе, в своей стасидии, — эта практика отражена в различных греч. диатаксистах архиерейской литургии XIV–XV вв. (диатаксисты: диакона и протонотария Великой ц. Димитрия Гемиста (XIV в.; см.: *Habert. P. 1–304; Дмитриевский. Описание. Т. 2. С. 301–319*), из 6-ки *Андрея ап. скита* на Афоне (XV в.; см.: Там же. Т. 1. С. 164–172), Феодора Агаллиана (XV в.; см.: *Χριστόπουλος. 1935*)).

Впосл. в греч. практике утвердился достаточно простой порядок В. а. Епископ прибывает в храм до начала вечерни или утрени (в совр. греч. богослужении литургия, как правило, начинается сразу после утрени;



часы опускаются). В притворе его встречают сослужащие священники и диаконы; архиерей отдает посох одному из иереев, облачается в мантию, к-рую выносит диакон, и благословляет клириков. Все священнослужители входят в храм; святитель возжигает свечу у праздничной иконы, встает посреди храма и совершает поклонение, а затем осеняет рукой на 4 стороны света; в это время хор протяжно поет: Εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα (На многая лета, владыко — см. *Ис пола эти, деснота*). Затем архиерей встает в свою стасидию возле правого хора; клирики принимают у него благословение, и начинается служба. Входные молитвы к литургии архиерей читает в конце утрени, во время хвалитных псалмов (хор поет: Τὸν δεσπότην καὶ ἀρχιερέα ἡμῶν, Κύριε, φύλαττε — Владыку и архиерея нашего, Господи, сохрани), а облачается в алтаре. При особо торжественных служениях архиерей облачается посреди храма, в этом случае входные молитвы читаются после великого славословия. Совершение облачения архиерея посреди храма начинается с многократных возгласий диаконов: Ἐξέλθετε, ἱερεῖς; ἱερεῖς ἐξέλθετε (Иереи, изыдите! Изыдите, иереи!); иереи исходят из алтаря св. вратами, вынося на подносах священные облачения епископа; далее совершается облачение архиерея иереями и диаконами; хор поет богородичен «тяжкого» (7-го) гласа: Ἐνωθεν οἱ προφηταὶ (Свыише пророцы) ([Χριστόδουλος (Παρασκευαΐδης), ἀρχιεπ.] 2000).

В рус. традиции XV — нач. XVII в. В. а. происходила по сложному чину, включавшему: встречу святителя у его дома и торжественное шествие в храм, чтение епископом входных молитв в храме и в алтаре и благословение сослужащих клириков в алтаре, облачение архиерея. Во время шествия в храм епископ читал ряд молитвословий — «егда звонят», «идуше в церковь» и проч., а у входа в церковь — обычное начало, Пс 50, 14 и 22 и неск. тропарей (*Дмитриевский*. 1884. С. 69–70); такое последование, предваряющее не только литургию, но и прочитываемые в храме входные молитвы, было принадлежностью как древнерус. архиерейского, так и иерейского чинов литургии (Там же. С. 57–67). Но в отличие от священника архиерея, шествовавшего в храм, сопровождали сослужащие священосцы с воз-

жженными светильниками. По праздникам и особым дням архиерея сопровождали также клирики, а патриарха — и гос. сановники. В эти дни сопровождавшие архиерея предварительно собирались у него в крестовой палате, а на улице ждали певчие. Выйдя на парадное крыльцо, святитель благословлял певчих со словами: «Хвалите, отроцы, Господа, хвалите имя Господне», а те отвечали: «Буди имя Господне благословенно отныне и до века» (Пс 112. 1–2) — и начинали петь праздничный тропарь или стихиру (как правило, славник — поэтому торжественное шествие архиерея в храм в отличие от обычного называли шествием «со славою» или «в славе»); в храме епископа встречали диаконы с кадилами. Войдя в храм, святитель, встав перед св. вратами, читал входные молитвы, состоявшие из обычного начала и мн. тропарей, во время к-рых епископ прикладывался к иконам, а затем — молитву Гдн, низ-послн рѣкъ твою; с к-рой архиерей входил в алтарь. В алтаре, совершив поклонение, архиерей целовал крест и



Встреча Патриарха Московского и всея Руси Алексия II в базилике Рождества Христова в Вифлееме в день Св. Духа.. Фотография. 1997 г.

Евангелие и благословлял крестом сослужащих, а также читал молитвы от осквернения и «за входящая в церковь» (эти молитвы были в составе входных и при иерейском служении). Наконец, архиерей облачался или торжественно посреди храма, или в алтаре у горнего места (при совершении богослужения с меньшей торжественностью или в том случае, когда литургию предварял крестный ход или иная служба) (*Голубцов*. С. 152–163).

При патриархе Никоне под влиянием греч. практики того времени рус. чин В. а., как и чин архиерейской литургии в целом, подвергся изменению: были опущены многие из предварявших литургию молитв, отменена практика вхождения епис-

копа в алтарь до малого входа, в Чиновнике появилось указание о пении во время облачения архиерея богородична Свыише пророцы. Тем не менее в Чиновнике, включая совр. издания, сохранилось указание о праздничном шествии архиерея в храм с участием сослужащего духовенства, священосцев и певчих, поющих «стих» (т. е. стихиру) праздника (Чиновник. Т. 1. С. 51). Кроме того, в богослужебной практике, не отраженной непосредственно в тексте Чиновника, сохранились след от дополнительного молитвенного последования, читавшегося архиереем во время шествия и предварявшего входные молитвы, и обычай епископского благословения сослужащих иереев крестом (но уже не в алтаре, а в притворе храма).

Согласно совр. рус. практике (ср.: Руководство для священно-церковнослужителей, Чиновник [Т. 3: Прил.]. С. 28–53), торжественное шествие архиерея в храм обычно не совершается. Епископа встречают колокольным звоном; у входа в храм он отдает посох иподиакону и облачается в мантию, к-рую износит др. иподиакон. В притворе владыку встречают все сослужа-

щие иереи в рясах и церковных головных уборах, а также протоиакон и 2 диакона в облачении

ях, с кадилами, дикирием и трикирием. Самый младший из иереев стоит в полном облачении, а не в рясе, держа в руках покрытое воздухом блюдо с крестом. При возлеании архиерея протоиакон возглашает: Премъдрость — и затем читает: Чтиѣишию херѣвѣмъ; Слава: И нынѣ; трижды Гдн, помилуй и Превсвѣщеннѣишій [или высокпревсвѣщеннѣишій, блаженнѣишій, свѣтѣишій] владыко, благослові, сообразно с возгласами архиерея: Престѣлѣ бже, спаси насъ и Слава тебѣ, хрте бже: — это служит отпуском к тем молитвам архиерея, к-рые он должен читать при приближении к храму, что является следом древнерус. практики. В это время хор поет: ѿ востѣкъ солнца до западъ хвально ѿма гдне. Бѣди ѿма гдне благословено ѿ нынѣ





и до вѣка (Пс 112. 3, 2; ср. с дониконским чином встречи) и **Достойно ѣсть**: или задостойник праздника. Архидиакон принимает крест у младшего священника, прикладывает к нему и преподает благословение крестом проч. иереям. После всех ко кресту подходит младший иерей; епископ возлагает крест обратно на блюдо, и священнослужители входят в храм для чтения входных молитв (младший иерей, уже прочитавший эти молитвы, уходит с крестом в алтарь). В конце входных молитв (как правило, в их состав включается также тропарь праздника или храма) архидиакон, сняв клобук, читает у св. врат молитву **Гди, низпосли рѣкъ твою**: и, надев клобук и повернувшись к народу, осеняет его на 3 стороны при пении хора: *Τὸν δεσπότην καὶ ἀρχιερέα ἡμῶν, Κύριε, φύλαττε* и трижды *Εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα*. Вслед за тем архидиакон шествует на архиерейский амвон, или облачальное место, для облачения. Во время этого при патриаршей службе (а часто и за всяким архиерейским богослужением) хор поет ирмос 5-й песни канона Недели вайи: **На горѣ сѣи възиди, блговѣствованіи** (ср.: Ис 40. 9; архиерейский амвон сравнивается с горой Сион). Начинается облачение епископа в центре храма, во время к-рого 2 диакона с соли кадят архидиакона, возглашая обычные стихи на каждый предмет облачения. Облачаться архидиакона помогают иподиаконы, они же из алтаря приносят предметы облачения; при патриаршей службе предметы облачения приносят св. вратами иереи. Хор поет стихи на облачение (**Да возрадѣется дѣла твоя ѡ гдѣ** и т. д.; на Рождество Христово и в Великую субботу стихи обычно заменяются ирмосами канона праздника, на Пасху – стихирами Пасхи). Облачившись, епископ берет дикарий и трикирий, протодиакон возглашает: **Такъ да просвѣтитса свѣтъ твоѣи предъ человеки, такъ да видатъ дѣла твоя и прославятъ сѣдѣ нашего, иже ѣсть на небѣхъ, всегда, нынѣ и присно, и во вѣки вѣковъ, аминь** (парафраз Мф 5. 16), архидиакон осеняет духовенство и народ на 4 стороны свечами (хор: *Τὸν δεσπότην καὶ ἀρχιερέα ἡμῶν, Κύριε, φύλαττε* и трижды *Εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα*).

В. а. обычно бывает только перед литургией; к вечерне, утрени или всенощной В. а. бывает при праздничном патриаршем служении. Ви-

карные архиереи в кафедральных соборах обычно служат без встречи: епископ входит в алтарь, вместе с иереями читает у св. престола входные молитвы, облачается в алтаре и исходит в храм св. вратами перед началом литургии. Тот же порядок соблюдается и при облачении младших архиереев в случае сослужения, а также при желании епископа сократить время совершения службы. Ист. и лит.: *Nabert I. Ἀρχιερατικόν: Lib. pontificalis Ecclesiae Graecae*. P., 1643, 1726². Farnborough, 1970; Чиновник: *Дмитриевский А. А. Богослужение в Рус. Церкви в XVI в.* Каз., 1884; *он же*. Описание; *Голубцов А. П.* Соборные Чиновники и особенности службы по ним. М., 1907; Руководство для священно-церковнослужителей при архиерейском служении литургии св. Иоанна Златоустого. Пермь, 1915. Н. Новг., 1997²; *Χριστόπουλος Μ. Τυπικὴ διάταξις τῆς βασιλείου τάξεως τῆς κυριακῆς τῆς σταυροπροσκυνήσεως // ΕΕΒΕ*. 1935. N 11. С. 48–51; [*Χριστόδουλος (Παρσκευαΐδης), ἀρχιεπ.*] *Τάξις τοῦ μεγάλου καὶ πανηγυρικοῦ ἑσπερινοῦ καὶ τοῦ ὄρθρου τῶν Κυριακῶν, χοροστατοῦντος ἀρχιερέως, ὡς καὶ τῆς Θείας λειτουργίας*. Ἀθήναι, 2000.

Диак. Михаил Желтов

ВСТРЕЧА У ЗОЛОТЫХ ВОРОТ – см. ст. Богородица.

«ВСЯКОЕ ДЫХАНИЕ» [греч. *Πᾶσα πνοή* – Пс 150. 6], в правосл. богослужении: 1) общий прокимен перед утренним евангельским чтением; 2) стих *хвалитных псалмов* (Пс 148–150).

1. Пс 150. 6 наряду с 1-м стихом того же псалма составляет общий прокимен, исполняемый на утрени между изменяемым прокимном и чтением Евангелия. Наиболее раннее упоминание о пении «В. д.» перед утренним Евангелием содержится в «Повествовании о путешествии отцов Иоанна и Софрония» (VII в.) (*Longo A. Il testo integrale d. «Narrazione degli abbati Giovanni e Sofronio» attraverso le «ἐπιμνηεῖαι» di Nicone // RSBN. 1965/1966. Vol. 2/3. P. 251–252*). С послекиноборческого времени такая практика стала нормой в визант. монастырском богослужении, она отмечается во всех редакциях *Студийского* и *Иерусалимского уставов*.

«В. д.» указано также после 8-гласовых воскресных утренних прокимнов и утренних праздничных прокимнов, помещенных в приложении к *Типикону Великой ц.* (*Mateos. Турисон. P. 170–173, 180–187*); на *Антипасху* «В. д.» здесь использовано как самостоятельный прокимен. Вероятно, в богослужение хра-

ма Св. Софии «В. д.» вошло под влиянием традиции монастырского богослужения (*Ibid. P. 171*). Согласно рукописи Типикона XI в. (Dresd. 104A), «В. д.» кроме утрени входило также в состав *паннихис* в 1-ю седмицу Великого поста (*Дмитриевский А. А. Древнейшие патриаршие Типиконы*. К., 1907. С. 334).

В ныне действующем Типиконе отмечено, что по исполнении прокимна гласа диакон возглашает: **Гдѣ помѡанмса**, иерей отвечает: **Гдѣкъ стѣ ѣси бже нашъ**, лик поет: **Аминь**, канонарх (или диакон) и хор поют «В. д.» по чину прокимна, а затем следует диаконский возглас перед чтением Евангелия. «В. д.» исполняется тем же напевом, что и прокимен перед ним (по воскресеньям – на глас недели, в остальные дни – на 4-й глас).

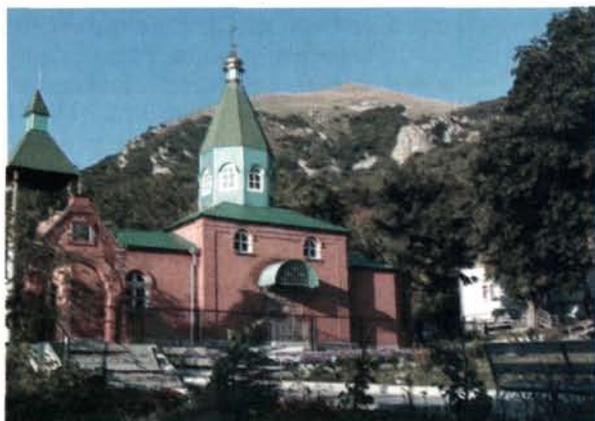
2. Будучи последней строкой хвалитных псалмов, стих Пс 150. 6 может также исполняться в их начале, открывая собой псалмы. Наличие этого дополнительного начального стиха обычно обозначается в уставе как «поем «Всякое дыхание»». Хвалитные псалмы начинаются со «В. д.» в те дни года, когда на утрени поется *великое славословие* в праздничной редакции, а также в нек-рые др. особые дни (напр., в Великую пятницу). Двукратное исполнение стиха Пс 150. 6 – в начале и в конце псалмов – на утрени с праздничным окончанием подчеркивает всеобъемлющий характер восхваления Господа.

ВТОРОАФОНСКИЙ В ЧЕСТЬ УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ

(Ставропольской и Владикавказской епархии), находится на юго-зап. склоне горы Бештау, в 10 км от г. Пятигорска Ставропольского края. С XIX в. на склонах Бештау селились отшельники, в т. ч. схим. Савва (Савельев; † 25 апр. 1905), предсказавший устройство В. м.

В нач. XX в. по инициативе настоятеля Иоанно-Богословской келлии мон-ря *Хиландар* иеросхим. Герасима (Попова) на Кавказе предполагалось устроить подворье обители. В июле 1902 г. иером. Иоанн (Мирошников), приехавший с Афона, собирал пожертвования в С.-Петербурге и Саратовской губ. Др. хиландарский мон. Сергей посетил Пятигорск и познакомился со схим. Саввой, к-рый предложил основать обитель на юго-зап. склоне Бештау.





братия афонских Хиландарского, Пантелеимоновского мон-рей и Андреевского скита — иконы «Сладкое целование»,

*Церковь во имя
вмч. Георгия Победоносца.
Фотография. 2003 г.*

вмч. Пантелеимона, ап. Андрея Первозванного и др.

9–10 янв. 1906 г. Успенский храм и примыкавший к нему келейный корпус сгорели, сохранилось неск. икон из иконостаса. На средства имп. св. Николая II (500 р.), вел. кн. Димитрия Константиновича (100 р.) и

Намерения хиландарской братии поддержали св. прав. *Иоанн Кронштадтский* и товарищ обер-прокурора В. К. *Саблер*. 9 апр. 1903 г. директор Кавказских Минеральных Вод В. В. Хвоцинский передал буд. мон-рю 20 дес. земли Бештаугорской казенной дачи для устройства образцовой молочной фермы, к-рая «могла бы служить для удовлетворения нужд» приезжей публики (16 авг. 1904 передача земли была согласована с Мин-вом земледелия и гос. имуществ Российской империи).

С весны 1904 г. на Бештау велись строительные работы, иером. Иоанн вместе с первыми насельниками жил в землянках. 21 июля 1904 г. вел. кн. Димитрий Константинович стал ктитором обители, полковник Д. П. Шишков — его помощником. По ходатайству еп. Владикавказского Владимира (Сеньковского) указом Синода 12 нояб. 1904 г. мон-рь был учрежден, его основание признавалось «желательным в целях религиозно-нравственного просвещения кабардинцев-магометан». Приехавший с Афона с 20 иноками иеросхим. Герасим (Попов) 27 нояб. 1904 г. был утвержден настоятелем В. м. Но Синод РПЦ отклонил прошение иеросхим. Герасима представить В. м. те же права, что и *Новоафонскому муж. мон-рю*, и не признал «староафонский» статус и сан насельников В. м.

По преданию, место буд. Успенского собора благословил св. прав. Иоанн Кронштадтский, обозначив его крестом на фотографиях. Успенский собор, строившийся со 2 мая, был освящен 28 нояб. 1904 г. еп. Владикавказским *Гедеоном (Покровским)*, архим. *Никодимом (Кротковым)* и др. Патриарх Иерусалимский *Дамиан* передал мон-рю икону Воскресения Христова, еп. Гедеоном — образ прп. Серафима Саровского,

праздника (14 авг.) и в день памяти равноапостольных Кирилла и Мефодия (11 мая), называвшийся «детским», т. к. в нем участвовали учащиеся приходских школ.

В нач. XX в. В. м. владел молочной фермой (30 коров), огородом, пасекой, фруктовым садом, 120 дес. казенной земли с сенокосами на Бештаугорской казенной даче, мельницей в ст-це Суворовской. В Пятигорске на Царской ул. по проекту archit. С. И. Тущина было построено подворье с ц. прп. Серафима Саровского (освящена 19 июля 1907), келейным корпусом, архиерейскими покоем и типографией. В 1908–1909 гг. на подворье пребывал на покое еп. Владикавказский Гедеоном (Покровский), с 1917 г. — митр. *Питирим (Окнов)*. В годы

первой мировой войны 25 насельников В. м. ушли на фронт в качестве братьев милосердия, в обители был уст-



*Келейный корпус мон-ря.
Фотография. 2003 г.*

роен лазарет на 10 кроватей с полным содержанием для раненых. В 1910–1920 гг. во В. м. проживали ок. 50 чел. братии, с 1913 г. наместником был иером. Иоанн (Мирошников), с 1920 г. — мон. Давид.

В нач. 20-х гг. большинство окрестных приходов захватили обновленческие клирики, В. м. оставался единственным оплотом Православия в районе Кавказских Минеральных Вод. С 1922 г. во В. м. размещались детский приют и санаторий для инвалидов. В нач. 1929 г. мон-рь был закрыт, часть иноков ушли в горы, многие были репрессированы. Один из чтимых подвижников В. м., иеросхим. Стефан (Игнатенко; 1886–1973), вместе с др. насельниками скрывался в горах Псху, близ Сухума, в 1930–1937 гг. в Грузии, затем вернулся во Владикавказ. Бывш. наместник В. м., схиархим. Иоанн (Мирошников), служил в Пятигорске (в 1956 похоронен у Покровской ц.). В 40–50-х гг. почти все постройки В. м. были уничтожены. Нек-рое время в Успенском соборе размещалось об-во пролетарского туризма и экскурсий, затем храм взорвали. Надгробия с могил монастырского кладбища использовали при

др. пожертвования был построен и 15 авг. 1906 г. освящен новый Успенский собор с деревянным резным иконостасом. Среди его святых были копия чудотворного образа Успения из *Киево-Печерской лавры* и Тихвинская икона XVI в., пожалованная обители в 1908 г. тихвинским архим. Иоанникием.

После проведенной в мае 1909 г. ревизии деятельность иеросхим. Герасима, «разногласия и ссоры между братией», монашеский статус к-рых оставался неопределенным, вызвали нарекания нового Владикавказского еп. *Агапита (Вишневого)*. Назначенный настоятелем мон-ря иеросхим. Варсонофий вскоре был убит при невыясненных обстоятельствах. Еп. Пятигорский *Арсений (Смоленец)*, назначенный 24 окт. 1910 г. настоятелем В. м., ввел строгий общежительный устав, упразднил келейную трапезу, запретил собирать пожертвования за стенами мон-ря. Ежегодно из Пятигорска в мон-рь совершались 2 крестных хода: в день престольного

В 40–50-х гг. почти все постройки В. м. были уничтожены. Нек-рое время в Успенском соборе размещалось об-во пролетарского туризма и экскурсий, затем храм взорвали. Надгробия с могил монастырского кладбища использовали при



строительстве дороги в Черкесске. На территории мон-ря находились турбаза, дом отдыха сотрудников НКВД, пионерский лагерь, интернат для детей испан. коммунистов, расстрелянных в 1942 г. фашистами во время оккупации Кавказских Минеральных Вод.

В июле 1991 г. по благословению митр. Ставропольского *Гедео́на (Доккина)* на месте разрушенного Успенского храма был отслужен первый молебен. Решением Свящ. Синода 6 окт. 2000 г. В. м. был открыт, настоятелем назначен архим. Вла́сий (Тю́рин), с 2002 г. — игум. Си́луан (Хара́им). 28 авг. 2001 г. во В. м. митр. Гедео́ном был освящен храм во имя вмч. Георгия Победоносца. К февр. 2005 г. в мон-ре — 20 чел. братии, построены братский и настоятельский корпуса, на месте Успенского храма строится часовня, планируется строительство собора, архиерейского корпуса и звонницы. Во В. м. находятся частицы мощей вмч. Пантелеимона, свт. Димитрия Ростовского, преподобных Киево-Печерских, Серафима Саровского, Максима Грека, Сергия Радонежского, вел. кн. св. Елисаветы Феодоровны, а также образ ап. Иоанна Богослова, написанный на Афоне в кон. XIX в.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 186. № 560; Оп. 190. № 334.

Ист.: *Жевахов Н. Д.* Восп. товарища обер-прокурора Св. Синода. М., 1993. Т. 2. С. 97–100; *Сергия (Клименко), мон.* «Минувшее развертывает свиток...». М., 1998.

Лит.: *Павловский А.* Второ-Афонский Успенский мон-рь на Кавказе. М., 1905; В святом уголке. М., 1907; Второ-Афонский Успенский мон-рь на Кавказе // Рус. Паломник. 1907. № 5. С. 67, 88–89; *Потов Ф.* Второ-Афонский Успенский общежительный мон-рь. Пятигорск, 1912; *Андрей (Мороз), иером.* История Владикавказской епархии: Дис. МДА. Серг. П., 1999. Ркн.; *Близнюк Н. С.* Верой и надеждой — во второе столетие // Ставропольская правда. 2002. 1 нояб.; Жизнеописание старца иеросхим. Стефана (Игнатенко). М., 2002; Краткий очерк о Бештаугорском Второ-Афонском Св.-Успенском муж. мон-ре. Минеральные Воды, 2002; *Илиади И., Коваленко А.* Св.-Успенский Второ-Афонский Бештаугорский мон-рь. Ставрополь, 2003; Храмовое ожерелье // Ставропольские ГВ. 2004. 18 нояб.; Ист. описание Второ-Афонского Бештаугорского Св.-Успенского мон-ря. СПб., 2004.

Д. Б. Кочетов

ВТОРОБРА́ЧИЕ [греч. *δύοαια, δεύτερος γάμος*], или двубрачие, вступление в повторный (в строгом смысле термина — во 2-й) брак. Вступление в 3-й брак называют троебрачием (*τρυαία*), в после-

дующие браки — многобрачием (*πολυαία*).

Церковь всегда считала осуществлением христ. нравственного идеала наряду с девством ради Христа только единственный брак. Именно поэтому церковные правила запрещают избрание церковно- и священнослужителей из людей, состоящих во В. или женатых на уже бывших замужем, и тем более вступлении в повторный брак по принятии сана (1 Тим 3. 2; Апост. 17 и 18; Васил. 12; Неокес. 1; Трул. 3; в Номоканоне XIV титулов исключение делается для уже хиротонисанных чтецов и певцов, коим дозволяется вступление во 2-й брак в случае смерти супруги без права последующего рукоположения в высшие степени (9 титул, 29 гл.).) Тем не менее при определенных условиях Церковь, по слову ап. Павла, дозволяет В. как хотя и отчасти нарушающую заповеданный Христом идеал святости, но вынужденную уступку человеческой немощи: «Безбрачным же и вдовам говорю: хорошо им оставаться, как я. Но если не [могут] воздержаться, пусть вступают в брак; ибо лучше вступить в брак, нежели разжигаться» (1 Кор 7. 8–9); «Желаю, чтобы молодые вдовы вступали в брак, рождали детей, управляли домом и не подавали противнику никакого повода к злоречию» (1 Тим 5. 14). Будучи отступлением от идеала, В. подвергается церковному наказанию, состоящему в отлучении второбрачных на нек-рое время от Причащения Св. Таин (на 1–2 года — Васил. 4; на «непродолжительное время» — Лаодик. 1). Гораздо строже церковные правила относятся к случаям троебрачия; так, свт. Василий Великий называет троебрачие «не более чем дозволенным блудом» и предписывает отлучать троебрачных на 5 лет, отмечая, что в практике его времени срок отлучения обычно составлял 3–4 года (Васил. 4 и 50). Последующие браки Церковь считает недопустимыми (Васил. 80). Подробным образом канонические вопросы, связанные со В., разобраны в «Алфавитной Синтагме» Матфея Властаря (Алф. Синт. С. 130–138). См. также ст. *Брак*.

Первоначально особого чина церковного благословения В. не существовало, достаточным считалось офиц. заключение брака супругами согласно рим. законам; после определенного периода отлучения суп-

руги вновь принимались в церковное общение. Нек-рое порицание Церковью В. выражалось, в частности, в том, что священникам запрещалось даже присутствовать на пиршестве по случаю В. (Неокес. 7; в толковании на это правило Феодор Вальсамон пишет, что в его время (XII в.) оно уже не соблюдалось).

Однако с развитием церковного чинопоследования благословения 1-го брака (см. статьи *Брак, Венчание брака*) встал вопрос и о церковном чине заключения В. Споры относительно самой возможности совершения священнодействия над второбрачными возникли в Византии в кон. VIII — нач. IX в. в связи с повторными браками императоров *Константина V Копронима* и *Константина VI*. Прп. *Феодор Студит* († 826), один из главных участников этих споров, отрицал такую возможность, упоминая, однако, при этом, что на практике второбрачных нередко венчали по обычному чину, но венцы им возлагали не на головы, а на плечи (Ер. I 50; II 191, 201 // PG. 99. Col. 1089, 1581, 1616). Отрицали эту возможность и патриарх К-польский свт. Никифор Исповедник († 828), 2-м прав. запретивший венчать второбрачных (*Ῥάλλης, Ποτλής, Σύνταγμα*. Т. 4. Σ. 427; по одной из редакций его же 8-го прав., В. заключается без священнослужителей путем простого объявления о нем во время пира с участием 10 свидетелей — *Herman*. P. 471), а также патриарх К-польский свт. Фотий († 891), считавший нужным запрещать в служении священников, венчавших 2-й брак — очевидно, по чину 1-го, — без особого разрешения епископа (Ер. I 19 // PG. 102. Col. 784–785).

С новой силой споры относительно признания Церковью В. и троебрачия вообще и совершения над вступающими в повторные браки церковного чина в частности вспыхнули после 907 г., когда имп. *Лев VI Мудрый* по династическим соображениям вступил в 4-й брак. Патриарх К-польский *Николай I Мистик* не признал законность этого союза, за что лишился кафедры. По смерти имп. Льва в К-поле был созван Собор (912–913), восстановивший Николая на кафедре и подтвердивший абсолютный запрет 4-го брака. Итогом спорам положил принятый Собором 920 г. «*Томос единения*», в к-ром В. расценивается как безусловно



дозволенное в случае смерти или исчезновения без вести одного из супругов и практически не порицается по сравнению с единобрачием; троебрачие дозволяется с рядом оговорок (по достижении троебрачным 30 лет и при отсутствии у него детей он отлучается на 3 года; по достижении 30 лет и при наличии детей — на 4 года, имея затем право причащаться только трижды в году; по достижении 40 лет и при отсутствии детей — на 5 лет, имея затем право причащаться только на Пасху; по достижении 40 лет и при наличии детей троебрачие не допускается); браки после 3-го «Томос единения» безусловно запрещает (*Ράλλης, Ποτλής. Σύνταγμα*. Т. 5. С. 4–10). Последующая визант. практика в целом следовала «Томосу единения», иногда отступая от его предписаний в сторону большей строгости, как об этом свидетельствует Феодор Вальсамон (*Ibid.* Т. 4. С. 480–481).

Одним из следствий снисхождения «Томоса единения» ко В., в частности, стало то, что в XI в. и позже второбрачных стали венчать церковно — по особому, реже по обычному чину (так, о фактической отмене прежнего правила Никифора Исповедника о запрете венчания 2-го брака говорится в ответе Никиты Ираклийского — Там же. Т. 5. С. 441; Требник Большой. Гл. 20). Об этом свидетельствуют канонисты кон. XI в. митрополиты Никита Ираклийский и Илия Критский (*ВВ*. 1895. Т. 2. С. 167; *Ράλλης, Ποτλής. Σύνταγμα*. Т. 5. С. 378), а также тот факт, что с XI в. в рукописях *Евхология* регулярно выписывается особая молитва В.: «Господи Боже наш, назвавший Авраама [Своим] другом, и Иакова наипаче возлюбивший, и Иакову в жену Лию сочтавший» (Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὸν Ἀβραὰμ φίλον καλέσας καὶ τὸν Ἰσαὰκ ὑπερηγάπησας καὶ τὸν Ἰακώβ εἰς γυναῖκα τὴν Λεῖαν συνάψας), в к-рой как обоснование В. приводятся известные случаи В. праотцов (см., напр.: *Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 215, 366, 443, 489, 742–743, 861, 1017). При этом в рукописях *Евхология* нередко замечено, что в том случае, когда одна из сторон не состояла ранее в браке, а другая — второбрачная, эта молитва читается только над второбрачной стороной, а затем совершается венчание по обычному чину; в случае В. обеих сторон чи-

тается только эта молитва, к-рая может как сопровождаться, так и не сопровождаться священнодействием возложения венцов.

Та же молитва нередко выписана и в слав. рукописях XV — 1-й пол. XVII в. В древнерус. практике при совершении чина В. к этой молитве прибавлялись нек-рые второстепенные молитвословия и песнопения, а также чтения из Еф 5. 20–32 и Мф 19. 3–12 и собственно священнодействии венчания. На Руси и в др. слав. странах достаточно долго сохранялась традиция, восходящая к отмеченной еще у прп. Феодора Студита визант. практике, когда второбрачным венцы возлагались не на головы, а на плечи. При венчании второбрачной и единобрачной сторон молитва читалась только над второбрачной стороной, а затем чин совершался по уставу 1-го брака с произнесением имени единобрачной стороны прежде второбрачной; от общей чаши с вином вкушали не только супруги, но и все присутствовавшие (*Дмитриевский*. Богослужение. С. 402–405). Эти особенности венчания 2-го брака донные сохраняются в рус. старообрядческой и единоверческой практике.

Кроме указанной молитвы В. в рукописях встречается иное последование В., состоящее из молитвы Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ κελεύσας ἐνωθῆναι τὸν ἄνδρα μετὰ γυναῖκος εἰς τὸ γενέσθαι αὐτοὺς εἰς σάρκα μίαν (Господи Боже наш, повелевший соединиться мужу с женой, чтобы стать им одной плотью) и главопреклонной молитвы: Ὁ κλίνας τοὺς οὐρανοὺς καὶ καταβὰς ἐπὶ σωτηρίᾳ γένους τῶν ἀνθρώπων (Приклонивший небеса и сошедший для спасения рода человеческого) (*Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 126, 803). Также по рукописям известна особая молитва на троебрачие (хотя на практике чин благословения 3-го брака к XV–XVI вв. перестал существенно различаться с чином В., см.: *Herman*. P. 483–489): Ὁ Θεὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν τοῦ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ (Боже, Боже наш, Бог отцов наших Авраама и Исаака, и Иакова) (*Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 717).

К XVI в. вместо отдельной молитвы в *Евхологиях* зачастую выписываются целые чины В., составленные с использованием элементов чинов обручения и венчания единобрачных. Так, в рукописи 1516 г.

(Sinait. gr. 977) чин В. имеет следующий порядок: начальные молитвословия, молитва: Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν ἡ πρόνοια τῶν ὅλων καὶ πάσης κτίσεως δημιουργέ (Господи Боже наш, предведение всего и всякой твари Создатель), обряд соединения правых рук супругов (лат. dextrarum iunctio) со словами: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа», преподание общей чаши с вином с обычной молитвой: Ὁ Θεὸς, ὁ πάντα ποιήσας τῆ ἰσχυί σου (Бже, всѧ сотвори́вый крѣпостію твоєю), главопреклонная молитва Εὐλογητὸς εἶ, Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ διὰ συναφείας τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων συστήσασμενος (Благословен еси, Господи Боже наш, совокуплением составивший человеческий род), молитва чина обручения Ὁ Θεὸς ὁ αἰώνιος, ὁ τὰ διηρημένα συναγαγὼν εἰς ἐνότητα (Бже вѣчный, разсто́павша со́връвый въ соединѣнїе); на 3-й день читается обычная молитва «на разрешение чертога новобрачных» (в ркп., вероятно, ошибка: πάντας вместо παστόν): Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ παραγεγόμενος ἐν Κανᾷ τῆς Γαλιλαίας (Гдн бже нашъ, прише́дый въ канѧ галилейскїю) (*Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 715–716). В рукописи 1536 г. (Ath. Laur. 21 (91)) последование В. состоит из обручения и венчания. Порядок обручения: возглас, мирная ектения, молитва Ὁ Θεὸς ὁ αἰώνιος, ὁ τὰ διηρημένα συναγαγὼν εἰς ἐνότητα, обмен супругов кольцами и лобзание. Порядок венчания: возглас, мирная ектения, молитва В. Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὸν Ἀβραὰμ φίλον καλέσας καὶ τὸν Ἰσαὰκ ὑπερηγάπησας καὶ τὸν Ἰακώβ εἰς γυναῖκα τὴν Λεῖαν συνάψας, возложение венцов (только в случае единобрачия одной из сторон), молитва Ὁ Θεὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν τοῦ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ (молитва троебрачия), преподание меда (вместо Причащения Св. Таин, к-рое с канонической т. зр. не может входить в состав чина благословения В.; впрочем, в чине В. по ркп. S. Sepulcri. 134 (593), 1584 г., Причащение указано), преподание общей чаши с вином, шествие по храму с пением тропаря Ἐγὶν μῆνυς, обряд соединения правых рук супругов, священнический возглас-наставление жениху, многолетие.

Согласно принятым ныне в правосл. Церкви изданиям *Евхология* и *Требника*, чин обручения и венчания В. имеет следующий порядок: возглас *Блгвѣнъ вѣъ нашъ*,



обычное начало с тропарем дня, сокращенная мирная ектения с прошениями о супругах, обычные молитва: *Ὁ Θεὸς ὁ αἰῶνιος, ὁ τὰ διηρημένα συναγαγὼν εἰς ἐνότητα* (Бже вѣчный, разстоѡцааса собравый въ соединеніе) и главопреклонная молитва обручения: *Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τὴν ἐξ ἔθνων προσηλυτισάμενος ἐκκλησίαν* (Гдн бже нашъ, ѡ ѡзыкъ предъврѣный црковь), обручение супругов с обычными словами, молитва: *Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ πάντων φειδόμενος, καὶ πάντων προνοούμενος* (Влко гдн бже нашъ, всѣхъ щадѡй ѡ всѣхъ промышлѡй) и главопреклонная молитва В.: *Κύριε, Ἰησοῦ Χριστέ, Λόγε τοῦ Θεοῦ, ὁ ὑψωθείς ἐπὶ τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ Σταυροῦ* (Гдн ѡсе хрте слове вѣйи, вознесѡса на честнѣмъ ѡ живо-творящемъ крѣтѣ), обычная молитва венчания: *Ὁ Θεὸς ὁ ἅγιος, ὁ πλάσας ἐκ χοῦς τὸν ἄνθρωπον* (Бже стѡйи, создавый ѡ персти чловеѣка), венчание супругов с обычными словами, чтения (прокимен, Апостол, аллилуиарий, Евангелие) по чину венчания единобрачных, сокращенная сугубая ектения, обычная молитва венчания: *Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐν τῇ σωτηρίῳ σου οἰκονομία καταξιώσας ἐν Κανῶ* (Гдн бже нашъ, во спсѡтельномъ твоёмъ смотрѣнїи, сподобивый въ канѣ), просительная ектения, «Отче наш», преподание общей чаши с вином с обычной молитвой: *Ὁ Θεὸς, ὁ πάντα ποιήσας τῇ ἰσχύϊ σου* (Бже, всѡ сотворивый крѣпостїю твоєю), шествие вокруг аналоя с пением тропарей: *Ἰσαΐε λικβї, ὅτїи мѡнцы и Γαάβα тебѣ, хрте бже, снятие венцов с обычными священническими возгласами-поздравлениями супругам* (Возвеличїса, женише, ѡкоже авраамъ; И ты, невѣсто, возвеличїса ѡкоже сарра); 2 обычные заключительные молитвы: *Ὁ Θεὸς, ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ παραγενόμενος ἐν Κανῶ τῆς Γαλιλαίας* (Бже, бже нашъ, пришѣдый въ канѣ галїлейскѡю) и *Ὁ Πατήρ, ὁ Υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα* (Оцъ, снъ, ѡ стѡйи дхъ), отпуст венчания. Т. о., по совр. богослужебным книгам В. благословляется фактически по чину благословения единобрачия с незначительными сокращениями; единственное существенное отличие — вставка в чин 2 молитв В. (*Δέσποτα Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ πάντων φειδόμενος, καὶ πάντων προνοούμενος* и *Κύριε, Ἰησοῦ Χριστέ, Λόγε τοῦ Θεοῦ, ὁ ὑψωθείς ἐπὶ τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ Σταυροῦ*) покаянного характера.

Лит.: Дмитриевский А. А. Богослужение в Рус. Церкви в XVI в. Каз., 1884. С. 402–406;

Громогласов И. М. О вторых и третьих браках в правосл. Церкви // БВ. 1902. Т. 3. № 9. С. 23–41; № 10. С. 149–168; № 11. С. 291–304; *Herman E. Eὐχή ἐπὶ διγάμων* // ОСР. 1935. Vol. 1. P. 467–489.

Диак. Михаил Желтов

ВТОРОЕ ПРИШЕСТВИЕ [греч. *παρουσία* — приход, прибытие, пришествие, присутствие], возвращение Иисуса Христа на землю в конце времен, когда мир в его нынешнем состоянии прекратит свое существование. В новозаветных текстах оно именуется «явлением» или «пришествием» Иисуса Христа («явление Господа нашего Иисуса Христа» — 1 Тим 6. 14; «явление Господа Иисуса с неба» — 2 Фес 1. 7; «явление славы великого Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа» — Тит 2. 13; «пришествие Сына Человеческого» — Мф 24. 27, ср.: 1 Фес 2. 19; «Сын Человеческий, грядущий на облаках небесных с силою и славою великою» — Мф 24. 30). В рус. богословской лит-ре часто используется калька с греч. — «парусия».

Ветхий Завет о В. п. Ветхозаветная эсхатология изображает «последние времена» через широко распространенное библейское выражение «день Яхве». С помощью этого выражения обозначаются важные «посещения» или «явления» Бога, имеющие место в истории Израиля или в мировой истории. Если оно имеет культовое содержание и как таковое обозначает день молитвенно-благодарственного обращения к Богу, в этот день также вспоминается знаменательное историческое событие, во время к-рого Бог явил народу Свою силу и помощь. Т. о., «день Яхве» — это день «пришествия» или «вхождения» Бога в историю. Поскольку Божественное водительство осуществляется в мире постоянно, «днями Яхве» становятся фактически все судьбоносные события библейской истории. Таковы «день Мадиама» (Ис 9. 4), «день Изрееля» (Ос 1. 11) и др. «дни», в к-рые Яхве дарует израильтянам победу над их врагами (Суд 7. 15–25). Однако «дни Яхве» могут быть и днями «пламенного гнева» Господа (Плач 1. 12), вызванного нечестием Израиля, над к-рым Бог Сам совершает Свой праведный суд (Плач 2. 21–22). Рассеяние иудеев, вызванное разрушением Иерусалима, прор. Иезекииелем описывается как «день облачный и мрачный» (Иез 34. 12). Таковым он будет и для Египта из-за его «идолов и... лжебогов в Мемфисе», и для «беспечных Ефиоплян» (Иез 30. 13, 9). «Так

говорит Господь Бог: рыдайте! о, несчастный день! Ибо близок день, так! близок день Господа, день мрачный; година народов наступает. ...В тот день пойдут от Меня вестники... чтобы устрашить беспечных Ефиоплян, и распространится у них ужас, как в день Египта; ибо вот, он идет» (Иез 30. 2–3, 9). Бесчисленные бедствия, к-рые обрушиваются на Израиль, это, как правило, также «дни посещения» Господа за грехи народа (Исх 32. 34).

С приближением «полноты времени» (Гал 4. 4) выражение «день Яхве» начинает приобретать новый смысл, хотя «горизонт» этого дня первоначально не выходит за рамки Израиля. Мессианские ожидания рождают в народе надежду на новые времена, когда Израиль будет избавлен от тяжелых испытаний и достигнет земного благоденствия. Эти времена ассоциируются в народе с «днем Яхве». Народ верит, что он войдет в этот «день» с полным правом, без всяких условий, ибо он — народ, избранный Богом. Однако пророкам такие чаяния представляются опасными иллюзиями, к-рые могут привести к горькому разочарованию: «Горе желающим дня Господня! для чего вам этот день Господень? он тьма, а не свет...» (Ам 5. 18). Пророки идут наперекор народным чаяниям и указывают, что «день Яхве» станет светом лишь для остатка Израиля, только для тех, кто на деле проявит верность Яхве, Который «в тот день... будет великолепным венцом и славною диадемою для остатка народа Своего...» (Ис 28. 5). Действие «дня Яхве» скажется и на языческих народах. Из дня суда и гнева Господня, каким он был для них в течение долгого времени (Соф 2. 4–15), этот день превратится в день возвращения язычников к Богу, Который даст «народам уста чистые, чтобы все призывали имя Господа и служили Ему единодушно» (Соф 3. 9).

Эсхатологическое завершение истории ветхозаветное Откровение описывает также через призму «дня Яхве», к-рый наступит в конце времен. О некоем «конце» уже начинает вещать прор. Иезекииль: «Вот день! вот пришла, наступила напасть!» (Иез 7. 10). У прор. Даниила присутствует тема не только «последних времен» (Дан 8. 17; 11. 35, 40), но и пришествия Сына Человеческого: «Видел я в ночных видениях, вот, с облаками небесными шел как бы Сын человеческий... И Ему дана власть,



слава и царство... владычество Его — владычество вечное, которое не преидет, и царство Его не разрушится» (Дан 7. 13–14). Пророчество Даниила фактически было повторено на суде синедриона Самим Иисусом Христом: «Отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную Силы и грядущего на облаках небесных» (Мф 26. 64).

Новый Завет о В. п. Продолжая ветхозаветную традицию апокалиптиков, Христос также называет Свое пришествие во 2-й раз «днем». («Итак, бодрствуйте, потому что не знаете ни дня, ни часа, в который придет Сын Человеческий» — Мф 25. 13). Букв. понимание этого слова, согласно к-рому В. п. произойдет в дневное время суток, не имеет достаточных оснований. Скорее всего парусия совершится ночью. На это указывает притча Спасителя о 10 девах, в к-рой Его пришествие уподобляется приходу жениха к своим невестам: «...в полночь раздался крик: «вот, жених идет, выходите навстречу ему!»» (Мф 25. 6). В др. притче для описания парусии используется образ вора, к-рый появляется всегда внезапно (Мф 24. 43) и, как правило, ночью. Ап. Павел указывает, что «день Господень так придет, как тать ночью» (1 Фес 5. 2). Косвенным свидетельством в пользу «ночной» парусии может служить Первое пришествие Христа, т. е. Его Рождество, к-рое произошло ночью. Используя эти образы и аналогии, литургическая традиция стала связывать В. п. с ночным временем. («Се Жених грядет в полунощи, и блажен раб, егоже обрящет бдяща...» — тропарь Великих понедельника, вторник и среды). «День» Своего пришествия Иисус Христос называет «последним днем» (Ин 6. 39), «днем суда» (Мф 11. 22, 24), «днем Своим» (Лк 17. 24). У апостолов этот день часто имеет ветхозаветные характеристики. Это «день посещения» (1 Петр 2. 12), «день суда» (2 Петр 2. 9), «день гнева и откровения праведного суда от Бога» (Рим 2. 5), «день Господень» (1 Фес 5. 2). Однако благодаря Боговоплощению, к-рое придает времени новое измерение, этот день теперь навсегда становится «днем Иисуса Христа» (Флп 1. 6, 10; 1 Кор 1. 8). Его явление в греч. библейском тексте описывается с помощью различных терминов: ἀποκάλυψις (1 Петр 1. 7, 13; 2 Фес 1. 7), ἐπιφάνεια (1 Тим 6. 14; Тит 2. 13), παρουσία (Мф 24. 3, 27; 1 Фес 2. 19; 2 Фес 2. 1; 1 Кор 15. 23).



Притча о десяти девах.
Роспись сев. стены ц. Воскресения
Христова в Ростове Вел. 70-е гг. XVII в.

Христос придет на землю в конце времен в славе (Мф 24. 30). Его явлению будут предшествовать космические знамения («...солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются» — Мф 24. 29). Пришествие Христа будет подобно молнии, к-рая «исходит от востока и видна бывает даже до запада» (Мф 24. 27). «Тогда явится знамение Сына Человеческого на небе» (Мф 24. 30), к-рое, по мнению свт. *Иоанна Златоуста*, будет представлять собой крест, являющийся знаменем победы над грехом и смертью (*Ioan. Chrysost. In Matth. 76. 3*). Др. толкователи усматривали в «знамени» парусии звезду (по аналогии с Вифлеемской звездой, явившейся в начале Рождества Иисуса Христа); третьи полагали, что «знаменем» будет Сам Сын Человеческий или всеобщее воскресение, к-рое произойдет в момент В. п. (*Лотухин. Толковая Библия. Т. 3. С. 375–376*). Пришествие Иисуса Христа произойдет «в сопровождении ангелов» (Мф 24. 31; Мк 13. 27) или «гласа» архангела (1 Фес 4. 16) и звука трубы, к-рый, по видимому, будет очень сильным: греч. μετὰ σάλπιγγος μεγάλης (с трубой великой) передается в Синодальном переводе выражением «с трубой громогласной», в слав. тексте переводится: «с трубным гласом великим». Ап. Павел называет эту трубу «трубой Божией» (1 Фес 4. 16). Она является символом окончательной победы Христа над силами зла, Его величия и славы, а также торжества всеобщего воскресения человеческого рода. Этот символ берет свое начало в ВЗ, где он мог означать победу над врага-

ми (Нав 6), праздничное торжество (Лев 23, 24), величие царя (4 Цар 11. 14), собрание народа (Ис 27. 13) и т. п. (Числ 10, 2–10). Для ап. Павла «труба Божия» — это «последняя труба» (1 Кор 15. 52), звук к-рой при конце мира огласит просторы земли. Звук этот, по-видимому, будет не только очень сильным, но и весьма



Трубящий ангел.
Роспись Успенского собора во Владимире.
Прп. Андрей (Рублёв). 1408 г.

кратким. Все произойдет «во мгновение ока, при последней трубе; ибо вострубит, и мертвые воскреснут нетленными, а мы изменимся» (1 Кор 15. 52).

Апостолам было известно, что Христос возвратится на землю «таким же образом», каким Он восходил на «небо» во время Своего вознесения (Деян 1. 11). Однако о сроке возвращения они ничего не знали. Незадолго до сошествия Св. Духа они спросили у своего Учителя: «Не в сие ли время, Господи, восстанавлиаешь Ты царство Израилю?» (Деян 1. 6), — что в их сознании означало эсхатологическое завершение дела Мессии. Христос ответил им: «Не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти...» (Деян 1. 7). Кроме Отца, эти «времена» и «сроки» не известны никому — ни ангелам, ни даже Сыну (Мк 13. 32). Но к их наступлению нужно быть готовым, потому что тогда произойдет встреча с грядущим Господом. «Итак, бодрствуйте, потому что не знаете, в который час Господь ваш придет» (Мф 24. 42). «Да будут чресла ваши препоясаны и светильники горящи. И вы будьте подобны людям, ожидающим возвращения господина своего с бра-



ка, дабы, когда придет и постучит, тотчас отворить ему. Блаженны рабы те, которых господин, придя, найдет бодрствующими; истинно говорю вам, он препояшется и посадит их, и, подходя, станет служить им. И если придет во вторую стражу, и в третью стражу придет, и найдет их так, то блаженны рабы те» (Лк 12. 35–38). Не открывая времени В. п., Иисус Христос тем не менее указал признаки его приближения. Ими станут «войны» и «военные слухи», «глады, моры и землетрясения по местам»; по причине падения нравственности в людях «охладеет любовь» друг к другу; появятся лжепророки, выдающие себя за Христа, «и многих прельстят». Однако все это — лишь «начало болезней» и «еще не конец» мира (Мф 24. 3–12). К концу времен бедствия настолько усилятся, что «если бы не сократились те дни, то не спаслась бы никакая плоть; но ради избранных сократятся те дни» (Мф 24. 22). 22-й стих и предыдущие 16–21 имеют двойное толкование: как относящиеся к «последним временам» и к падению Иерусалима (ср.: *France R. T.* Евангелие от Матфея // Нов. библейск. коммент. СПб., 2001. Ч. 3: Новый Завет. С. 63–64). Основания для 2-го варианта толкования находят в Лк 21. 20–24, где общий с Евангелием от Матфея текст заполняется историческими подробностями: «Когда же увидите Иерусалим, окруженный войсками» (ст. 20) и «отведутся в плен во все народы; и Иерусалим будет попираем язычниками» (ст. 24). Но наряду с исторически ориентированными свидетельствами конец каждого текста содержит свидетельства эсхатологического характера (Мф 24. 27–31; Лк 21. 27; ср.: Мк 13. 24–27), поэтому и Мф 24. 22, и Лк 21. 24 допускают оба варианта толкования.

Парусию следует ожидать тогда, когда Евангелие будет проповедано «по всей вселенной, во свидетельство всем народам» (Мф 24. 14), однако результат этой проповеди, т. е. вера Христова, к тому времени фактически будет сведена к нулю («Но Сын Человеческий, придя, найдет ли веру на земле?» — Лк 18. 8). Канун В. п. Иисус Христос сравнивает с временами, предшествовавшими потопу, когда имело место полное моральное разложение человеческого рода, и гибели городов Содома и Гоморры, жители к-рых отличались крайней развращенностью. «И как было во дни Ноя, так будет и во дни Сына Чело-

веческого: ели, пили, женились, выходили замуж, до того дня, как вошел Ной в ковчег, и пришел потоп и погубил всех. Так же, как было и во дни Лота: ели, пили, покупали, продавали, садили, строили; но в день, в который Лот вышел из Содома, пролился с неба дождь огненный и серный и истребил всех; так будет и в тот день, когда Сын Человеческий явится» (Лк 17. 26–30). Последователи Христа должны уметь опознавать «знамения времен» (ср.: Мф 16. 3); тогда им откроется и то, как Бог ведет историю к своему завершению. Этот исторический процесс Иисус Христос изображает с помощью явлений, взятых из окружающей природы. «От смоковницы возьмите подобие: когда ветви ее становятся уже мягки и пускают листья, то знаете, что близко лето. Так и когда вы увидите то (т. е. все, предсказанное Христом о конце мира. — *М. И.*) сбывающимся, знайте, что (парусия. — *М. И.*) близко, при дверях» (Мк 13. 28–29). Парусия наступит тогда, когда совершится процесс «созревания» мира. Плоды этого процесса окажутся не только хорошими, но и плохими (в переводе на язык притчи, рассказанной Христом ученикам, не только «пшеницей», но и «плевелами», сорняками — Мф 13. 24–30). Созревание плохих плодов насильно пресечь невозможно, ибо злая человеческая воля, культивирующая эти плоды, обладает свободой, перед к-рой останавливается даже Божественное всемогущество (см.: *Лосский В.* Догматическое богословие. С. 244). «...Оставьте, — говорит Христос, — расти вместе то и другое (т. е. пшеницу и плевелы. — *М. И.*) до жатвы; и во время жатвы я скажу жнецам: соберите прежде плевелы и свяжите их в связки, чтобы сжечь их, а пшеницу уберите в житницу мою» (Мф 13. 30).

На времена, предшествующие парусии, особое внимание обращают апостолы Павел и Иоанн. Ап. Павел называет их «последними временами» (1 Тим 4. 1) и «последними днями» (2 Тим 3. 1). Как и Иисус Христос, ап. Павел свидетельствует (поскольку ему «ясно говорит» Дух), что в те дни произойдет отступление от христианства (1 Тим 4. 1), «ибо люди будут самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, родителям непокорны, неблагодарны, нечестивы, недружелюбны, непримирительны, клеветники, невоздержны, жестоки, не любящие добра, предатели, наглы, напыщенны, более сластолюбивы, не-

жели боголюбивы, имеющие вид благочестия, силы же его отрекшиеся» (2 Тим 3, 2–5). Атмосфера притворного благочестия, лживости всего происходящего и обманчивой внешности станет благоприятной для появления в мире «человека греха, сына погибели» — «того, которого пришествие, по действию сатаны, будет со всякою силою и знамениями и чудесами ложными» (2 Фес 2. 3, 9). Ап. Иоанн называет его *антихристом*, т. е. противником Христа (1 Ин 2. 18). И хотя «тайна беззакония уже в действии», «удерживающий» антихриста не позволяет ему прийти в мир ранее отведенного времени (2 Фес 2. 6–7). Правление антихриста будет непродолжительным; его «Господь Иисус убьет духом уст Своих и истребит явлением пришествия Своего» (2 Фес 2. 8). Неизвестность времени В. п. породила разные ожидания. Сознанию первых христиан как непосредственных свидетелей быстро развивающихся событий, в центре к-рых находилась Пасха, Вознесение, Пятидесятница, было присуще восприятие истории как динамического процесса. Они были уверены, что мир движется к своему завершению очень быстро. «Близок всему конец»; Христос будет «вскоре судить живых и мертвых» (1 Петр 4. 5, 7). «Князь мира сего осужден» (Ин 16. 11), поэтому возведенный пророками эсхатологический суд с пришествием Христа — факт совершившийся, следует ожидать лишь его конечного завершения.

Используя при описании В. п. местоимение «мы», ап. Павел, по-видимому, не исключал того, что свидетелем парусии мог стать даже он сам (1 Фес 4. 17), хотя выражение «мы, оставшиеся в живых» может относиться не только к его, но и к др. поколениям, последнее из к-рых встретит парусию до своей смерти. Для апостола скорое «приближение дня оно» (Евр 10. 25), т. е. дня парусии, — несомненный факт. «...Еще немного, очень немного, — пишет он, — и Грядущий придет и не умедлит» (Евр 10. 37). Оставаясь в рамках хронологии, почти невозможно понять эту уверенность ап. Павла и др. апостолов в непосредственной близости В. п. Тех, кто полагались на временную близость парусии, неминуемо ждало разочарование: «Где обетование пришествия Его? Ибо с тех пор, как стали умирать отцы, от начала творения, все остается так же» (2 Петр 3. 4). Однако «предание





Нового Завета продолжает поддерживать эту уверенность в возможности непосредственной близости Второго пришествия, становящуюся, можно сказать, уверенностью качественной близости, несмотря на «промедление» все более очевидное». Следов., «качественная непосредственная близость не вполне тождественна близости хронологической» (День Господень // Словарь библ. богосл. / Под ред. К. Леон-Дюфура и др. К.; М., 1998. С. 274). Объяснение такому различию в понимании «времен и сроков», «которые Отец положил в Своей власти» (Деян 1. 7), следует искать в самой природе эсхатологических событий, к к-рым относится и парусия. Эти события трудно связать с календарными датами; парусия совершается на грани истории и метаистории; она — «уже» и «еще не». Князь мира уже осужден (Ин 16. 11), хотя Христос придет «судить живых и мертвых» «вскоре» (1 Петр 4. 5, 7). Такому «промедлению» может быть дано и дидактическое объяснение: «Не медлит Господь исполнением обетования, как некоторые почитают то медлением; но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию» (2 Петр 3. 9).

Христ. жизнь должна проходить под знаком В. п. В свете парусии поведение христианина становится осмысленным и целенаправленным. Тот факт, что «образ мира сего» «проходит» (1 Кор 7. 31) и на смену ему грядут «новое небо и новая земля» (Откр 21. 1), помогает, с одной стороны, аскетически противостоять миру (ср.: 1 Кор 7. 29–31), к-рый «лежит во зле» (1 Ин 5. 19), а с др. — в соратничестве с Богом (1 Кор 3. 9) вести его к преображению, преодолевая в нем злое начало. Уверенность в парусии и ее ожидание в значительной мере определяют жизненную ориентацию христианина, ибо перед лицом непосредственной близости В. п. его намерения, слова и поступки преломляются сквозь призму вечности. Христианин знает, что «каждого дело обнаружится, ибо день (парусии. — М. И.) покажет, потому что в огне открывается, и огонь испытает дело каждого, каково оно есть» (1 Кор 3. 13). Чтобы «иметь... дерзновение и не постыдиться... в пришествие» Иисуса Христа, нужно жить с Ним и в Нем (1 Ин 2. 28), и тогда Он «утвердит» верных Ему «до конца» (1 Кор 1. 8). Ожидание парусии помогает преодолевать испытания, постигающие хри-

стиан в их жизни. Радуйтесь, утешает ап. Петр тех, кто участвует «в Христовых страданиях», «да и в явление славы Его возрадуетесь и восторжествуете» (1 Петр 4. 13). Те, в ком «живет Христос» (Гал 2. 20), не только верят в Его В. п. и ждут его, но и молятся о скорейшей встрече с Господом (ср.: Откр 22. 20), ибо надеются, что им «готовится... венец правды, который даст... Господь, праведный Судия, в день оный» (2 Тим 4. 8).

Святоотеческое учение о В. п. Пасха, прославившая Сына Человеческого, в сознании христиан не заслонила великого и славного Его В. п. Уже «Дидахе» призывает учеников Христа бодрствовать, дабы не погасли их светильники веры «в последнее время», когда «умножатся лжепророки и губители и превратятся овцы в волков и любовь превратится в ненависть». Времена «превращений» и подмен окажутся наиболее благоприятными для «обманщика мира», т. е. для антихриста, к-рый «явится на подобие Сына Божия». Что касается пришествия Самого Сына Божия, то оно будет сопровождаться 3 «знамениями истины»: «первое знамение — разверзется небо, потом знамение гласа трубного и третье — воскресение мертвых... Тогда узрит мир Господа, грядущего на облаках небесных» (Didache. 16).

Свт. Климент, еп. Римский, в первом Послании, адресованном коринфским христианам, увещает их не сомневаться в грядущей парусии. При этом он влагает в уста сомневающихся почти те же слова, что и ап. Петр в подобной ситуации: «Это мы слышали и во время отцов наших, и вот мы состарились, но ничего такого с нами не случилось» (Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 23; ср.: «Где обетование пришествия Его? Ибо с тех пор, как стали умирать отцы, от начала творения, все остается так же» — 2 Петр 3. 4). Для свт. Климента промедление В. п. лишь кажущееся. Виноградная лоза, рост к-рой тоже кажется продолжительным, на самом деле дает плоды очень быстро. «Скоро поистине и внезапно, — заключает святитель, — совершится и воля Господа по свидетельству самого Писания: скоро придет и не замедлит...» (Там же).

«Пастырь» Ерма конец мира связывает с окончанием строительства башни, символизирующей Церковь Христа (Herm. Pastor. I 3. 8). Несмотря на то что «господин башни» (т. е. Христос), по воле к-рого она строится

(Ibid. III 9. 5), подвергает испытанию каждый камень, используемый для кладки (ср.: «...и сами, как живые камни, устройте из себя дом духовный...» (1 Петр 2. 5)), строительство башни завершится быстро (Herm. Pastor. I 3. 8).

Не упоминая о В. п., сщмч. Игнатий Богоносец отмечает, что «все имеет конец» (Ign. Ep. ad Magn. 5) и что «уже последние времена» (Eph. 11).

Ап. Варнава даже полагал, что предшествующее парусии «последнее искушение», о к-ром писал прор. Даниила, уже «приблизилось». При этом причину сокращения дней искушения он видел не в его силе, победить к-рую не смогла бы «никакая плоть» (ср.: Мф 24. 22), а в том, чтобы Христос как можно скорее во 2-й раз встретился со своим «наследием», человечеством (Varnaba. Ep. 4).

Св. Иустин Философ описывает В. п. в «Разговоре с Трифоном иудеем». Поэтому свидетельства о нем и его обоснование он ищет в основном в ветхозаветных текстах и находит их не только у пророков, но и в обрядовых предписаниях. В иудейском обычае в период поста приносить в жертву 2 козлов, одного из к-рых отпускали на свободу, а др. приносили в жертву, он усматривает прообразы двух явлений Мессии. «Те два козла... возвещали двоякое пришествие Христа: первое — когда старцы вашего (т. е. иудейского. — М. И.) народа и священники вывели Его, как козла отпущенного, наложили на Него руки и умертвили, и другое пришествие Его, так как вы на том же месте Иерусалима узнаете Того, Кого вы обесчестили и Который был приношением (т. е. жертвой. — М. И.) за всех грешников» (Iust. Martyr. Dial. 40). Здесь св. мч. Иустин одним из первых высказывает предположение, что парусия, как и Боговоплощение, произойдет в Иерусалиме. В сражении израильтян и амаликитян (Исх 17. 8–16) прообразом первого пришествия Мессии для мч. Иустина становится Моисей, крестообразно воздевший руки для одоления врага, а второго — Иисус Навин, победивший противника (Iust. Martyr. Dial. 111). Заканчивая объяснение messiанских мест, находящихся в книгах ветхозаветных пророков, св. мученик заключает: «Эти и другие подобные слова пророков, Трифон... относятся частично к первому пришествию Христа, в которое предвозвещено Ему явиться бесславленным, безобразным и смертным,



а частично ко второму Его пришествию, когда Он придет в славе и на облаках небесных; тогда народ ваш увидит и узнает Того, Кого пронзили, как предсказал Осия, один из двенадцати пророков (см. в Книге пророка Захарии (12. 10): «...они воззрят на Него, Которого пронзили...»; в др. месте (Dial. 52) правильно указывается прор. Захария.— М. И.), и Даниил» (*Iust. Martyr.* Dial. 14). Поскольку адресатом Иустина Мученика является «Трифон иудей» и его народ, для «Разговора» характерно использование библейских свидетельств о парусии применительно к народу иудейскому. Так, напр., слов Христа: «...восплачутся все племена земные и увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках небесных...» (Мф 24. 30) — св. Иустин не приводит. В то же время, основываясь именно на этих словах, он говорит о плаче и сетовании Израиля во время второй встречи со Христом: «И тогда будет в Иерусалиме великое сетование... и будут раздирать не одежды свои (здесь Иустин напоминает о суде над Христом в синагоге.— М. И.), но и мысли. Восплачутся они, колена за коленом... и скажут: «Почему Ты, Господи, попустил нам уклониться от пути Твоего? Слава, которую благословили отцы наши, стала нам в поругание»» (*Iust. Martyr.* Dial. 52).

Среди событий, предшествующих парусии, Иустин Мученик выделяет пришествие антихриста и возвращение на землю прор. Илии. При этом апокалиптические времена, по Иустину, приближаются настолько стремительно, что уже можно говорить о том, что «стоит при дверях тот, кто на Всевышнего будет произносить хульные и дерзкие слова...» (Ibid. 32). Вера в возвращение прор. Илии у св. мученика находит основание в тексте прор. Малахии (а не прор. Захарии, как в «Разговоре»): «Вот, Я пошлю к вам Илию пророка пред наступлением дня Господня, великого и страшного» (Мал 4. 5). То, «что Илия уже пришел, и не узнали его, а поступили с ним, как хотели» (Мф 17. 12), для св. Иустина не упраздняет предсказания прор. Малахии; Иисус Христос называет «Илией», к-рый «уже пришел», прор. Иоанна Крестителя, ибо в последнем действовал Тот же «Вестник», что и в прор. Илии. Этим «Вестником», «предшествующим» и Первому, и Второму пришествию Христа, по Иустину, является Дух Божий (*Iust. Martyr.* Dial. 49).



Спас в Силах.

Миниатюра из Переяславского Евангелия.
1406–1410 гг. (РНБ. Ф. н. 1 21. Л. 6)

Хотя время парусии никому, кроме Небесного Отца, неизвестно (Мк 13. 32), сщмч. *Ириней*, еп. Лионский, решается высказать предположение, согласно к-рому Христос возвратится на землю «в шеститысячный год» (*Iren. Adv. haer.* V 28. 3). Это предположение он обосновывает следующим образом. Библейское откровение о 6-дневном творении мира для него не только «сказание о прежебывшем, как оно совершилось», но «и пророчество о будущем». Усмотреть в этом «сказании» пророчество сщмч. *Ириней* пытается с помощью слов ап. Петра: «...у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день» (2 Петр 3. 8). Поскольку «день Господний, как тысяча лет», а творение «совершилось» «в шесть дней», то, заключает св. *Ириней*, «очевидно, что оно окончится в шеститысячный год» (*Iren. Adv. haer.* V 28. 3). Христос придет «в той же плоти, в которой пострадал» (Ibid. III 16. 8). Однако если до Своего воскресения Он, как полагает св. *Ириней*, «был человек некрасивый и подверженный страданию», то в момент В. п. Он явится как «Святой Господь, Дивный, Советник, прекрасный по виду, Бог сильный, грядущий на облаках Судия всех» (Ibid. III 19. 2). Св. *Ириней* усматривает 4 причины В. п. Явившись «во славе Отца» (Ibid. III 16. 6), Христос придет прежде всего для того, чтобы «открыть» эту славу миру (Ibid. III 16. 8). В сиянии славы Он воскресит человеческий род, после чего «явит» спасение праведным. Его заключительным

«деянием» станет всеобщий суд как образец «суда праведного для всех, Им сотворенных» (Ibid. III 16. 6). Иисус Христос явится одновременно как Спаситель и Судия: «как Спаситель спасаемых и Судия осуждаемых» (Ibid. III 4. 2).

Описывая события, сопровождающие В. п., сщмч. *Ириней* влагает в уста Иисуса Христа слова, не найденные в Свящ. Писании. Когда Христос «придет с небес с ангелами силы Его,— пишет он,— вся земля поколеблется, как Он Сам говорит: «будет великое землетрясение, какого не было от начала»» (Ibid. IV 33. 13). Так, по видимому, св. *Ириней* Лионский понимает слова Христа: «И вдруг, после скорби дней тех, солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются» (Мф 24. 29).

Подобно сщмч. *Ириней* Лионскому, предположение о времени В. п. высказывает и сщмч. *Ипполит Римский*, оговариваясь при этом, что побуждает его к такому шагу простое человеческое любопытство. В противном случае об этом «говорить не должно бы» (*Hipp. In Dan.* IV 23). Он также отталкивается от текста 2 Петр 3. 8 и определяет, что мир будет существовать 6 тыс. лет. Однако появляющаяся у него в результате спекулятивного расчета хронологическая подробность, согласно к-рой Первое пришествие Христа (т. е. Боговоплощение) имело место в 5500 г., сужает новозаветный период до 500 лет (Ibid. IV 23–24). Впрочем, в эти прогнозы, вероятно, не верит и сам св. *Ипполит*, т. к. он не только повторяет слова Христа о неизвестности времени В. п., но и признает «промедление» парусии, к-рое, как он считает, было «обещано» Господом. Указание на «промедление» св. *Ипполит* усматривает в притче о 10 девах, где отмечается, что на встречу с невестами «жених замедлил» прийти (Мф 25. 5) (*Hipp. In Dan.* IV 16). К сообщению о скором пришествии Господа он рекомендует относиться благоразумно, помня при этом слова Его: «Итак, если скажут вам: «вот, Он в пустыне»,— не выходите; «вот, Он в потаенных комнатах»,— не верьте» (Мф 24. 26). Для такого предостережения у св. *Ипполита* были основания. Он рассказывает печальный случай, в его время имевший место в Сирии, виновником к-рого стал не кто иной, как сам предстоятель одной из Церквей. «Он, не размыслив о сем,— замечает св. *Ипполит*,



имея в виду предостережение Господа (Мф 24. 26), — убедил многих из братьев вместе с женами и детьми идти в пустыню навстречу Христу». Там они скитались «по горам и дорогам» и несомненно погибли бы, если бы им не помогла жена местного правителя, христианка. «Вот какое неразумие и какая наивность, — заключает св. Ипполит, — искать Христа в пустыне, подобно тому как и при Елисеи сыны пророческие в продолжение трех дней в горах искали Илию, взятого на небо!» (*Hipp. In Dan. IV 18*). Не следует думать, что в период парусии Христа нужно будет искать как в пустыне, ибо «Царь Небесный откроется тогда всем», причем не так, «как Он был видим на горе Синайской, и не в столпе облачном», т. е. «не в каком-либо ином образе» (*Ibid. IV 10*). Он «придет с силами и тьмой ангелов как сущий во плоти Бог и человек — как Сын Бога и человека, как небесный Судия мира». Он «истребит, рассеет и развеет» все царства мира; презирающие и злословящие Его сегодня пусть помнят, что принадлежащую Ему власть суда Он «еще не передал никому» (*Ibidem*).

По аналогии с Богоявлением (Первым пришествием Господа), о котором возвестил Иоанн Предтеча, В. п. также будет предвещено. В качестве предвестников выступают пророки Енох и Илия, к-рые, подобно Иоанну Крестителю, предпримут последнюю попытку вернуть людей к Богу (*Hipp. De Christ. et Antichrist. 43–47*).

В приписываемом св. Ипполиту соч. «Слово о кончине мира, об антихристе и о Втором пришествии Господа нашего Иисуса Христа» предвестником пришествия Господа кроме Еноха и Илии значится Иоанн Богослов. Наряду с этим автор сочинения выдвигает фантастическое предположение о диаволоплочении, поставив его в параллель с Боговоплощением. «Диавол... — пишет он, — будет стараться во всем сравняться со Спасителем нашим». Как «Спаситель... родился от непорочной и девственной Марии... так и диавол придет на землю от нечистой женщины, родится в обольщении от девицы». Правда, автор сочинения здесь же задается вопросом: «Как же он (диавол. — М. С.) мог носить такую плоть, которую не создавал, но против которой враждует ежедневно?» И отвечает: Он примет природу человека «лишь в призрачном виде» (*Hipp. De consum. mundi. 22*).

В Комментариях на Евангелие от Матфея *Ориген* усматривает одну из основных причин страданий человеческого рода перед пришествием Иисуса Христа в истощении ресурсов земли (*Orig. In Matth. 36*). Что касается самого пришествия, то оно, по его мнению, будет духовным. Наглядно-материальные представления о нем могут быть использованы только для детей и несовершеннолетних. В противном случае толкование эсхатологических событий окажется внутренне противоречивым (*Ibid. 50*). Такое понимание парусии позволяет Оригену представлять явление Христа не в к.-л. определенном месте, а повсеместно. Христос одновременно явится всем людям земли, независимо от их местожительства или места их погребения. Так что все увидят грядущего Господа, однако не глазами тела, а очами духа (*Ibid. 70*). Ориген устанавливает странную на первый взгляд параллель между различиями в 2 пришествиях Иисуса Христа, с одной стороны, и различиями в описаниях Синайского законодательства во *Второзаконии* и «в книгах, написанных раньше» — с другой. В последних законодательство представлено не столь ясно и очевидно, что, по Оригену, соответствует уничтоженному виду Христа в Боговоплощении. Первая же книга излагает свод законов четко и ясно, и в этом она становится для Оригена «образом» В. п. Причина возникновения столь странного образа парусии находится в Апокалипсисе, где говорится о «вечном Евангелии», к-рое должно стать предметом благовествования «живущим на земле и всякому племени и колену, и языку, и народу» (Откр 14. 6). Ориген придерживался мнения, что именно во В. п. «и осуществится образ Второзакония, так как в Царстве Небесном все святые будут жить по законам вечного Евангелия. ...когда до временного Евангелия Христос переведет всех святых к Евангелию вечному» (*Orig. De princip. IV 25*).

Описание В. п. у сщмч. *Методия*, еп. Патарского, носит символический характер. В его основе лежит евангельская притча о 10 девах. Св. Методий последовательно объясняет все образы и события притчи, одновременно извлекая из них нравственные уроки. «Замедление» жениха, идущего на встречу с 10 девами, для св. Методия как раз и «есть время» от Боговоплощения до В. п. В дремоте и сне дев он усматривает образ смерти; в

полночи — царство антихриста; в раздавшемся крике «вот, жених идет, выходите навстречу ему» (Мф 25. 6) — голос с небес и трубный звук, когда святые после их воскресения будут «восхищены... на облаках в сретение Господу...» (1 Фес 4. 16–17) (*Method. Olymp. Conv. decem virg. VI 4*). Для сщмч. Методия важна даже такая подробность, как пробуждение всех дев (а не одних только «мудрых»), что символизирует всеобщее воскресение. Свообразным является объяснение им слов ап. Павла: «...мы, оставшиеся в живых, вместе с ними (т. е. с воскресшими. — М. И.) восхищены будем на облаках в сретение Господу...» (1 Фес 4. 17). Сщмч. Методий полагает, что под «оставшимися в живых» следует понимать умерших людей. «Мы живущие, — пишет он, — собственно суть наши души, которые вместе с телами, опять воспринятыми, на облаках пойдут навстречу Господу, неся светильники, украшенные... светом мудрости и целомудрия...» (*Method. Olymp. Conv. decem virg. VI 4*).

Свт. *Афанасий Великий* на теме парусии почти не останавливается, хотя проблемы христологии занимают у него главное место. Одна из проблем, касающихся способностей каждой из двух природ Христа, рассматривается в «Слове пространнейшем о вере», представляющем собой компиляцию из разных трудов свт. Афанасия (см. ст. *Афанасий I Великий*), на основе Мк 13. 32, в к-ром говорится о неизвестности времени В. п. даже для Самого Сына. Чтобы понять, кого евангелист именует «Сыном», свт. Афанасий дает краткое описание возможностей божественной и человеческой природы. Первая обладает абсолютным знанием, «потому что нет ничего, о чем бы не знал Сущий от Отчего сердца Бог Слово». Он знает даже о том, чего нет в действительности и что «придет в бытие» лишь в посл. К тому же Бог Отец передал Сыну судебные полномочия («ибо Отец и не судит никого, но весь суд отдал Сыну» — Ин 5. 22) и ведение о суде, когда и как он будет. Что же касается человеческой природы Христа, то она, хотя и является совершенной, однако не приобретает в силу соединения с Богом Словом никаких божественных свойств. В акте Боговоплощения она не преодолевает присущей ей тварной ограниченности и остается с теми же потенциальными способностями, какими она наделена в творческом акте.





Если Бог Слово не открывает ей те или иные тайны Божественного «домостроительства», она пребывает относительно их в неведении. Ее-то и называет евангелист Марк «Сыном», не знающим о дне и часе парусии. В Слове о вере этот Сын «есть от Марии рожденный Иисус», «не знающий о дне суда» (*Athanas. Alex. Sermo maior de fide. 33*).

Свт. Кирилл Иерусалимский ведет беседу о В. п. в одном из Огласительных поучений. Он прежде всего обращает внимание на то, что у Иисуса Христа «большой частью все двоякое. Двойко рождение — одно от Бога пречечное; другое — от Девы. Двойко сошествие... в первое... Он лежал в яслях обвитый пеленами; во второе оденется «светом, как ризою» (Пс 103. 2). В первое «претерпел крест» (Евр 12. 2); во второе придет в сопровождении воинства ангельского и в славе» (*Cyr. Hieros. Catech. 15. 1*). В первое был судим; во второе «придет судить судивших Его» (*Ibidem*). Затем свт. Кирилл объясняет, что произойдет с вселенным миром, в к-рый Христос придет вторично. День пришествия Христа — это «последний день» для мира, «ибо будет конец мира сего». Однако «конец» не означает уничтожения мира. «Сотворенный мир сей,— указывает свт. Кирилл,— снова обновится», «дабы явиться лучшим» (*Ibid. 15. 3*). Никому неизвестно, когда все это произойдет, поэтому не следует любопытствовать и «назначать» время парусии. «Впрочем,— замечает Иерусалимский святитель,— и не засыпай в беспечности». Ссылаясь на ап. Павла, он предупреждает, что сатана может принять «вид Ангела света» (2 Кор 11. 14) и что антихрист, воспользовавшись этим сатанинским приемом, многих введет в обман (*Cyr. Hieros. Catech. 15. 4*). Именно поэтому, как полагает свт. Кирилл, «знамение Сына Человеческого» (Мф 24. 30) будет представлять собой св. Крест, ибо Кресту «противная сила» не дерзнет «уподобиться». «Знамение Креста — страх врагам Иисуса и радость друзьям Его» (*Cyr. Hieros. Catech. 15. 22*). Архангела, в сопровождении к-рого произойдет В. п., свт. Кирилл Иерусалимский наделяет человеческой речью: «Архангел возгласит и скажет всем: «вставайте в средине Господне»» (*Ibid. 15. 21*). Из беседы свт. Кирилла становится известно, что в его время в Галатии появились еретики, учившие о том, «что царство Христово будет иметь ко-



Страшный Суд.
Икона. XII в. (мон-рь во имя
вмц. Екатерины на Синае)

нец». Конец наступит после парусии, ибо «Слово, из Отца исшедшее, снова возвратившись в Отца, не будет более существовать» (*Ibid. 15. 27*). Основание для такого учения еретики усматривали в 15-й гл. Послания ап. Павла к Коринфянам: Христу «надлежит царствовать, доколе низложит всех врагов под ноги Свои» (ст. 25) и «когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему все Ему...» (ст. 28). Ошибочность понимания 1-го текста свт. Кирилл устанавливает посредством анализа слова «доколе» (слав. «дондеже») (объяснение этого слова см. в ст. *Богородица*). Позиция здравого смысла, к-рой он придерживается, позволяет ему обнаружить неприемлемость толкования и 2-го текста. «Нечестивейшие из всех! — восклицает свт. Кирилл.— Вы, сотворенные Христом, будете существовать. Неужели же прекратится бытие Христа, Которым вы и все произведено?» «Покорение» Сына Отцу не означает прекращения существования Сына. Не означает оно и того, что Сын «начнет повиноваться Отцу» только с момента парусии, «ибо Он всегда угодное Ему творит... Он не раб, который по принуждению покоряется, но Сын, который повинуется по воле и из любви» (*Cyr. Hieros. Catech. 15. 29–30*).

Свт. *Василий Великий*, называя последний день вещественного мира днем «невечерним» и «нескончаемым», сравнивает его с первым днем существования мира, поскольку оба они имеют общие особенности. Пер-

вый полагает начало тварному миру; последний — миру обновленному. И тот и другой не исчисляются часами и имеют «сродство с веком». Они — «едины» (т. е. единственны и неповторимы). «Моисей, чтобы возвести мысль к будущей жизни, наименовал «единым» сей образ века, сей начаток дней (т. е. первый день мира.— *М. И.*)... «Единым» является и день парусии, находящийся «вне сего седмичного времени. Поэтому назовешь ли его «днем» или «веком», выразишь одно и то же понятие; скажешь ли, что это — день или что это — состояние, всегда он один, а не многие; назовешь ли «веком», он будет единственный, а не многократный» (*Basil. Magn. Hom. in Hex. 2*).

Пришествие Христа не будет «местным»; его следует ожидать «во всей вселенной» (*Basil. Magn. Moral. reg. 68. 2*). Оно будет сопровождаться явлением Св. Духа (*De Spirit. Sanct. 16*). Указывая на то, что В. п. для нерадивых христиан будет суровым и страшным, свт. Василий предупреждает, что его предостережения не являются лишь «страшилками», к-рыми мать или кормилица пытаются заставить замолчать плачущего ребенка. «Это — не басни, а учение, проповеданное не ложным гласом. Знай, что по евангельскому изречению «ни одна иота или ни одна черта не пройдет из закона, пока не исполнится все» (Мф 5. 18) ...каждому по достоинству воздадно будет Праведным Судией» (*Hom. 8 // PG. 31. Col. 328*).

Для свт. *Григория Богослова* церковные раздоры — это «дым ожидаемого огня», т. е. того огненного испытания, к-рое постигнет Церковь перед В. п. во времена антихриста. Последний «нападет» «не на совокупленных любовью», но на тех, «царство» к-рых «разделилось само в себе» (Мф 12. 25) (*Greg. Nazianz. Or. 22. 7*).

Во второй раз Христос «придет во славе Отца и с телом, чтобы,— как отмечает свт. Григорий,— видели Его богоубийцы» (*Greg. Nazianz. Carmina moral // PG. 37. Col. 963*). Фаворское преображение отчасти помогает представить, в каком виде явится Господь во время В. п. Тот же, кто утверждает, «что теперь оставлена Им (Богом Словом.— *М. И.*) плоть» и Божество пребывает обнаженным от тела, «да не узрит... славы Его пришествия!» (*Greg. Nazianz. Ep. 101*).

Свт. *Григорий*, еп. Нисский, проводит различие между миром, в к-ром существует время, и миром, в к-ром





«времени уже не будет» (Откр 10, 6). Гранью, разделяющей эти миры, как раз и станет В. п. С его наступлением силой воскресения «естество» мира «претворится... в некое иное состояние жизни», поскольку в нем исчезнут силы, созидающие бытие и его разрушающие. Вместе с ними исчезнет и «седмица, измеряющая время», и само время, и наступит «восьмой день, т. е. последний век, который состоит из одного дня, как говорит некто из пророков, назвав ожидаемую жизнь «днем великим» (Иоиль 2. 11)». Хотя свт. Григорий не называет его, подобно свт. Василию Великому, днем «невечерним», однако указывает, что освещать его будет не вещественное солнце, «но истинный Свет, Солнце правды, которое у прор. Захарии именуется «Востоком» (Зах 6. 12; это наименование имеется в переводе LXX и отсутствует в масоретском тексте и соответственно в Синодальном переводе.— М. И.), потому что никогда не скрывается на западе» (Greg. Nyss. In inscript. Psalm. II 5).

В. п. большое внимание уделяет свт. Иоанн Златоуст. Прежде всего он задается вопросами: почему время пришествия скрыто от людей и знал ли о нем Сам Сын Божий (Мк 13. 32)? Ответам на них он посвящает несколько Бесед. В них свт. Иоанн проводит четкое различие между временем парусии и ее признаками. Если последние подробно описаны в Евангелиях и в Посланиях апостолов, то первое остается совершенно неизвестным. Объяснение этого — на первый взгляд — странного факта свт. Иоанн начинает издали. Он прежде всего рекомендует не забывать о том, что человеком часто движет не только благоразумная любознательность, но и праздное любопытство, порождающее множество вопросов, «в которых, — замечает святитель, — нет ничего, кроме как: когда бывает то-то и когда то-то» (Ioan. Chrysost. In ep. I ad Thessal. 9). К числу таких вопросов он относит вопрос о времени В. п., «как о чем-то излишнем и бесполезном». «Положим, что кончина последует через двадцать, или тридцать, или сто лет: какое это имеет к нам отношение» (Ibidem), — задает вопрос свт. Иоанн и отвечает, что самое непосредственное отношение к нам имеет наша собственная кончина, к-рая лично для нас является таким же концом, каким будет конец мира для всего человечества при В. п. Однако о своей смерти мы думаем как раз меньше

всего. Мы предпочитаем рассуждать «о поступках... других людей, нежели о своих собственных», «беспокоимся о чужих» делах, «не обращая внимание на собственные», размышляем о судьбах мира и не заботимся о своей судьбе. Точно так же «каждый из нас, оставив заботу о своем конце, желает узнать об общей кончине. Что ты имеешь общего с нею? Если ты хорошо подготовишься к своей кончине, то от всеобщей не потерпишь никакого зла. Будет ли она далеко, будет ли близко — это нисколько к нам не относится. Потому-то и не сказал о ней Христос... что это было бесполезно» (Ibidem). Однако предположим, рассуждает далее свт. Иоанн Златоуст, что время парусии стало нам известно. К каким бы последствиям это могло привести? Свт. Иоанн не усматривает в этом знании никакой пользы. Более того, он считает, что знание времени В. п. лишь усугубило бы беспечность тех, кто не ведут строгий образ жизни, так же как знание о дне своей смерти привело бы к тому, что человек «совершал бы бесчисленные преступления и уже в тот день приступал бы к купели (принимал таинство Крещения.— М. И.), когда бы стал умирать» (Ibidem), поскольку в Крещении происходит очищение от грехов. Свт. Иоанн Златоуст утверждает, что Сын Божий знал о времени парусии и Его слова о неведении в этом вопросе лишь педагогический прием, с помощью к-рого Он ученикам «возбуждает не только знать, но и спрашивать об этом. А то, что слова эти сказаны Им с таким именно намерением, — говорит святитель, — узнай из того, как Он после воскресения с большей силой воспретил им любопытство, когда заметил, что они излишне предаются ему» (In Matth. 77). Утверждение свт. Иоанна Златоуста в своей основе имеет Божественное всеведение Христа и не касается способностей и возможностей Его человеческой природы. Поэтому он рассуждает о Христе как о Сыне, Который «знал Отца совершенно, — так же, как и Отец Сына», и как о Творце, Который «сотворил веки... и времена». «Знающий же Отца» как мог не знать «об этом дне», парусии, и сотворивший времена как мог не ведать «того дня, который Он сотворил?» — вопрошает свт. Иоанн (Ibidem).

Свт. Иоанн не согласен с теми, кто считают, что предшествующая парусии «великая скорбь, какой не было

от начала мира донныне, и не будет» (Мф 24. 21) обусловлена старением мира. «Подобно состарившемуся телу, — утверждают сторонники такого мнения, — которое испытывает много болезней» окружающая природа, «также состарившись», будет испытывать «много бедствий». Возражая им, свт. Иоанн указывает, что не следует смешивать немощи, вызванные старением человеческого организма, с голодом, войнами, болезнями, землетрясениями (ср.: Мф 24. 1–8), к-рые «бывают не от старости природы». «Все эти бедствия, — заключает он, — наказание за грехи и врачевство человеческих болезней». Но почему эти бедствия усилятся перед пришествием Христа? — задается вопросом свт. Иоанн от лица тех, с чьим мнением он не согласен. Его ответ на этот вопрос традиционен: усиление бедствий вызвано усилением человеческой греховности. Греховность же в свою очередь часто умножается на земле из-за безнаказанности. Поскольку «суд медлит, наказания еще имеют быть и Судия еще не пришел, то те, кто должен будет дать отчет, делаются более беспечными. Так Христос говорит о злом рабе, что он из-за этого сделался беспечнейшим» (Ioan. Chrysost. In illud: Hoc scitote. 6).

Эсхатологический характер носят мн. Слова прп. Ефрема Сирина, неустанно повторявшего, что память о смерти, о кончине мира и о В. п. Христа, чтобы судить род человеческий, служит сильным средством в борьбе с грехом. «Учитель покаяния», как именуется его Церковь, проводит тему парусии не только в своих размышлениях о судьбах мира и человека, но и в написанных им молитвах. Он постоянно призывает к плачу о грехах — к суду над собой, к-рый должен предварить всеобщий суд В. п. и смыть позор греха. «Притеките к покаянию, грешники, потому что мир сей цветет недолго и скоро преходит. Блаженны кающиеся; суд ожидает грешников» (Ефрем Сирия. Увещание к покаянию и исправлению жизни // Творения. М., 1995. Т. 4. С. 502). В Беседе на слова Екклесиаста: «всё — суета и томление духа» (Еккл 1. 14) — прп. Ефрем вновь обращает внимание на то, что «мир приближается к своему концу» «в стремительном течении времени» (Там же. С. 360). Конец же мира есть одновременно «последний из дней; это утро, после которого не будет уже другого утра» (О бренности наст. жизни, о буд. суде и воздая-





нии // Там же. С. 488). Покаянное настроение при. Ефрема сменяется радостным чувством, когда его поэтическое воображение рисует картины перехода человека из юдоли плача в этот «невечерний» день встречи с Господом, величием и славой венчающим достойного подвижника веры и благочестия. «Да не печальтесь сердца ваши, смертные; придет день Господень, возвеселит и пробудит нас почивших... Да не скорбит душа ваша, искупленные крестом и призванные в Царство; придет день Господень... и мертвые восстанут и воздадут хвалу» (На кончину умершего во время землетрясения // Там же. С. 518).

Блж. *Августин* называет «последним временем» не тот период, к-рый будет предшествовать парусии, а саму парусию. При этом он замечает, что ее можно называть и окончательным днем суда Божия, имея в виду, что в Свящ. Писании «слово «день» обыкновенно употребляется вместо времени». Прилагательное «окончательный» блж. *Августином* используется, для того чтобы отличать этот день от др. «судных» дней, в к-рые Бог «судил с самого начала человеческого рода, когда изгнал из рая... первых людей, совершивших великое преступление; судил без всякого сомнения даже и тогда, когда не пощадил и согрешивших ангелов... судит и теперь». Т. о., «я,— замечает блж. *Августин*,— буду говорить не о тех первых и не об этих промежуточных Божиих судах, а о самом последнем суде... когда придет с неба Христос, чтобы судить живых и мертвых». Особенностью этого суда будет то, что он снимет всякое недоумение относительно буд. участи каждого человека. На нем «уже не останется места для вопроса: почему этот несправедливый человек счастлив, а тот праведник несчастен. Ибо тогда истинное и полное счастье станет уделом только всех добрых, а заслуженное... несчастье — уделом всех злых» (*Aug. De civ. Dei. XX 1*). На нем добрые будут отделены от злых; вместе с этим произойдет и разделение града диавола и Града Божия (*Ibid. XIX 17, 26, 28; XX 21*). Внимание блж. *Августина* привлекают слова ап. Павла: «Не все мы умрем, но все изменимся» (1 Кор 15. 51). При этом «оставшиеся в живых», по апостолу, так же как и все воскресшие, «на воздухе» будут встречать грядущего Христа (1 Фес 4. 17). Если смерть — удел всех людей, недоумевает блж. *Августин*, если «во Христе все ожи-



Страшный Суд.
Роспись придела ц. Богородицы
Евергетиды мон-ря Студеница,
Сербия. 1568 г.

вут» (1 Кор 15. 22) и если «то, что ты сеешь, не оживет, если не умрет» (1 Кор 15. 36), то как можно «ожить бессмертием», если не пройти через врата смерти? В ходе этих размышлений блж. *Августин* склоняется к предположению, что причастными смерти окажутся все-таки все люди, в т. ч. и те, к-рые не умрут до В. п. Их смертность проявится необычным образом. «Восхищенные в высоту на облаках, конечно, не посеются (как зерно.— *М. И.*), не отыдут... в землю и не возвратятся из нее», однако «посеются» иным образом — «в воздухе — и в то же самое время оживут там бессмертно и нетленно». Они, по мысли блж. *Августина*, «немного умрут в воздухе»; «как умрут, так и воскреснут... во время самого восхищения, когда будут находиться в воздухе». Впрочем, замечает он, все это — лишь «поисильные предположения», к-рые «мы строим... своим маленьким умом». То, что произойдет во время В. п., «совершится... способом, превышающим наше познание» (*Ibid. XX 20*). Однако жажда познания и любознательность блж. *Августина* не дают ему покоя, и он снова высказывает «поисильные предположения» уже по др. поводу. Его интересует состояние в период парусии не только человека, но и окружающего мира. Используя апостольские слова: «...проходит образ мира сего» (1 Кор 7. 31), свидетельствующие о тленности всего окружающего, блж. *Августин* называет конкретный момент полного исчез-

новения этого «образа» и описывает, как это произойдет. Такой момент наступит «по окончании суда», т. е. после осуждения тех, которые не написаны в «книге жизни», и после ввержения их в огонь вечный (какого рода и в какой части мира или вселенной будет этот огонь, замечает он, полагаю, не знает никто из людей, разве кому откроет Св. Дух). В этот момент тленный мир, подверженный разрушению, также окажется в огне, но не в «вечном», а в вещественном. Он будет истреблен собственным огнем, «подобно тому, как потоп совершился через наводнение водами мира». Это сравнение «мирового пожара» (выражение блж. *Августина*) со всемирным потопом несомненно взято у ап. Петра (2 Петр 3. 5–7). Однако в определении времени «пожара» блж. *Августин*, по-видимому, расходится с указанием ап. Петра, согласно к-рому «воспламененные небеса разрушатся и разгоревшиеся стихии растают» не после Страшного Суда, а в момент В. п. («пришествия дня Господня») (2 Петр 3. 12). Блж. *Августин* уточняет: сторит лишь обветшавший образ мира; «огнем уничтожатся те свойства тленных стихий, которые соответствовали тленным телам нашим, а сама субстанция получит такие свойства, какие через удивительное изменение окажутся соответствующими телам бессмертным». Обновление мира, т. о., произойдет в полном соответствии с обновлением воскресшего человека (*Ibid. XX 12–16*).

Парусия как богословская проблема. Откровение о В. п. Церковь включила в Символ веры («...и паки грядущаго со славою судити живым и мертвым»), тем самым засвидетельствовав его догматическое значение. Парусия вписана в христологический контекст. Явление Христа в конце времен во славе завершает последовательность Его явлений в мире: в Рождестве (кенотическое явление), в Крещении («Троическое явися поклонение» — тропарь праздника), в Воскресении (явление «Победителя смерти» — тропарь Недели ваий). Одновременно парусия имеет непосредственную связь с вознесением Христа: «Сей Иисус, вознесшийся от вас на небо, придет таким же образом, как вы видели Его восходящим на небо» (Деян 1. 11). Вознесение предполагает В. п.; «небо должно было принять (Христа.— *М. И.*) до времени завершения всего», после чего «придут времена отрады от лица Господа» и





«пошлет Он предназначенного вам Иисуса Христа» (Деян 3. 20).

Все явления Христа связаны между собой. Однако те, к-рые имели место до парусии, принципиальным образом отличаются от В. п. В них почти не была явлена слава Божества. Даже в момент преображения Христос показал Свою славу лишь нек-рым ученикам и лишь настолько, насколько они могли вместить («якоже можаху» — тропарь праздника Преображения). Это же относится и к Его Воскресению. Хотя в нем побеждена смерть — «последний враг» человечества (1 Кор 15. 26) — и наступило торжество жизни, Жизнь воссияла из гроба, когда люди спали. В. п. — это «явление славы Его» (1 Петр 4. 13), зримой как молния, к-рая «исходит от востока и видна бывает даже до запада» (Мф 24. 27). Ее узрят не только те, кто возрадуются при встрече с Господом, но и те, кто «восплачутся» при виде грядущего Судии (Мф 24. 30). Слава В. п., его внезапность и трансцендентность делают это явление Христа уникальным и выводят парусию не только за рамки истории, в к-рых происходили все предыдущие Богоявления, но и за пределы мира сего, лежащего во зле (ср.: 1 Ин 5. 19). Парусия — это не итог эволюции мира, имманентно развивающегося по своим законам и движущегося к своему завершению. Она не находится в ряду событий физического мира; по своей природе она метафизична. Парусия вписана не в эволюционный процесс, а в эсхатологический контекст и является центральным событием эсхатологии. К ней устремлена вся история спасения; с пришествием Христа в мир положено начало «последним» временам. Вместе с тем Христос, возвращающийся в мир в

парусии, с момента Боговоплощения никогда этого мира не покидал. Даже в Вознесении, исповедуя свою веру, Церковь в обращении ко Христу воспевае: «...вознеслся еси во славе, Христе Боже наш, никакоже отлучаясь, но пребывая неотступный, и вопия любящим Тя: Аз есмь с вами...» (кондак праздника). При этом текст кондака повторяет то, что обещал Иисус Христос Своим ученикам: «...Я с вами во все дни до скончания века» (Мф 28. 20). Возникает вопрос: почему единство с Богом, нашедшее отражение в словах: «Я с вами во все дни», не является итогом искупительного дела Иисуса Христа и приобретает новое качество в парусии? С Искуплением, казалось бы, открылись все возможности благодатного богоявления, включая наивысшую — соединение со Христом в таинстве Евхаристии: «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь пребывает во Мне, и Я в нем» (Ин 6. 56). Однако жизнь в Боге, достигаемая через все виды богоявления, до парусии все еще не явлена в полной мере: она «сокрыта со Христом в Боге» (Кол 3. 3). Христиане участвуют лишь «в Христовых страданиях»; они «возрадуются» и «восторжествуют» только «в явление славы Его», к-рое совершится в парусии (1 Петр 4. 13). Для ап. Павла, в к-ром уже жил Христос (ср.: Гал 2. 20), вождельной была встреча с Ним «лицом к лицу» (1 Кор 13. 12); он желает «разрешиться (т. е. умереть. — М. И.) и быть со Христом» (Флп 1. 23). Все явления Иисуса Христа, имевшие место до парусии, при всей их силе и славе (в момент Воскресения и после него ап. Стефану, видевшему «славу Божию и Иисуса, стоящего одесную Бога» — Деян 7. 55; ап. Павлу, к-рого на пути в Дамаск

«осиял... великий свет с неба» при явлении ему «Иисуса Назорея» — Деян 22. 6–8) не достигали той славы, в какой Христос явится во В. п. Эту славу нельзя будет не заметить или отвернуться от нее, как не замечали Христа или уходили от Него в период Его первого, кенотического, Богоявления. Нельзя будет и скрыться от нее тем, кто не хотел бы встречаться со Христом. «Се, грядет с облаками, и узрит Его всякое око и те, которые пронзили Его; и возрыдают пред Ним все племена земные» (Откр 1. 7). Причем слава парусии воссияет не только для того, чтобы показать, что «Бог... прославил Сына Своего Иисуса» (Деян 3. 13). Одновременно она станет славой праведников. Последние войдут в нее и будут «всегда с Господом» (1 Фес 4. 17). Им уже не будет угрожать предостережение, обращенное к падшему человеческому роду и звучавшее на протяжении всего ветхозаветного периода: «...человек не может увидеть... (Бога. — М. И.) и остаться в живых» (Исх 33. 20; ср.: 20. 19). Преображенные во Христе, «праведники воссияют, как солнце, в Царстве Отца их» (Мф 13. 43).

Лит.: *Страхов В. [Н.], свящ.* Вера в близость «парусии» или второго пришествия Господа в первохристианстве и у св. Ап. Павла. Серг. П., 1914; *Булгаков С., прот.* Невеста Агнца. П., 1945; *он же.* Апокалипсис Иоанна. П., 1948; *Guardini R.* Die letzten Dinge des Menschen. Wii, 1949; *Robinson J. A. T.* Jesus and His Coming. L., 1957; *Moore A. L.* The parousia in the New Testament. Leiden, 1966; *Каснер Вальтер, кард.* Чаение окончательного и славного пришествия Иисуса Христа // Символ. 1986. № 16. С. 19–32; *Даниелю Ж.* Эсхатологические чаяния // Там же. С. 49–56; *Ratzinger J.* Eschatologie — Tod und ewiges Leben. Regensburg, 1990; *Макарий (Оксиок), митр.* Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999⁹.

М. С. Иванов



СОКРАЩЕНИЯ, ПРИНЯТЫЕ В ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ*

Аббревиатуры учреждений, организаций, обществ, рукописных фондов музеев и библиотек, не использовавшиеся в предыдущих томах

ГАНПО	Государственный архив новейшей истории Пермской области		(?) историко-архитектурный музей-заповедник «Ипатьевский монастырь»	НКЮ	Народный комиссариат юстиции
ГАОПИВО	Отдел письменных источников Государственного архива Воронежской области	МАМЮ	Московский архив Министратва юстиции	СПГИАХМЗ	Сергиев-Посадский государственный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник
КГОИАМЗ	Костромской государственный объединенный	МОКМ	Московский областной краеведческий музей — см.: ИАХМНИ	ЦНРПМ	Центральные научно-реставрационные производственные мастерские

Библиографические источники (периодические и продолжающиеся издания, энциклопедии и справочники, обзорные монографии, публикации памятников и т. п.)**

<i>Александровский.</i> Указ. моск. церквей Алф. Синт.	<i>Александровский М. И.</i> Указатель московских церквей. М., 1915, 1995 ^р <i>Матфей Властарь.</i> Алфавитная Синтагма. М., 1996	ВЧ ВЯ ГВНиП	Воскресное чтение. К., 1837–1912 Вопросы языкознания. М., 1952–. 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
Апост. пред. (см. также: Trad. Ар.)	«Апостольское предание» св. Ипполита Римского / Пер. с лат. и предисл. свящ. П. Бубуруза // БТ. 1970. Сб. 5. С. 277–296. (Изд.: <i>Hippolyte de Rome. La Tradition apostolique</i> / Introd., trad. et not. par V. Botte. P., 1968 ² . (SC; 11bis))	<i>Герман, свт.</i> Сказание	<i>Герман Константинопольский, свт.</i> Сказание о Церкви и рассмотрение Таинств. М., 1995 ^р . [Греч. и рус. текст]
Архив РИ	Архив русской истории // РГАДА. М., 1992–. Вып. 1–.	ГЛИДНС	Гласник Исторического друштва у Новом Саду. Нови Сад, 1928–[1940]. Вып. 1–[13]
АСЗ	Акты служилых землевладельцев XV — нач. XVII в.: Сб. док-тов / РГАДА; Сост. А. В. Антонов. М., 1991–1998. Т. 1–2	<i>Голубцов С.</i> Профессура МДА	<i>Голубцов С. А., протодиак.</i> Московская Духовная Академия в нач. XX в.: Профессура и сотрудники: Осн. биограф. свед-я: По мат-лам архивов, публ. и офиц. изданий. М., 1999
АСЭИ	Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси кон. XIV — нач. XVI в. / Отв. ред. Б. Д. Греков. М., 1952–1964. 3 т.	ГСУ, БФ	Годишник на Софийския университет, богословски факултет. София, 1924–1950
АЮБДР	Акты, относящиеся до юридического быта Древней России / Ред. Н. Калачов. СПб., 1857. Т. 1; 1864. Т. 2; 1884. Т. 3	ГСУ, ФилолФ	Годишник на Софийския университет, филолошки факултет. София, 1908–. Т. 1–.
<i>Бакмейстер.</i> Известия	<i>Бакмейстер Л. И.</i> Топографические известия, служащие для полного географического описания Российской империи. СПб., 1771–1774. 4 т.	ДК <i>Дмитревский И.</i> Изъяснение Литургии	Духовна култура. София, 1920/1921–. <i>Дмитревский И. И.</i> Историческое, догматическое и таинственное изъяснение Божественной Литургии: Основано на Священном Писании, Правилах Вселенских и Поместных Соборов и на писании св. Отцов Церкви. М., 1803. СПб., 1897 ² . М., 1993 ^р
<i>Болотов.</i> Собр. трудов БСб	<i>Болотов В. В.</i> Собрание церковно-исторических трудов: В 8 т. М., 1999–[2005]. Т. 1–[6] Богословский сборник / ПСТБИ. М., 1997–. № 1–.	ДС ЕжБК	Душеполезный собеседник. М., 1888–1918 Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института: Мат-лы. М., 1996–.
<i>Вениамин.</i> Новая скрижаль <i>Верюжский.</i> Вологодские святые.	<i>Вениамин (Краснопевков-Румовский), архиеп.</i> Новая скрижаль. СПб., 1899 ¹⁶ . М., 1992 ^р . 2 т. <i>Верюжский И., свящ.</i> Исторические сказания о жизни святых, подвизавшихся в Вологодской епархии. Вологда, 1800. М., 1994 ^р	ЕИЗв	Епархиальные известия [требуется геогр. определителя, напр.: Черниговские и т. д.]
<i>Вургафт, Ушаков.</i> Старообрядчество	<i>Вургафт С. Г., Ушаков И. А.</i> Старообрядчество: Лица, предметы, события и символы: Опыт энцикл. словаря. М., 1996	ЖПодв	Жизнеописания отечественных подвижников благочестия XVIII и XIX вв. М., 1903–1912, 1994–2000 ^р . 14 т.
ВФ ВФиП	Вопросы философии. М., 1947–. Вопросы философии и психологии. М., 1889–1918	ЗИНУ	Записки имп. Новороссийского ун-та. Од., 1867–1973. 113
		ИАИ	Известия на Археологическия ин-т при Българска Академия наук. София, 1927–.

* Настоящий список не содержит сокращений, помещенных в 8-м томе.

** Надстрочные знаки после цифры в выходных данных означают: ⁶ — номер издания; ^р — переиздание (без номера, перенабор); ^р — репринт. В сведениях об изданиях, продолжающих выходить, ставится — после даты начала издания.

ИБ ОВЦС МП	Информационный бюллетень Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата. М., 1968–.	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
ИзвОЛЯ	Известия АН СССР. Отд. лит. и языка. М., 1928–1991 (1992 г. – Известия АН: [Журнал РАН], сер.: лит. и яз.)	Основы социальной концепции РПЦ.	Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2000
ИИАН	Известия имп. Академии наук. СПб., 1894–1917	ПКЈИФ	Прилози за книжевност, језик, историју и фолклор / Унив., Филос. фак. Београд, 1921–. Књ. 1–.
ИИАО	Известия имп. [Русского] Археологического об-ва. СПб., 1857–1884. 10 т.	ПКМГ	Писцовые книги Московского государства. СПб., 1872–1895. Ч. 1: Писцовые книги XVI в. Отд. 1–2. 1872–1877
ИКРЗ	История и культура Ростовской земли. Ростов, 1994–.	ППБЭС	Полный православный богословский энциклопедический словарь. СПб. [Б. г.]. М., 1992 ^р . 2 т.
<i>Иоанн (Снычев).</i> Топография	<i>Иоанн (Снычев), архиеп.</i> Топография архиерейских кафедр РПЦ, периода с 1893 по июнь 1963 г. Куйбышев, 1963г. Ркп.	ППр	Путь Православия / РПУ. М., 1993– [1996/1997]. № 1–[5]
ИРИ	История российской иерархии / Сост. архим. Амвросий (Орнатский). М., 1807–1815. 6 т. в 7 кн.	Правила ап. с толк.	Правила святых апостол и святых отец с толкованиями / ОЛДП. М., 1876, 2000 ^р .
Ирмологий	Ирмологий: В 3 кн. М.: Моск. Патриархия, 1982–1983. Кн. 1. 1982; Кн. 2: Нотное прилож. 1982; Кн. 3: Нотное прилож. 1983. Ц.-слав. шрифт	Правила ВС с толк.	Правила Святых Вселенских Соборов с толкованиями / ОЛДП. М., 1877, 2000 ^р .
ИХМ	Искусство христианского мира: Сб. ст. / ПСТБИ. М., 1997–. Вып. 1–.	Правила ПС с толк.	Правила Святых Поместных Соборов с толкованиями / ОЛДП. М., 1876, 2000 ^р .
<i>Карташев.</i> Соборы Книга Правил	<i>Карташев А. В.</i> Вселенские соборы. М., 1994 Книга правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных и святых Отец. М., 1892, 1993 ^р . На ц.-слав. яз.	Православные русские обители	Православные русские обители: Полн. иллюстр. описание всех правосл. рус. мон-рей в Российской империи и на Афоне. СПб., 1910, 1994 ^р
<i>Кочетков.</i> Словарь иконописцев <i>Красносельцев.</i> Рукописи Ватиканской б-ки	Словарь русских иконописцев XI–XVII вв. / Ред.-сост. И. А. Кочетков М., 2003 <i>Красносельцев Н. Ф.</i> Сведения о некоторых литург. рукописях Ватиканской б-ки с замеч. о составе и особенностях богослуж. чинопоследований, в них содержащихся, и с прил. Каз., 1885	ПРАМИ	Памятники русской архитектуры и монументального искусства: Мат-лы и исслед. / ВНИИ искусствознания. М., 1980–[2000]. Вып. 1–[6]
КСИИМК	Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Ин-та истории материальной культуры АН СССР. Л.; М., 1937–1958. 80 т.	ПСЗ	Полное собрание законов Российской империи. Собр. 1: (1640 – 12 дек. 1825). СПб., 1826–1830. 45 т.
ЛГ	Литературная газета. М., 1936–.	ПСПиР	Полное собрание постановлений и распоряжений по Ведомству православного исповедания. СПб., 1869–1911, 1915–1916. 10 т., т. доп.
ЛЗАК	Летопись занятий Археологической комиссии. СПб.; Пг.; Л., 1862–1929. 35 вып.	РЛ	Русская литература. М., 1958–1998
ЛИРО	Летопись Ист.-родословного об-ва в Москве. М., 1905–1909. Вып. 1–44; 1992–. Вып. 1(45)–.	РМ	Русская мысль. М., 1880–1918. София и др., 1920–1940
<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	<i>Ровинский.</i> Народные картинки Словарь гравюров	<i>Ровинский Д. А.</i> Русские народные картинки. СПб., 1881. 4 кн. Подробный словарь русских гравюров XVI–XIX вв. СПб., 1895
Мистическое богословие	Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Там же. С. 8–199	<i>Розанов.</i> Устав	<i>Розанов В.</i> Богослужебный устав Православной восточной Церкви. М., 1902, 1998 ^р
<i>Макарий.</i> Православно-догматическое богословие	<i>Макарий (Булгаков), митр.</i> Православно-догматическое богословие. [СПб., 1868]. М., 1993 ^р . 2 т.	РПЦ в советское время	Русская Православная Церковь в советское время (1917–1991): Мат-лы и док-ты по истории отношений между гос-вом и Церковью / Сост. Г. Штриккер. М., 1995. 2 кн.
<i>Металлов.</i> Очерк	<i>Металлов В. М., прот.</i> Очерк истории православного церковного пения в России. Серг. П., 1995 ^р	РЧ	Рождественские образовательные чтения: Сб. докл. ... Междунар. образовательных чтений / РПУ. М., 1996–.
<i>Метревели.</i> Иадгари	Древнейший Иадгари / Подгот. Е. П. Метревели, Ц. А. Чанкиева, Л. М. Хевсуриани. Тбилиси, 1980 (на груз. яз.)	САИ	Свод археологических источников / АН СССР. М., 1966–.
МИИРСР	Материалы к истории и изучению русского сектанства и раскола / Под ред. В. Д. Бонч-Бруевича. СПб., 1908–1916. Вып. 1–7	Свод напевов	По первым словам свод сочинений и напевов Православной Церкви / Сост. И. А. Журавленко. М., 2002
МЦВ <i>Никодим [Милаш], еп.</i> Правила	Московский церковный вестник. М., 1886–. <i>Никодим [Милаш], еп.</i> Правила Православной Церкви с толкованиями: В 2 т.: Пер. с серб. / СПбДА. СПб., 1911. М., 1994 ^р	<i>Симеон Солунский.</i> Соч.	<i>Симеон Фессалоникийский, архиеп.</i> Сочинения. СПб., 1856. М., 1994 ^р . (Изд.: <i>Symeon Thessalonicensis</i> . Opera omnia // PG. 155)
<i>Никольский.</i> Древние службы РЦ	<i>Никольский К., прот.</i> О службах Русской Церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1885	Слава Богоматери	Слава Богоматери: Сведения о чудотворных и местночтимых иконах Божией Матери: С приб. Сказаний о главн. событиях из земной Ее жизни и о явлениях Ее св. угодникам Божиим. М., 1907, 1991 ^р . Вып. 1
Устав	Пособие к изучению Устава богослужений Православной Церкви. СПб., 1907 ⁷ . [Учеб. устав богослужения]. СПб., 2000 ^р . 3 т.	<i>Слијепчевић.</i> Историја Службеник	<i>Слијепчевић Ђ.</i> Историја Српске Православне Цркве: В 3 књ. Београд, 1991 Службеник: В 2 ч. М.: Изд. отд. Моск. Патриархата: Донской мон-рь, 1991. Ц.-слав. шрифт
ОДБМЮ	Описание документов и бумаг, хранящихся в Моск. Архиве Министерства юстиции. СПб., 1869–1916, 1921. Кн. 1–21	<i>Снеггорева.</i> Земная жизнь Пресв. Богородицы	<i>Снеггорева С.</i> Земная жизнь Пресвятой Богородицы и описание св. чудотворных Ее икон, чтимых Православною Церковью на основании Свяще.Писания и церк. преданий,
ОИ	Отечественная история. М., 1992–.		

	с изобр. в тексте праздников и икон Божией Матери. СПб., 1892 ² . М., 1997 ^р . Ярославль, 1994, 1998 ^п		
СПАМИР	Свод памятников архитектуры и монументального искусства России / РАН. М., 1997–.	De incarn. Dom.	Pragae; Vindobonae; Lpz., 1897. P. 3–70. (CSEL; 32) De incarnationes Domini sacramento // <i>Idem</i> . De spiritu sancto libri tres; De incarnationes Domini sacramento / Ed. O. Faller. Vindobonae, 1964. P. 225–281. (CSEL; 79)
СПбДВ	Санкт-Петербургский духовный вестник. 1895–1901	De interpel. Iob.	De interpellatione Iob et David // PL. 14. Col. 797–850
СПИК	Свод памятников истории и культуры / АН СССР. М., 1969–.	De Myst.	De Mysteriis // PL. 16. Col. 389–410; <i>Idem</i> . Explanatio symboli [et alia opuscula] / Ed. O. Faller. Vindobonae, 1955. P. 89–116. (CSEL; 73)
СРМ	Сообщения Ростовского музея. Ростов; Ярославль, 1991–. Вып. 1–.	De Noe et arca De obitu Theodos.	De Noe et arca // PL. 14. Col. 361–381 De obitu Theodosii oratio // PL. 16. Col. 1385–1406 (рус. пер.: <i>Амвросий Медиоланский</i> . Слово на смерть Феодосия Великого // <i>Он же</i> . Две книги о покаянии и др. творения / Пер. прот. И. Харламов. М., 1997. С. 170–185)
СУ	Сборник узаконений и распоряжений Рабочего и Крестьянского правительства. М., 1917–1922 [1937]	De poenit.	De poenitentia // PL. 16. Col. 465–485 (рус. пер.: <i>Амвросий Медиоланский</i> . О покаянии // Там же. С. 45–94)
СУРП	Собрание узаконений и распоряжений правительства, изд. при Правительствующем Сенате. СПб., 1863–1917	De sacr.	De sacramentis // <i>Idem</i> . Selections / Ed. O. Faller. Vindobonae, 1955. P. 15–85. (CSEL; 73)
Требник	Требник: В 2 ч. М.: Моск. Патриархия, 1956, 1974, 1991 ^р . Ч 1–2; 1984. Ч. 3. Ц.-слав. шрифт	De Spirit. Sanct. Exam.	De Spiritu Sancto // PL. 16. Col. 703–816 Exameron // <i>Qua continentur libri...</i> / Ed. O. Faller. Vindobonae, 1955. Vol. 1. P. 3–26. (CSEL; 32)
Требник Петра (Могилы)	Требник / Изд. митр. Петра (Могилы): В 3 ч. К., 1646, 1996 ^р	Expl. Ps.	Explanatio super psalmos XII // PL. 14. Col. 921–963
Филарет (Гумилевский)	Филарет (Гумилевский), архиеп. Жития святых подвижниц Восточной Церкви. СПб., 1885 ² . М., 1994 ^р	In Luc.	Expositio Evangelii secundum Lucam, libris X comprehensa // PL. 15. Col. 1527–1850
Филарет (Гумилевский)	Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1	Serm. <i>Anast. Apocris. Acta</i>	Tres sermones // PL. 18. Col. 109–142 <i>Anastasius Apocrisarius. Acta</i> // PG. 90. Col. 136–172
ЦиВр	Церковь и время / ОБЦС МП. М., 1991–. № 1–.	<i>Anast. Sin.</i>	<i>Anastasius Sinaita</i>
Чиновник	Чиновник архиерейского священнослужения: В 2 кн. М., 1982. Кн. 1; 1983. Кн. 2. Ц.-слав. и гражд. шрифт	De Creat. hom	Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon opuscula adversus monotheletas / Ed. K.-H. Uthemann // <i>Anastasiae Sinaitae Opera</i> . Turnhout, 1985. P. 3–83 (CCSG; 12) (рус. пер.: <i>Анастасий Синаит, прп.</i> Три Слова об устройении человека по образу и по подобию Божиему / Пер. А. И. Сидоров // Избр. творения. М., 2003. С. 25–190)
Ягич	Ягич И. В. Службные Минии за сентябрь, октябрь и ноябрь в церковнославянском переводе по рус. рукописям 1095–1096 гг. СПб., 1886	Hodegos	Viae dux (Hodegos) // PG. 80. Col. 35–310 (рус. пер.: <i>Анастасий Синаит, прп.</i> Путеводитель (гл. 1–3) / Пер. А. И. Сидоров // Там же С. 191–272)
<i>Abdisho. Marganitha</i>	<i>Abdisho. Marganitha</i> / Transl. Mar Eshai Shimun. Chicago, 1988	Opusc.	Sermones duo in constitutionem nominis secundum imaginem Dei necnon opuscula adversus monotheletas / Ed. K.-H. Uthemann // <i>Anastasiae Sinaitae Opera</i> . Turnhout, 1985. P. 3–83, 100–157. (CCSG; 12)
<i>Abrah. bar Liph. Interpr. Offic.</i>	Anonymi Auctoris Expositio Officiorum Ecclesiae <i>Georgio Arbelensi</i> vulgo adscripta / Ed. R. H. Connolly: In 4 vol. P., 1911–1915. Vol. 4: <i>Abrahae bar Liph.</i> Interpretatio Officiorum. P., 1915. (CSCO; 64, 72, 76. Syr. 25, 29, 32)	AnBib <i>Andr. Caes. Apoc.</i>	Analecta biblica / Bibl. Inst. R., 1952–. <i>Andreas Caesariensis</i> . Commentarius in Apocalypsin Divi Joannis // PG. 106. Col. 207–458 (рус. пер.: <i>Андрей Кесарийский, свт.</i> Толкование на Откровение Иоанна Богослова. М., 1901, 1992 ^р)
ActaAA	Acta Apostolorum Apocrypha / Post C. Tischendorf denuo ed. R. A. Lipsius et M. Bonnet. 3 t. Lpz., 1891, 1899, 1903. Darmstadt, 1959 ^р	ANET	Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament / Ed. J. B. Pritchard. Princeton, 1969 ^р
Acta Ioannis	Acta Ioannis // ActaAA. Bd. 2/1. S. 151–216; Acta Ioannis / Ed. E. Junod, J.-D. Kaestli. Turnhout, 1983. (CCSA; 1–2). P. 161–293	<i>Anselmus.</i> Cur Deus	<i>Anselmus Cantuariensis</i> Cur Deus homo (De incarnatione Verbi) // PL. 158. Col. 360–432 (рус. пер.: <i>Ансельм Кентерберийский</i> . Почему Бог стал человеком (О воплощении Слова) / Пер. Е. Начинкин // Искупление: Мат-лы 2-го Междунар. симп. христ. философов / Высш. Религ.-филол. шк. СПб., 1999. С. 20–133)
Acta Petri	Acta Petri: (Actus Vercellensis) // ActaAA. Bd. 1. S. 45–103	De concept. virg.	De conceptu virginali et originali peccato // PL. 158. Col. 431–464
ActaPH	Acta Poloniae Historica / Polska Akad. Nauk. Inst. Historii; red. nac. M. Malowist. Warsz., 1958–.	De concor. praedest.	De concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio // PL. 158. Col. 507–542
Acta Thomae	Acta Thomae // ActaAA. Bd. 2/2. S. 99–201; Сир.: <i>Wright W.</i> Apocryphal Acts of the Apostles. L., 1871; Amst., 1968 ^с . Vol. 1. P. 172–333 (рус. пер.: <i>Мещерская Е.</i> Апокрифические деяния апостолов. М., 1997. С. 156–266)		
<i>Aelian. De nat. animal.</i>	<i>Aelianus. De natura animalium</i> // <i>Claudii Aeliani De natura animalium libri XVII, varia historia, epistolae, fragmenta</i> / Hrsg. R. Hercher. Lpz., 1864. Graz, 1971 ^с . Bd. 1		
АНС	Annuario Historiae Conciliorum. Amst.,; Paderborn, 1969–. Hf. 1–.		
<i>Albert. Magn.</i> In III lib. Sent.	<i>Albertus Magnus</i> Sententiae // Opera omnia / Hrsg. B. Geyer. Münster, 1951–1993		
Sum. Th.	Summa theologiae // Ibid.		
<i>Alex. Hal. Sum. Th.</i>	<i>Alexandrus Hallensis. Summa theologica</i> : In 4 vol. Quaracchi, 1924–1948		
ALKGMA	Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. B.; Freiburg, 1885–. Bd. 1–.		
<i>Ambros. Mediol.</i> De fuga sec. De Iacob.	<i>Ambrosius Mediolanensis</i> De fuga saeculi // PL. 14. Col. 569–596 De Iacob et vita beata // PL. 14. Col. 597–627; <i>Qua continentur libri...</i> / Ed. C. Schenkl.		

- De lib. arb. De libero arbitrio // PL. 158. Col. 489–506 (рус. пер. *Ансельм Кентерберийский*. О свободном выборе / Пер. И. В. Купреевой // Соч. М., 1995. С. 198–220)
- De volunt. De voluntate // PL. 158. Col. 487–490
- De volunt. Dei De voluntate Dei // PL. 158. Col. 581–584
- Monolog. De divinitatis essentia Monologium // PL. 158. Col. 141–224 (рус. пер.: *Ансельм Кентерберийский*. Монологион / Пер. И. В. Купреевой // Соч. М., 1995. С. 32–122)
- Anton. Vita Symeonis Stylitae senioris // Das Leben des hl. Symeon Stylites / Ed. H. Lietzmann. Lpz., 1908. S. 20–78. (TU; 32.4) (рус. пер.: Жизнь и деяния блж. Симеона Столпника // Жития визант. святых. СПб., 1995. С. 73–94)
- Апос. Мос. Apocalypsis Mosis // *Tischendorf K. von*. Apocalypses apocryphae. Lpz., 1886. Hidesheim, 1966^r
- Апос. Paul. Apocalypsis Pauli // Ibid.
- Аполлод. *Apollodori* Bibliotheca // *Mythographi Graeci* / Ed. R. Wagner. Lipsiae, 1894. Vol. 1
- Апоптегмата Apophtegmata Patrum // PG. 65. Col. 161–168
- Patrum
- Ареоп. Ep. Corpus Areopagiticum. *Dionysius Areopagita*. Epistulae // PG. 3. Col. 1065–1120 (рус. пер.: *Дионисий Ареопагит*. Послания / Пер. Г. М. Прохоров. СПб., 2001. С. 185–279)
- Arist. *Aristoteles*
- De anima De anima / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1961, 1967^r. 402a1–435b25 (рус. пер.: *Аристотель*. О душе // Соч.: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 371–448)
- De interpr. De interpretatione / *Idem*. Categoriae et liber de interpretatione / Ed. L. Minio-Paliello. Oxf., 1949, 1966^r. 16a1–24b9 (рус. пер.: *Аристотель*. Об истолковании // Там же. 1978. Т. 2. С. 91–116)
- Phys. Physica / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1964, 1968^r (рус. пер.: *Аристотель*. Физика // Там же. 1981. Т. 3. С. 59–262)
- Poet. Poetica / Ed. R. Kassel. Oxf., 1965, 1966^r, 1968^r. 1447a8–1462b19 (рус. пер.: *Аристотель*. Поэтика // Там же. 1984. Т. 4. С. 645–680)
- Pol. Politica / Ed. W. D. Ross. Oxf., 1957, 1964^r (рус. пер.: *Аристотель*. Политика // Там же. С. 375–644)
- Арноб. Adv. nat. *Arnobius*. Adversus nationes // PL. 5. Col. 713–1289
- ARW Archiv für Religionswissenschaft. B., 1898–1941/1942. 37 Bde
- ATANT Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. B., 1962–.
- ATD Das Alte Testament Deutsch: [Ser.]. Gött., 1949–.
- Athanas. Alex. *Athanasius Alexandrinus*
- Апол. de fuga sua Apologia de fuga sua // PG. 25. Col. 480–521 (рус. пер.: *Афанасий, свт.* Защитительное слово, в котором св. Афанасий оправдывает бегство свое во время гонения, произведенного дукном Сирианом // Творения. Серг. П., 1851–1854. М., 1994^r. Ч. 2. С. 76–98)
- Contr. Apoll. De incarnatione contra Apollinarium lib. I. [Sp.] // PG. 26. Col. 1093–1165 (рус. пер.: *Афанасий, свт.* Против Аполлинария. Кн. 1: О воплощении Господа нашего Иисуса Христа // Там же. Ч. 3. С. 315–339)
- De decret Nic. Syn. De Synodius // PG. 26. Col. 681–793
- De incarn. et contr. arian. De incarnatione Dei Verbi, et contra arianos. [Sp.] // PG. 26. Col. 984–1028 (рус. пер.: *Афанасий, свт.* О явлении во плоти Бога Слова и против ариан // Творения. Ч. 3. С. 251–276)
- De incarn. Verbi Oratio Incarnatione Verbi // PG. 25. Col. 95–198 (рус. пер.: *Афанасий, свт.* Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти // Там же. Ч. 1. С. 191–264)
- De Sabbat. De sabbatis et circumcesione // PG. 28. Col. 133–142
- Ep. ad Epict. Epistula ad Epictetum // PG. 25. Col. 1049–1070 (рус. пер.: *Афанасий, свт.* Послание к Эпиктету, еп. Коринфскому, против еретиков // Творения. Ч. 3. С. 290–302)
- Athenag. *Athenagoras Atheniensis*
- De resurrect. De resurrectione mortuorum // PG. 2. Col. 973–1024 (рус. пер.: *Афинагор*. О воскресении мертвых // СДХА. С. 92–24)
- Legat. pro christian. Legatio pro christianis // PG. 6. Col. 890–972 (рус. пер.: *Афинагор*. Прощение о христианах // Там же. С. 53–92)
- Aug. *Augustinus Hipponensis*
- Contr. ep. Manich. Contra epistulam fundamenti Manichaeorum // PL. 42. Col. 173–425
- Contr. Maxim. arian. Contra Maximinum ep. Arianorum // PL. 42. Col. 743–818
- Contr. serm. arian. Contra sermonem arianorum // PL. 42. Col. 683–708
- De agone christ. De agone christiano // PL. 40. Col. 289–309
- De bapt. contr. donat. De baptismo contra Donatistas // PL. 43. Col. 107–244
- De corrept. et grat. De correptione et gratis, lib. 1 // PL. 44. Col. 915–958
- De divers. quaest. De diversis quaestionibus // PL. 40. Col. 11–99
- De doct. christ. De doctrina christiana // PL. 34. Col. 35–81 (рус. пер.: *Августин, блж.* О христианском учении / Пер. С. С. Неретина // Антология средневек. мысли // РХГИ. СПб., 2001. Т. 1. С. 66–112)
- De dono persev. De dono perseverantiae // PL. 45. Col. 993–1054
- De duab. anim. De duabus animabus // PL. 42. Col. 93–111
- De fide et symb. De fide et symbolo // PL. 40. Col. 181–196
- De Gen. De Genesi ad litteram libri duodecim // PL. 34. Col. 245–286 (рус. пер.: *Августин, блж.* О книге Бытия, буквально (2): В 12 кн. Кн. 1–4 // Творения. К., 1912^r. Ч. 7. С. 142–278; Кн. 5–12 // Там же. Ч. 8)
- De Gen. contr. manich. De Genesi contra manichaeos // PL. 34. Col. 173–220
- De Gen. imperf. De Genesi ad litteram imperfectus liber // PL. 34. Col. 219–246 (рус. пер.: *Августин, блж.* О книге Бытия, буквально. Гл. 1–16 // Творения. К., 1912^r. Ч. 7. С. 96–141)
- De gest. Pelag. De gestis Pelagii // PL. 44. Col. 319–360
- De grat. et lib. arb. De gratia et libero arbitrio // PL. 44. Col. 881–912
- De grat. Christi De gratia Christi et de peccato originali contra Pelagium et Coelestium, lib. 2 // PL. 44. Col. 359–410
- De lib. arb. De libero arbitrio // PL. 32. Col. 1221–1310 (рус. пер.: *Августин, блж.* О свободе воли / Пер. М. Ермакова, А. Шарнина // Антология средневек. мысли // РХГИ. СПб., 2001. Т. 1. С. 25–65)
- De peccat. merit. et remiss. De peccatorum meritis et remissione // PL. 44. Col. 109–200
- De perfect. just. hom. De perfectione justitiae hominis // PL. 44. Col. 289–291
- De praedest. sanct. De praedestinatione sanctorum // PL. 44. Col. 959–992 (рус. пер.: *Августин, блж.* О предопределении святых: Первая кн. к Просперу и Иларию / Пер. с лат. И. Мамсурова. М., 2000)
- De quant. animae De quantitate animae // PL. 2. Col. 1033–1080 (рус. пер.: *Августин, блж.* О количестве души // Творения. К., 1905^r. Ч. 2. С. 327–418)
- De ver. rel. De vera religione // PL. 34. Col. 121–172 (рус. пер.: *Августин, блж.* Об истинной религии // Творения. К., 1912^r. Ч. 7. С. 1–95)
- Enchirid. Enchiridion // PL. 40. Col. 49–114 (рус. пер.: *Августин, блж.* Руководство Лаврентию, или о вере, надежде и любви. М., 1997)

- Exp. ep. ad Gal. Expositionis Ep. ad Galatis // PL. 35. Col. 2105–2148
- In Ioan. In Ioannis Evangelium // PL. 35 (рус. пер.: *Августин, блж.* Рассуждение на Евангелие от Иоанна, 1 // БТ. 2003. Сб. 38. С. 87–96)
- In Ps. Enarrationes in Psalmos // PL. 36–37
- Op. imperf. contr. Jul. Opus imperfectum contra secundam re-sponsorionem Juliani, lib. I–VI // PL. 45. Col. 1049–1608
- Retractat. Retractationes // PL. 32. Col. 583–656
- Serm. 200, 203 in Epi-ph. Sermo in Epiphania Domini // PL. 38. Col. 1028–1031; 1033–1035
- Tract. in Ioan. In Ioannis evangelium, tractatus CXXIV // PL. 35. Col. 1379–1976
- Barth. KD** *Barth K. Die kirchliche Dogmatik. Zürich, 1989*
- Basil. Magn.** *Basilii Cesariensis Cappadociae (Magnus)*
- Asc. fus. Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae fusius tractatae) // PG. 31. Col. 889–1052 (рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах // Творения. М., 1991. Ч. 5. С. 87–210)
- De Spirit. Sanct. Liber de Spiritu Sancto // PG. 32. Col. 67–218; *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit / Ed. V. Pruche. P., 1968. P. 250–530. (SC; 17 bis)* (рус. пер.: *Василий Великий, свт.* О Святом Духе, к св. Амфилохию, еп. Иконийскому // Там же. Ч. 3. С. 231–356)
- Ep. Epistolae // *St. Basile. Lettres: In 3 vol. Ed. Y. Courtonne. P., 1957. Vol. 1: Epist. 1–100. P. 3–219; 1961. Vol. 2: Epist. 101–218. P. 1–218; 1966. Vol. 3: Epist. 219–366. P. 1–299*
- Ep. 51 Epistula 51: Vosporio episcopo // PG. 32. Col. 387–392
- Hom. 8 Nomilia 8: Dicta tempore famis et siccitatis // PG. 31. Col. 304–328 (рус. пер.: *Беседа 8: Во время голода и засухи // ТСОП. 1946. Т. 8. Кн. 3. С. 121–141*)
- Hom. 9 Nomilia 9: Quod Deus non est auctor malorum // PG. 31. Col. 329–354 (рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Беседа 9: О том, что Бог не виновник зла // Творения. 1993. Ч. 4. С. 142–163)
- Hom. 16 Nomilia 16: In illud: «In principium erat Verbum» // PG. 31. Col. 472–481 (рус. пер.: *Беседа 16: На слова: «В начале бе Слово» (Ин 1. 1) // Там же. С. 265–273*)
- Hom. 22 Nomilia 22: Ad adolescentes, sermo de legendis libris gentilium // PG. 31. Col. 563–590 (рус. пер.: *Василий Великий, свт.* К юношам, о том, как пользоваться языческими сочинениями // Творения. С. 344–366)
- Hom. de Nativ. Nomilia in Sanctam Christi Generationem // PG. 31. Col. 1457–1475
- Moral. reg. Moralia: Regulae, 1–80 // PG. 31. Col. 699–870 (рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Нравственные правила (80 правил) // Творения. М., 1845. Т. 7. Ч. 3. Кн. 2. С. 359–496)
- Beda.** *Beda Venerabilis*
- Hist. eccl. Historia Ecclesiastica // PG. 95. Col. 21–290
- In Luc. In Evangelium S. Lucae // PL. 92. Col. 319–634
- In Marc. In Marci Evangelium exposito // PL. 92. Col. 131–302
- In Matth. In Matthaei Evangelium exposito // PL. 92. Col. 9–132
- In princ. Gen. In principam Genesis // PL. 91. Col. 9–190
- Super Acta Apost. Super Acta Apostolorum expositio // PL. 92. Col. 937–996
- Bernard. Clar.** *Bernardus Claraevallensis*
- Contr. Abaelard. Contra novi Abailardi errores S. Bernardus etiamnum expostulat apud Clementem X // PL. 182. Col. 1053–1072 (рус. пер.: *Бернард Клервосский. Послание СХС к папе Иннокентию II, или Трактат против некоторых ошибочных положений Абаеляра (фрагм.) // Классическая филология на современном этапе. М., 1996. С. 192–197*)
- De considerat. De consideration // PL. 182. Col. 727–808
- De grat. et de lib. arb. De gratia et libero arbitrio // PL. 182. Col. 999–1028 (рус. пер.: *Бернард Клервосский. О благодати и свободе воли // Пер. О. Варьяш, С. Сказкин // Антология средневеков. мысли // РХГИ. СПб., 2001. Т. 1. С. 444–476*)
- De laud. Virg. Matris De laudibus Virginis Matris // PL. 183. Col. 55–88
- In Cant. Sermones in Cantica // PL. 183. Col. 785–1316 (рус. пер.: *Бернард Клервосский. Проповеди на Песнь Песней / Пер. С. С. Аверинцев, А. Клестов // Антология средневеков. мысли // РХГИ. СПб., 2001. Т. 1. С. 431–443*)
- ВКАТ *Biblischer Kommentar. Altes Testament. Neukirchen-Vluyn, 1955–.*
- Boetius.** *Boetius*
- Contr. Eutych. Contra Eutychen et Nestorium // PL. 64. Col. 1337–1354 (рус. пер.: *Бозций. Против Евтихия и Нестория / Пер. Т. Ю. Бородай // Он же. Утешение философией и другие трактаты. М., 1990. С. 167–189*)
- De fide cathol. Brevis fidei christianae complexio: (Confesio fidei) // PL. 64. Col. 1333–1338
- Bonav.** *Bonaventura*
- Breviloq. Breviloquium // Opera omnia: In 10 vol. Quarracchi, 1882–1910. Vol. 5.
- Itin. Itinerarium // Ibid. Vol. 5 (рус. пер.: *Бонавентура. Путеводитель души к Богу / Пер. и коммент. В. Л. Задворного. М., 1993*)
- BSOAS Bulletin of the Scholl of Oriental and African Studies / Univ. of London. L., 1917–1990. 53 vol.
- Caes. Arel. Serm.** *Caesarius Arelatensis. Sermones // PL. 67. Col. 1041–1090; Césaire d'Arles. Sermones au peuple / Ed. M.-J. Delage. P., 1971, 1978, 1986. Vol. 1–3. (SC; 175, 243, 330)*
- CANT Clavis Apocryphorum Novi Testamenti / Ed. M. Geerard. Turnhout, 1992
- CBC The Cambridge Bible Commentary. Camb., 1965–1991
- CBQ The Catholic Biblical Quarterly. Wash., 1939–[1988]. Vol. 1–[50]
- CC Corpus Christianorum / Hrsg. von der Abtei St. Peter in Steenbrugge (Belgien). Turnhout
- CCCC Continuatino Medievalis. 1966–;
- CCSA Ser. Apocryphorum. 1983;
- CCSG Ser. Graeca. 1977–;
- CCSL Ser. Latina. 1953–.
- CCEO Codex canonum Ecclesiarum Orientalium. Vat., 1990
- Cedrenus G. Comp. hist.** *Georgius Cedrenus. [Comp. hist.] Ioannis Scylitzae ope suppletus et emendatus. Bonn, 1838–1839. 2 vol.*
- Cels.** *Aulus Cornelius Celsus*
- De med. De medicina // A. Cornelii Celsi Quae supersunt / Hrsg. F. Marx. Lpz.; B., 1915. (Corpus medicorum lat.; 1)
- Censorin.** De die natale *Censorinus. De die natali liber ad Q. Caerellium, accedit Anonymi cujusdam Epitoma Discipularum: (Fragmentum Censorini) / Ed. N. Sallmann. Lpz., 1983 (рус. пер.: *Цензорин. Книга о дне рождения: Пер. с лат // ВДИ. 1986. № 2. С. 230–237; № 3. С. 224–238*)*
- Chabot.** Synod. orient. *Chabot J.-B. Synodicon orientale, ou Recueil de Synodes nestoriens. P., 1902*
- Chron. Pasch. Chronicon Paschale / Rec. L. Dindorf. Bonnae, 1832. Bd. 1; PG. 92. Col. 69–1028
- Cicero.** *Cicero Marcus Tullius*
- De fato Scripta quae manserunt omnia. Fasc. 46: De divinatione. De fato. Timaeus / Rec. W. Ax. Stuttg., 1969. (BSGRT) (рус. пер.: *Цицерон. О судьбе / Пер. М. И. Рижский // Он же. Филос. трактаты. М., 1997. С. 299–316*)
- De republica De republica / Ed. L. Ferrero. Firenze, 1957 (рус. пер.: *Цицерон. О государстве //*

	Он же. О государстве. О законах. О старости. О дружбе. Об обязанностях. Речи. Письма / Сост. Е. В. Ляпустина. М., 1999. С. 45–144)	Ad Successum	Epistula ad Successum // ACO. T. 1. Vol. 1(6). P. 151.4–162.22
Div.	De divinatione / Hrsg. R. Giomini. Lpz., 1975 (рус. пер.: Цицерон. О дивинации // Он же. Филос. трактаты. М., 1985. С. 191–298)	Contr. Jul.	Contra Julianum Imperatorem // PG. 76. Col. 504–1064
Tusc. disp.	Tusculanae disputationes / Ed. G. Fohlen; trad. par J. Humbert. P., 1960. (CUF) (рус. пер.: Цицерон. Тускуланские беседы / Пер. М. Л. Гаспаров // Избр. соч. М., 1975. С. 205–357)	De incarn. Domini	De incarnatione Domini // PG. 75. Col. 1419–1478
CIL	Corpus inscriptionum Latinorum / Hrsg. v. der Berliner Akad. B., 1863–.	Glaph. in Pent.	Glaphyra in Pentateuchum // PG. 69. Col. 13–678 (рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Дифора, или искусные объяснения избр. мест из [Пятикнижия] // Творения. М., 1886. Ч. 4 [кн. Бытия]; 1887. Ч. 5. С. 5–176 [Исх]; С. 177–324 [Лев, Числ, Втор]
Clem. Alex.	<i>Clemens Alexandrinus</i>	In Hebr.	Fragmenta in sancti Pauli epistulam ad Hebraeos // Sancti Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium / Ed. P. E. Pusey. Oxf., 1872. Brussels, 1965 ¹ . Vol. 3. P. 362–423
Eclog. Proph.	Eclogae propheticae / Hrsg. O. Stählin, L. Früchtel 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)	In Ioan.	Expositio sive Commentarius in Ioannis Evangelium // PG. 73; 74. Col. 9–756 (рус. пер.: Кирилл Александрийский. Толкование на Евангелие от Иоанна. Ч. 2–4. М., 2002 ²
Exc. Theod.	Excerpta ex Theodoto // <i>Clément d'Alexandrie</i> . Extraits de Théodote / Texte crit., intr., trad. et notes de F. Sagnard. P., 1948 ² . 1970 ¹ . (SC; 23) (рус. пер.: Климент Александрийский. Извлеч. из произв. Феодота / Пер. Е. В. Афонасин // Школа Валентина: фрагменты и свидетельства. СПб., 2002. С. 172–219)	Thesaurus	Thesaurus de sancta consubstantiali trinitate // PG. 75. Col. 9–656
Protrept.	Cohortatio ad gentes = λόγος προτροπικός // PG. 8. Col. 49–246 (рус. пер.: Климент Александрийский. Увещание к язычникам / Пер., предисл., коммент. А. Ю. Браутухина. СПб., 1998)	Cyr. Hieros. Mystag.	<i>Cyrillus Hierosolymitanus</i> . Catecheses [illuminandorum et] nystagogicae quinque // PG. 33. Col. 1065–1128 (рус. пер.: Кирилл Иерусалимский, свт. Поучения тайноводственные // Поучения огласительные и тайноводственные. С. 293–366)
Quis div. salv.	Quis dives salvetur // PG. 9. Col. 603–652 (рус. пер.: Климент Александрийский. Какой богат спасется // Православное богословие и благотворительность. СПб., 1996)	DFV	Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch / Von H. Diels; Hrsg. W. Kranz. B., 1934. Bd. 1. 2004(20); Bd. 2. 1996(18) (рус. пер. с доп.: ФРГФ — Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1)
Clem. Rom.	<i>Clemens Romanus</i>	Did. Alex. De Trinit.	<i>Didymus Alexandrinus</i> . De Trinitate, lib. I–III // PG. 39. Col. 269–992
Ep. I ad Cor.	Epistula I ad Corinthios / Ed. A. Jaubert // <i>Clement de Rome</i> . Epi tre aux Corinthiens. P., 1971. P. 98–204. (SC; 167) (рус. пер.: Климент Римский, свт. Первое послание к Коринфянам // ПМА. С. 73–110)	Didasc. Apost.	Didascalia apostolorum. B., 1963. S. 2–103. (TU; 75) (рус. пер.: Прокошев П. А. Didascalia apostolorum. Томск, 1913. Прил.)
Ep. II ad Cor.	Epistula altera ad Corinthios // PL. 1. Col. 329–348 (рус. пер.: Климент Римский, свт. Второе послание к Коринфянам // Там же. С. 119–126)	Diog. Laert.	<i>Diogenes Laertius</i> . Vitae philosophorum / Ed. H. S. Long; In 2 vol. Oxf., 1964, 1966 ¹ . Vol. 1: 1–246. Vol. 2: 247–565 (рус. изд.: Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1995)
COD	Conciliorum Oecumenicorum Decreta / Ed. C. Alberigo; Ist. per le Scienze religiose. Bologna, 1972 ³	EO	Echos d'Orient: Rev. d'histoire, de géographie et de liturgie orientale. P., 1897–1940/1942 (продолж.: Etudes byzantines; REB)
CUF	Collections des Universités de France: [Ser.] Publ. sous le patronage de l'Assoc. G. Budé	Ephraem Syr.	<i>Ephraem Syrus</i>
Cypr. Carth.	<i>Cyprianus Carthaginiensis</i>	Sermo de virtut. et vit.	Sermo de virtutibus et vitiis // Sancti Ephraem Syri Opera omnia quae extant graece, syriace, latine: In 6 vol. / Ed. Archbp. J. S. Assemani. R., 1732. Vol. 1. N 1–18d
De habitu virginum	De habitu virginum // PL. 4. Col. 451–478 (рус. пер.: Киприан Карфагенский, свт. Книга об одежде девственниц // Творения. М., 1999. С. 191–207)	Serm. paraen. ad monachos aegypti	Sermones Paraeneticus ad monachos Aegypti // Ibid. Vol. 2. N 72f – 186 c
De op. et eleem.	De opere et eleemosynis // PL. 4. Col. 601–622 (рус. пер.: Киприан Карфагенский, свт. Книга о благотворении и милостынях // Там же. С. 307–325)	Epiph.	<i>Epiphanius Constantiensis in Cypro episcopus</i>
De orat. Dom.	De Dominica oratione // PL. 4. Col. 520–582 (рус. пер.: Киприан Карфагенский, свт. Книга о молитве Господней // Там же. С. 252–273)	Ancor.	Ancoratus // PG. 43. Col. 11–236 (рус. пер.: Епифаний Кипрский, свт. Слово якорное // Творения. М., 1863–1885. Ч. 6. С. 5–212)
De unit. Eccl.	De unitate Ecclesiae // PL. 4. Col. 509–536 (рус. пер.: Киприан Карфагенский, свт. Книга о единстве Церкви // Там же. С. 232–251)	De fide	Expositio fidei // PG. 42. Col. 773–832 (рус. пер.: Епифаний Кипрский, свт. Краткое истинное слово о вере Вселенской и апостольской Церкви // Там же. Ч. 5. С. 310–358)
Test. adv. Jud.	Testimoniorum adversus Iudaeos, libri tres // PL. 4. Col. 672–780) (рус. пер.: Киприан Карфагенский, свт. Три книги свидетельств против иудеев // Отцы и учителя Церкви III в. [М., 1996]. Т. 2. С. 89–190)	Eriug. De div. nat.	<i>Eriugena Johannes Scottus</i> // De divisione naturae // PL. 122. Col. 439–1023 (рус. пер.: Иоанн Скот Эриугена. О разделении природы (фрагм.) // Антология средневеков. мысли: В 2 т. СПб., 2001. Т. 1. С. 166–189).
Cyr. Alex.	<i>Cyr. Alexandrinus</i>	Esaias. Or.	<i>Esaias, abbas</i> . Orationes // PG. 40. Col. 1105–1206
Ad Nestorium	Epistula tertia ad Nestorium // ACO. T. 1. Vol. 1(1) P. 1. 33.1–42.5	ETHL	Ephemerides theologicae Lovanienses. Louvain, 1924–. Vol. 1–.
		Euseb.	<i>Eusebius Caesariensis</i>
		Demonstr.	Demonstratio evangelica, lib. I–X // PG. 22. Col. 13–792
		In Ps.	Commentaria in Psalmos // PG. 23. Col. 65–1396; 24. Col. 9–76

Praep. evang.	Praeparatio evangelica // PG. 21. Col. 21–1408	Or. 40	Orato 40: In sanctum baptisma // PG. 36. Col. 359–428 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Слово 40, на св. Крещение // Там же. С. 659–697)
Quaest. ad Steph.	Questiones evangelica // PG. 22. Col. 937–957	<i>Greg. Nyss.</i>	<i>Gregorius Nyssenus</i>
<i>Euth.</i> In quat. Evang.	<i>Euthymius Zigabenus.</i> Commentaria in quatuor Evangelium // PG. 129. Col. 107–1502	Ad Eustat.	Ad Eustatium de Sancta Trinitate // PG. 32. Col. 683–696
<i>Fulgent. Rusp.</i> De fide	<i>Fulgentius Ruspensis.</i> De fide // PL. 65. Col. 671–708	Adv. eos	Adversus eos, qui differunt: Oratio // PG. 46. Col. 416–432 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свт.</i> Против отлагающих крещение // Творения. М., 1865. Ч. 7. С. 59–210) (ТСОРП; Т. 44)
<i>Gennad. Massil.</i> De eccl. dogm.	<i>Gennadius Massiliensis.</i> Liber de ecclesiasticis dogmatibus // PL. 58. Col. 979–1000	Adv. Maced.	Adversus Macedonianos // PG. 45. Col. 1301–1334 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свт.</i> Слово о Св. Духе против македонян // Там же. С. 23–58. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 1)
<i>Georg. Arbel.</i> Expos. Offic.	Anonymi Auctoris Expositio Officiorum Ecclesiae (<i>Georgio Arbelensi</i> vulgo adscripta) / Ed. R. H. Connolly. P.; Lpz., 1911–1915. 4 vol. (CSCO; 64, 72, 76. Syr.; 25, 29, 32)	Antirr. c. Apollin.	Adversus Apollinarium (Antirrheticus) // PG. 45. Col. 1123–1270, 1269–1278 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свт.</i> Опровержение мнения Аполлинария (антирретикон) // Там же. С. 59–201. (ТСОРП; Т. 44. Кн. 1)
<i>Georg. Pisida.</i> Bel. Avar.	<i>Georg. Pisida.</i> Bellum Avaricum. Bonn, 1837	Apol. in Hex.	Apologia in Hexaemeron // PG. 44. Col. 61–124 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свт.</i> О шестодневье // Там же. 1861. Ч. 1. С. 1–75 (ТСОРП; Т. 37. Кн. 1)
GKG	Der Geisteskampf der Gegenwart. Monatssch. für christl. Bildung u. Weltanschauung. Gutersloh, 1909–1933. Bd. 45–69	De benefic.	De beneficentia // PG. 46. Col. 453–469; Idem // <i>Gregorii Nysseni Opera</i> / Ed. A. van Heck. Leiden, 1967. Vol. 9,1. P. 93–108 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свт.</i> О нищелюбии и благотворительности // Там же. 1865. Ч. 7. С. 395–412)
<i>Greg. bar Hebr.</i> Chron. eccl.	<i>Gregorius bar Hebraeus.</i> Chronicon ecclesiasticum / Ed. J. B. Abbeloos, T. J. Lamy. Louvain, 1877. Vol. 3. P. 33–34	De hom. opif.	De hominis opificio // PG. 44. Col. 123–256 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свт.</i> Об устройении человека // Там же. 1861. Ч. 1. С. 76–222)
<i>Greg. Magn.</i> In Evang.	<i>Gregorius I Papa (Magnus)</i> Homiliae in Evangelia // PL. 79. Col. 1075–1312 (рус. пер.: <i>Григорий Великий (Двое-слов), свт.</i> Беседы на Евангелия // Творения. М., 1999. С. 7–431)	De inst. Christ.	De instituto Christiano // PG. 46. Col. 252–285 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свт.</i> О цели жизни по Богу; об истинном подвижничестве; ответ подвижникам... // Там же. 1865. Ч. 7. С. 263–283) (ТСОРП; Т. 44. Кн. 2)
In Ezech.	Homiliae in Ezechielem // PL. 76. Col. 785–1072	De perfect.	De perfectione christiana ad Olympium monachum // PG. 46. Col. 252–285 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свт.</i> О совершенстве и о том, каким должно быть христианину: К Олимпию монаху // Там же. С. 224–262) (ТСОРП; Т. 44. Кн. 2)
Moral. Reg. epist.	Moralia // PL. 75. Col. 509–576. Col. 782 Registri epistolarum. Lib. I. Epistola XLIII: Ad Leandrum episcopum hispalensem // PL. 77. Col. 497–498	De prop. Sec. Deum	De proposito secundum Deum // PG. 46. Col. 287–306
<i>Greg. Nazianz.</i> Carm. de seipso Ep. 101	<i>Gregorius Nazianzenus</i> Carmina de seipso // PG. 37. Col. 1245–1250 Epistula 101: Ad Celedonium presbyterum contra Apollinarium, I // PG. 37. Col. 174–193 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов.</i> Послание 3: К пресвитеру Кледонию. Против Аполлинария, 1 // Собр. творений. Минск, 2000. Т. 2. С. 9–18)	De virgin.	De virginitate // PG. 46. Col. 317–416 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свт.</i> О девстве // Творения. М., 1865. Ч. 7. С. 284–394) (ТСОРП; Т. 44. Кн. 2)
Hymn. ad Christ.	Supplicatio ad Christum // PG. 37. Col. 1405–1408 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Молитва ко Христу // Там же. С. 126–128)	De vita Macr.	Vita sanctae Macrinae / Ed. P. Maraval. <i>Grégoire de Nyssse.</i> Vie de sainte Macrine. P., 1971. P. 136–266. (SC; 178) (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свт.</i> О жизни при. Макрины, сестры Василия Великого // Там же. 1871. Ч. 8. С. 326–373) (ТСОРП; Т. 45. Кн. 3–4)
Or. 2	Oratio 2: Arologetica, de sacerdotio // PG. 35. Col. 500–518 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> К призвавшим вначале // Там же. Т. 1. С. 24–28)	Dial. de anima et resurr.	De anima et resurrectione // PG. 46. Col. 11–160 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свт.</i> О душе и воскресении // Там же. 1862. Ч. 4. С. 201–326) (ТСОРП; Т. 40)
Or. 7	Oratio 7: In laudem Caesarii fratris // PG. 35. Col. 755–790 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Слово 7, надгробное брату Кесарию // Там же. С. 192–210)	In Ascen.	In Ascensionem Christi: Oratio // PG. 46. Col. 689–693 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свт.</i> Слово... на праздник Вознесения Господа нашего Иисуса Христа // Там же. 1871. Ч. 8. С. 92–97) (ТСОРП; Т. 45. Кн. 3–4)
Or. 8	Oratio 8: In laudem sororis Gorgoniae // PG. 35. Col. 789–817 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Слово 8, Надгробное Горгонии, сестре св. Григория Назианзина // Там же. С. 211–226)	In bapt. Christ.	In baptismum Christi // PG. 46. Col. 577–600 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свт.</i> Слово на день Светов, в который крестился наш Господь // Там же. С. 1–25) (ТСОРП; Т. 45. Кн. 3–4)
Or. 19	Oratio 19: Ad Julianum tributorum exaequatorem // PG. 35. Col. 1044–1064 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Слово 19: Юлиану, производившему черепишь народа и уравнение податей // Там же. С. 350–361)	In Eccl. Hom.	In Ecclesiasten (Hom. 8) // PG. 44. Col. 616–753 (рус. пер.: <i>Григорий Нисский, свт.</i> Точное истолкование Екклесиаста Соломонова
Or. 22	Oratio 22: De race 2 // PG. 35. Col. 1132–1152 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Слово 23: О мире, произнесенное в Константинополе по случаю распри, произошедшей в народе, о некоторых несогласных между собой епископах // Там же. С. 408–420)		
Or. 28	Oratio 28, theologica 2 (orationes theologicae) // PG. 36. Col. 25–74 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Слово 28 (о богословии 2-е) // Там же. С. 476–502)		
Or. 30	Oratio 30, theologica 4 (orationes theologicae) // PG. 36. Col. 103–134 (рус. пер.: <i>Григорий Богослов, свт.</i> Слово 30, о богословии 4-е, о Боге Сыне 2-е // Там же. С. 521–538)		

- // Там же. 1861. Ч. 2. С. 203–358) (ТСОРП; Т. 38. Кн. 4)
- In inscript. Psalm. In inscriptiones Psalmorum // *Gregorii Nysseni Opera*. Leiden, 1962. Vol. 5
- In sanct. Pascha In sanctum Pascha, in Christi resurrectionem (or. 3) // PG. 46. Col. 652–681 (рус. пер.: *Григорий Нисский, свт.* Слово на св. Пасху о воскресении // Творения. М., 1872. Ч. 8. С. 56–87) (ТСОРП; Т. 45. Кн. 1)
- Or. catech. Oratio catechetica magna // PG. 45. Col. 9–105 (рус. пер.: *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово // Там же. 1862. Ч. 4. С. 1–110; То же: Нов. пер. / Ред. Ю. А. Вестель. К., 2003)
- Or. de beat. Orationes VIII de beatitudinibus // PG. 44. Col. 1193–1301 (рус. пер.: *Григорий Нисский, свт.* О блаженствах // Творения. М., 1861. Ч. 2. С. 359–478) (ТСОРП; Т. 38. Кн. 4)
- Quod non sint tres dii Ad Ablabium quod non sint tres dii // PG. 45. Col. 115–136 (рус. пер.: *Григорий Нисский, свт.* К Авлавию, о том, что не три Бога // Там же. 1862. Ч. 4. С. 111–132) (ТСОРП; Т. 40. Кн. 3)
- Greg. Pal. Hom. *Gregorius Palamas*. Homiliae 1–43 // PG. 151 (рус. пер.: *Григорий Палама, свт.* Беседы / Пер. архим. Амвросий (Погодин). М., 1994. Т. 1–3)
- Greg. Thaum. In Orig. or. Panegy. *Gregorius Thaumaturgus*. In Origenem oratio panegyrica // *Grégoire le Thaumaturge*. Remerciement à Origène suivi de la lettre d'Origène à Grégoire / Ed. H. Crouzel. P., 1969. P. 94–182. (SC; 148) (рус. пер.: *Григорий Чудотворец, свт.* Благодарственная речь Оригену / Пер. Н. Сагарда // Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия Патарского. М., 1996. С. 18–52)
- GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jh. Lpz.; B., 1897–1971. 54 Bde
- Heliodor. Aethiopica *Héliodore*. Les Éthiopiennes et Chariclée / Ed. R. M. Rattenbury etc. P., 1960². Vol. 1–3 (рус. пер.: *Гелиодор*. Эфиопика, или Теаген и Хариклея / Пер. под ред. А. Егунова // Греческий роман / Сост. М. Томашевская. М., 1988. С. 243–502)
- Herma. Pastor *Herma*. Pastor // PG. 2. Col. 891–1012 (рус. пер.: *Ерм.* Пастырь / Пер. прот. П. Преображенский // ПМА. С. 195–285)
- Herodian. Hist. *Herodiani* ab excessu divi Marci libri octo / Ed. K. Stavenhagen. Lpz., 1922. Stuttg., 1967 (рус. пер.: *Геродиан*. История императорской власти после Марка: В 8 кн. / Под ред. А. И. Доватура. СПб., 1995)
- Hierarchia CMRA Hierarchia Catholica Medii Aevi, sive Summorum pontificum, S.R.E. cardinalium, ecclesiarum antistitum series: In 8 vol. Monasterii. 1913–1978. Vol. 8: A pontificatu Pii IX (1846) usque ad pontificatum Leonis PP. XIII (1903) / R. Ritzler, P. Sefrin. Patavi, 1978
- Hieron. *Hieronymus*
Adv. Iovin. Adversus Jovinianum // PL. 23. Col. 205–338
Dial. contr. Pelag. Dialogi contra Pelagianos // PL. 23. Col. 495–590 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, свт.* Разговор против пелагиан в лице Атика православного и Критулула еретика // Творения. К., 1910². Ч. 5. С. 134–257)
- In Dan. Commentaria in Daniele // PL. 25. Col. 491–584
- In Matth. Commentaria in Matthaëum // PL. 26. Col. 15–218 (рус. пер.: *Иероним Стридонский, блж.* Четыре книги толкований на Евангелие Матфея к Евсевию // Творения. К., 1901. Ч. 16. С. 1–316)
- In Ps. Commentario in psalmos / Ed. G. Morin. Turhout, 1959. P. 177–245. (CCSL; 72)
- Hilar. Pict. *Hilarius Pictaviensis*
De synod. Liber de synodis seu de fide Orientalium // PL. 10. Col. 489–546
- In Matth. Commentarius in Matthaëum // PL. 10. Col. 917–1078
- In Ps. Tractatus super Psalmos // PL. 9. Col. 231–890
- Hipp. *Hippolitus Romanus*
Contr. Noet. Contra haeresin Noeti cujusdam // PG. 10. Col. 803–850 (рус. пер.: *Ипполит Римский, св.* // Творения. Каз., 1899. Серг. П., 1997². Вып. 2. С. 89–98)
- De Christ. et Antichrist. Demonstratio de Christo et Antichristo // PG. 10. Col. 725–787 (рус. пер.: *Ипполит Римский, св.* О Христе и антихристе // Там же. С. 9–46)
- De consum. mundi De consummatione mundi / Hrsg. H. Achelis // Werke. Lpz., 1897. Bd. 1: Exegetische und homiletische Schriften. S. 289–309 (рус. пер.: *Ипполит Римский, св.* Слово о кончине мира... // Там же)
- In Dan. Commentarium in Daniele // *Hippolyte*. Commentaire sur Daniel / Ed. M. Lefèvre. P., 1947. P. 70–386. (SC; 14) (рус. пер.: *Ипполит Римский, св.* Толкования на кн. прор. Даниила // Там же. Вып. 1. С. 1–170)
- Honor. August. Libell. oct. quaest. *Honorius Augustus*. Libellus octo quaestionum de angelis et homine // PL. 172. Col. 1185–1191
- Hugo Vict. *Hugo de S. Victore*
De arca Noe morali De acra Noe morali // PL. 176. Col. 617–680
De potest. et volunt. De potestate et voluntate Dei // PL. 176. Col. 839–842
De sacr. De sacramentis christianae fidei // PL. 176. Col. 173–618
De quat. volunt. in Christo De quattuor voluntatibus in Christo // PL. 176. Col. 841–846
De sapient. anim. De sapientia animae Christi // PL. 176. Col. 845–856
Sum. sent. Summa sententiarum // PL. 176. Col. 17–174
- Iambl. Pythag. *Iamblichus Chalcidensis*. Pythagorica // *Iamblichus Chalcidensis*. De vita Pythagorica / Hrsg. U. Klein; post. L. Deubner. Lpz., 1937. Stuttg., 1975² (рус. пер.: *Ямвлих*. О Пифагоровой жизни / Пер. с древнегреч. И. Ю. Мельников. М., 2002)
- Ibn at-Ṭaiyib. Recht *Ibn at-Ṭaiyib*. Das Recht der Christenheit / Hrsg. W. Hoenerbach, O. Spies. Louvain, 1957. (CSCO; 167–168. Arab.; 18–19)
- Ign. *Ignatius Antiochenus*
Ep. ad Polyc. Epistula ad Polycarpum // PG. 5. Col. 717–728 (рус. пер.: *Игнатий Богоносец, свт.* Послание к Поликарпу / Пер. прот. П. Преображенский // ПМА. С. 346–350)
Ep. ad Smyrn. Epistula ad Smyrnaeos // PG. 5. Col. 697–708 (рус. пер.: *Игнатий Богоносец, свт.* Послание к смирянам / Пер. прот. П. Преображенский // Там же. С. 340–345)
- Ioan. Caes. Apol. Concil. Chalced. *Ioannes Caesariensis*. Apologia concilii Chalcedonensis // PG. 86. Col. 2944–2960; *Ioannes Caesariensis*. Opera quae supersunt / Ed. M. Richard. Turnhout, 1977. P. 49–58. (CCSG I)
- Ioan. Cassian. *Ioannes Cassianus*
Collat. Collationes // PL. 49. Col. 477–1328 (рус. пер.: *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Собеседования египетских подвижников // Писания / Пер. с лат.: еп. Петр (Екатеринский). М., 1892, 1993². С. 167–634)
De incarn. Chr. De incarnatione Christi // PL. 50. Col. 9–271
De inst. coenob. De institutis coenobionum // PL. 49. Col. 53–476 (рус. пер.: Устав прп. *Иоанна Кассиана* // Древние иноческие уставы. М., 1892, 1994². С. 515–584)
- Ioan. Chrysost. *Ioannes Chrysostomus*
Ad illum. catech. Catechesis ad illuminandos, 1–2 // PG. 49. Col. 223–240
Adv. ebr. Adversus Ebriosos // PG. 50. Col. 433–442

Adv. Jud. et Gent. demonstr.	Adversus Judaeos et gentiles demonstratio, quod Christus sit deus // PG. 48. Col. 813–838	In illud.: Vidua eligatur	In illud.: Vidua eligatur // PG. 51. Col. 321–338 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседа на слова: «Вдовица должна быть избрана не менее чем шестидесятилетия» (1 Тим 5. 9) и о воспитании, и о милостыне // Там же. Т. 11. Кн. 2. С. 715–726)
Catech.	Catechesis // <i>Jean Chrysostome</i> . Trois catéchèses baptismales / Introd., texte crit. et trad. A. Piédagnel. P., 1990. (SC; 366) (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Из огласительных бесед. Беседа 3-я / Пер., коммент. М. В. Никифорова // <i>АиО</i> . 2003. № 2 (36). С. 91–100)	In princip. Act.	In principium Actorum // PG. 51. Col. 65–112
Catech. [Stauronik.]	<i>Jean Chrysostome</i> . Huit catéchèses baptismales inédites / Ed. et trad. A. Wenger. P., 1957. (SC; 50); рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Из огласительных бесед. Беседа 1-я / Пер., коммент. И. В. Прольгиной // Там же. 2000. № 2 (24). С. 96–109; Беседа 2-я // Там же. 2001. № 3 (29). С. 81–90)	In Psalm.	Expositiones in Psalmum // PG. Т. 55. Col. 338–344 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседы на псалмы // Творения: В 12 т. Т. 5. Кн. 1. С. 365–371).
De bapt. De consecr. De cruce et latrone	De baptismo Christi // PG. 49. Col. 363–372 De consubstantiali // PG. 48. Col. 755–768 De cruce et latrone, I–II // PG. 49. Col. 399–418	<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)
De poenit.	Nomiliae 9, de poenitentia // PG. 49. Col. 277–350 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> О покаянии // Творения. СПб., 1896–1906. Т. 2. Кн. 1. С. 308–391)	<i>Ioan. D. Scott.</i> De div. nat.	De divisione naturae // PL. 122. Col. 439–1022
De sac.	De sacerdotio, lib. 1–6 // PG. 48. Col. 623–692 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> О священстве // Там же. Т. 1. Кн. 2. С. 403–484)	De primo princ.	Tractatus de primo principio. N. Y., 1949 (рус. пер.: <i>Иоанн Дунс Скот</i> . Трактат о первоначале / Пер. А. В. Аполлонов. М., 2001)
De st. Pent.	De Sancto Pentecoste I, II // PG. 50. Col. 453–470	Opus oxon. Ordinatio	Ordinatio // Opera omnia. R., 1973. Pt. 7: Ordinato 11. Dist 1–3
Encom. ad Maxim.	Laus Maximi, et quales ducende sint uxores // PG. 51. Col. 225–242 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Похвала Максиму, и о том, каких должно брать жен // Творения. Т. 3. Кн. 1)	Quest. quodlib.	Questiones quodlibetales // Opera omnia: In 12 vol. / Ed. G. Olms. Hildesheim, 1968–1969. Vol. 12
In Pascha	Nomilia in Sanctum Pascha // PG. 52. Col. 765–772 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Слово на св. Пасху // Слова и беседы на разные случаи. СПб., 1865. С. 136)	Rep. Paris.	Reportatio (Parisiensis) in I Sententiarum // Opera omnia. Vat., 1956. Vol. 4: Ordinatio, lib. primus
In Act. apost.	Nomiliae in Acta apostolorum // PG. 60. Col. 1–384 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Толкование на Деяния апостольские // Творения. Т. 9. Ч. 1. С. 5–478)	<i>Ioan. Damasc.</i> Contr. aceph.	<i>Ioannes Damascenus</i> De natura composita sive Contra acephalos // PG. 94. Col. 111–126 (рус. пер.: <i>Иоанн Дамаскин, прп.</i> О сложной природе против акефалов / Пер. Д. Е. Афиногенов // Творения. М., 1997. С. 194–201)
In Col.	Nomiliae in Epistolam ad Colosseos // PG. 61. Col. 11–382? (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Толкование на Послание к колоссянам // Там же. Т. 11. Кн. 1. С. 356–469)	Contr. Jacob.	Contra Jacobitas // PG. 94. Col. 1436–1501 (рус. пер.: <i>Иоанн Дамаскин, прп.</i> Послание как бы от лица святейшего Петра, еп. Дамаскского, лжеепископу Дары, яковиту / Пер. Д. Е. Афиногенов // Там же. С. 154–193)
In ep. ad Rom.	Nomiliae XXXII in Epistolam ad Romanos // PG. 60. Col. 391–682 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседы на Послание к Римлянам // Там же. Т. 9. Кн. 2. С. 483–856)	Contr. Nest.	Contra Nestorianos // Die Schriften des Joannes von Damaskos / Hrsg. V. Kotter. B.; N. Y., 1981. Bd. 4. S. 262–288
In ep. 2 ad Thessal.	In Epistolam secundam ad Thessalonicenses // PG. 62. Col. 467–500 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседы на 2 Фес // Там же. Т. 11. Кн. 2. С. 573–617)	De duab. volunt.	De duabus voluntatibus // PG. 94. Col. 127–186 (рус. пер.: <i>Иоанн Дамаскин, прп.</i> О свойствах двух природ по едином Христе Господе нашем, а попутно и о двух волях и действиях и одной ипостаси / Пер. Д. Е. Афиногенов // Творения. М., 1997. С. 82–118)
In ep. 1 ad Tim.	Nomiliae XVIII in Epistolam primam ad Timotheum // PG. 62. Col. 501–599 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседа на 1 Тим // Там же. С. 618–755)	De fide contr. Nest.	De fide contra Nestorianos // Die Schriften des Joannes von Damaskos / Hrsg. V. Kotter. B.; N. Y., 1981. Bd. 4. S. 238–254
In Hebr.	Nomiliae 34 in epistulam ad Hebraeos // PG. 63. Col. 9–236 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседы на Послание к Евреям // Там же. Т. 12. Кн. 1. С. 5–281)	De haer.	De haeresibus // Die Schriften des Johannes von Damaskos / Hrsg. V. Kotter. B., 1981. Bd. 4. S. 19–67. (PTS; 22) (рус. пер.: <i>Иоанн Дамаскин, прп.</i> О ста ересьях вкратце / Пер. А. И. Сагарда // Творения. М., 2002. С. 123–155)
In illud.: Hoc scitote	In illud.: Hoc scitote quod in novissimis diebus // PG. 56. Col. 271–280 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседа на апостольские слова: «Знай же, что в последние дни наступят времена тяжкие» (2 Тим 3. 1)) // Там же. Т. 11. Кн. 2. С. 811–820	Dialect.	Dialectica // PG. 94. Col. 521–676 (рус. пер.: <i>Иоанн Дамаскин, прп.</i> Диалектика. М., 1862. То же, изм. загл.: <i>Философские главы</i> / Пер. Н. И. Сагарда // Там же. С. 53–122)
In illud.: Propter fornicat.	In illud.: Propter fornicationes autem unusquisque suam uxorem habeat // PG. 51. Col. 207–218 (рус. пер.: <i>Иоанн Златоуст, свт.</i> Беседа на слова: «Блудодеем ради кийждо свою жену да имать» // Творения. Т. 3. Кн. 1. С. 203–214)	Nom. in sabbat. sanct.	Nomilia in sabbatum sanctum // PG. 94. Col. 601–644
		Inst. element.	Institutio elementaris ad dogmata // PG. 95. Col. 99–112; <i>idem</i> . Die Schriften des Johannes von Damaskos / Ed. V. Kotter. B., 1969. Vol. 1. S. 20–26. (PTS; 7) (рус. пер.: <i>Иоанн Дамаскин, прп.</i> Введение в догматическое богословие / Пер. Д. Чепель // БСб. 2002. № 9. С. 124–139)
		<i>Iord. Get.</i>	<i>Iordanis Romana et Getica</i> / Ed. Th. Mommsen. B., 1882, 1982 ⁷ . P. 53–138. (MGH AA; 5/1)

- (рус. пер.: *Иордан*. О происхождении и деяниях гетов / Пер. Е. Ч. Скржинская. М., 1960. СПб., 1997²)
- Iren.**
Fragm. Gr. *Irenaeus Lugdunensis*
Fragmenta deperditorum operum // *Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis Libri quinque adversus haereses* / Ed. W. W. Harvey. Camb., 1857. Vol. 2. P. 470–511. (Fr. 1–47) (рус. пер.: Отрывки из утраченных сочинений св. Ириней, сохранившиеся // Творения / Пер. прот. П. Преображенский. М., 1996^р. С. 529–545)
Proof of ap. The proof of the apostolic preaching: Armenian version / Ed., trans. by bisch. Karapet (Ter Mekertschian), S. G. Wilson // PO. T. 12. Fasc. 5. № 61 (рус. пер.: *Ириней Лионский, свт.* Доказательство апостольской проповеди / Пер. Н. А. Сагарда. М., 1996^р. С. 567–617)
- Isaac Syr.** Hom. *Isaac Syrus*. Homiliae // «The Second Part», chapters IV–XLI. Lovanii, 1995. (CSCO; 554. Syr; 224)
- Isid. Pel.** Ep. *Isidorus Pelusiota*. Epistolarum, libri 1–5 // PG. 78. Col. 177–1646 (рус. пер.: *Исидор Пелусиот*. нрп. Письма. Кн. 1–5 // Творения. М., 1859–1860. Ч. 1–5; *Он же*. Письма: В 2 т. М., 2001. Т. 1)
- Iust. Martyr.**
De resurrect. *Iustinus Philosophus et Martyr*. De resurrectione / Ed. J. C. T. Otto // Corpus apologeticarum. Wiesbaden, 1971^r. Vol. 3. P. 126–158 (рус. пер.: *Иустин Мученик, св.* Отрывок о воскресении // Творения. М., 1892, 1995^р. С. 469–484)
- JEclIH** Journal of Ecclesiastical History. L., 1950–. Vol. 1–.
- JECS** Journal of Early Christian Studies / J. of the North American Patristics Society; J. Hopkins Univ. Baltimore, 1993–. Vol. 1–.
- JJS** The Journal of Jewish Studies / Oxf. Centre for Hebrew and Jewish Stud. Oxf., 1948/1949–. Vol. 1–.
- JPSTC** The Jewish Publication Society Torah Commentary: [Ser.]. Phil., 1989–.
- Juvenal.** Satir. *Juvenalis*. Satirae / Ed. W. V. Clausen. Oxf., 1959. (рус. пер.: *Ювенал*. Сатиры / Пер. Д. Недович, Ф. Петровский // Римская сатира / Сост. М. Гаспаров. М., 1989. С. 239–340)
- KAI** *Donner H., Roellig W.* Kanaanäische und aramäische Inschriften. Wiesbaden, 1962–1964, 1966–1969². 3 Bde
- Lact.**
De ira Dei *Lactantius*
De opif. Dei Liber de ira Dei // PL. 7. Col. 79–148
Liber de opificio Dei // PL. 7. Col. 9–78
- Leo Magn.**
Ep. ad Julian. *Leo Magnus*
Ep. 35: Ad Julianum episcopum // PL. 54. Col. 803–810
Ep. 28 Ep. 28: Ad Flavium // PL. 54. Col. 755–782
Ep. 54 Ep. 54: Ad Theodorum Augustum // PL. 54. Col. 855–857
Ep. 165 Ep. 165: Ad Leonem Augustin // PL. 54. Col. 1155–1174
Serm. 23 Serm. 23: De terrenorum cura despicienda et promissione // PL. 52. Col. 263–266
Serm. 25 Serm. 25: De terrenorum cura despicienda et promissione // PL. 52. Col. 269–271
Serm. 39 Serm. 39: De perseverantia orationis // PL. 52. Col. 309–312
Serm. 56 Serm. 56: De symbolo apostolorum // PL. 52. Col. 355–357
- Leont. Byz.**
Contr. Nestor. et Eutyech. *Leontius Byzantinus*
Contra Nestorianos et Eutychianos // PG. 86. Col. 1267–1396 (рус. пер.: *Леонтий Византийский*. Против Евтихия и Нестория / Пер. С. Н. Говорун // Цив. 2001. № 2 (15). С. 231–242)
Solutio argumentorum Severi // PG. 86. Col. 1916–1945
- Leont. Hieros. Contr. Nestor.** *Leontius Hierosolymitanus*. Contra Nestorianos // PG. 86. Col. 1309–1768
- Lib. Ep.** *Libanius*. Epistulae // *Libanii Opera* / Ed. R. Foerster. Lpz., 1921–1922. Hildesheim., 1997^r. Vol. 10–11
- Liv. Ab urbe cond.** *Titus Livius*. Ab urbe condita / Ed. B. O. Foster. Camb., 1920–1940. Vol. 1–4 (рус. пер.: *Тит Ливий*. История Рима от основания города. М., 1989–1994. Т. 1–3)
La Maison-Dieu: [Ser.]. P., 1945–. Vol. 1–. Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen. Münster, 1902–.
- LMD**
- LQF**
- Lucian.**
Alexander. Alexander // *Lucian Opera* / Ed. A. M. Harmon. Camb. (Mass.), 1925. Vol. 4. P. 174–252 (рус. пер.: *Лукиан Самосатский*. Александр, или Лжепророк // Соч.: В 2 т. / Под общ. ред.: А. И. Зайцев. СПб., 2001. Т. 2. С. 317–336)
Somnium. Somnium sive vita Luciani // Ibid. 1921. Vol. 3. P. 214–232 (рус. пер.: *Лукиан Самосатский*. Сновидение, или Жизнь Лукиана // Там же. Т. 1. С. 49–52)
- Luther M. WA** *Luther M.* Kritische Gesamtausgabe. Weimar, 1883–1995. 1. Abt. 66 Bde
- Macar. Aeg.**
Hom. Spiritual. *Macarius Aegyptius (Magnus)*
Homiliae spirituales // PG. 34. Col. 449–820 (рус. пер.: *Макарий Египетский, нрп.* Духовные беседы. Серг. П., 1904, 1994^р)
Hom. et ep. *Macarius Aegyptius*. Reden und Briefe / Hrsg. H. Berthold. B., 1973. 2 Bde. (рус. пер.: *Макарий Египетский, нрп.* Духовные слова и послания, собр. типа I (Vatic. graec. 694) / Предисл., пер., коммент., указ. А. Г. Дунаева. М., 2002)
- Mart. Brac.** *Martinus Bracarenensis*. De correctione rusticorum // Opera Omnia / Ed. C. W. Barlow. New Haven, 1950. P. 183–203
- De correct. rust.**
- MartRaban** *Rabani Mauri* Martyrologium / Ed. J. McCulloh. Turnholti, 1979. (CCCM; 44)
- Maxim. Taurin.** Hom. *Maximam Taurinensis*. Hom. 18: De Epiphania Domini II // PL. 57. Col. 261–288
- de Epiph.**
- Maximus Conf.** *Maximus Confessor*
Cap. theol. Capita theologiae et oeconomiae // PG. 90. Col. 1083–1176 (рус. пер.: *Максим Исповедник, нрп.* Главы о богословии и о домостроительстве Воплощения Сына Божия // Творения. М., 1993. Кн. 1. С. 215–256)
De carit. Capita de caritate // *Massimo Confessore*. Capitoli sulla carita / Ed. A. Ceresa-Gastaldo. R., 1963. P. 48–238 (рус. пер.: *Максим Исповедник, нрп.* Главы о любви // Там же. С. 96–145)
Disp. Pyr. Disputatio cum Pyrrho // PG. 91. Col. 287–354 (рус. пер.: *Максим Исповедник, нрп.* Диспут с Пирром / Пер. Д. Е. Афиногенов // Диспут с Пирром: Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII ст. М., 2004. С. 136–237)
Liber ascet. Liber asceticus // PG. 90. Col. 911–956
Opusc. Opuscula theologica et polemica ad Marimum // PG. 91. Col. 9–286
- Meliton. Bapt.** *Melito de Sardes*. De baptisate // *Melito of Sardis*. On Pascha and fragments / Ed. S. G. Hall. Oxf., 1979. P. 70–74 (рус. пер.: *Мелитон Сардийский, св.* О Крещении // СДХА. С. 648–649)
- Method. Olymp.** *Methodius Olympius*
Conv. decem virg. Convivium decem virginum // PG. 18. Col. 27–220 (рус. пер.: *Методий Патмарский, сщмч.* Пир десяти дев, или о девстве // Творения. М., 1996^р. С. 25–140)
De resurrect. Ex libro De resurrectione // PG. 18. Col. 265–330 (рус. пер.: *Методий Патмарский, сщмч.* О Воскресении, против [Оригена] // Там же. С. 192–271)
- Mich. Glyc.** Chron. *Michael Glycas*. Chronica. Bonn, 1838
- Narsai. Hom.** *Narsai Doctoris Syri* Homiliae et Carmina / Ed. A. Mingana. Mossoul, 1905. 2 vol.; Liturgical

- Homilies of *Narsai* / Transl. R. H. Connolly. Camb., 1909
- NBAC *Nuovo bulletino di archeologia cristiana* / Pont. comis. di archeologia sacra. R., 1895–1922. Anno 1–28
- Nemes. De nat. Hom.* *Nemesius Emesenus. De natura hominis* // PG. 40. Col. 503–818 (рус. пер.: *Немезий Эмесский. О природе человека* / Пер. Ф. С. Владимирский. Почаев, 1904. М., 1998^и)
- NHC The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Leiden, 1972–1984. [Introduction. 1984; Cartonnage. 1979; Codex I. 1977; Codex II. 1974; Codex III. 1976; Codex IV. 1975; Codex VI. 1972; Codex VII. 1972]
- NIBC. OT The New International Biblical Commentary: Old Testament series. Peabody (Mass.), 1995–
- Niceph. Chronogr.* *Nicephori Chronographia = Cronografikon sun-tonon* / Ed. C. De Boor. Lpz., 1880. P. 79–135
- Nicet. Pector. Physic.* *Necetas Pectoratus (Stethatus). Physicorum, capita centurio* // PG. 120. Col. 899–952
- NICOT The New International Commentary on the Old Testament: [Ser.]. Grand Rapids, 1965–[2005]
- Nil. Ad Magnam.* *Nilus, abbas. De voluntaria paupertate ad Magnam diaconissam* // PG. 79. Col. 967–1060
- Novat. De Trinit.* *Novatius. De Trinitate* // PL. 3. Col. 885–952
- NSK. AT Neuer Stuttgarter Kommentar: Altes Testament / Hrsg. v. Chr. Dohmen. Stuttg., 1992–[2003]
- NTIQ Novum Testamentum: An intern. Quarterly for NT. Leiden, 1956–. Vol. 1–.
- Odae Solomon. [Odae Solomonis] = The Odes Of Solomon: The Syriac Texts / Ed. J. H. Charlesworth. Oxf., 1973, 1977^r (рус. пер.: *Оды Соломона* / Пер. прот. Л. Грилихис. М., 2004)
- Optat. De schism. donat.* *Optatus Milevitanus. De schismate donatistarum* // PL. 11. Col. 883–1104; *Optatus Milevitanus. Libri VII* / Rec. C. Ziwsa. Vindobonae, 1893. Col. 3–182. (CSEL; 26)
- Orig.* *Origenes*
- De orat. De oratione libellus // PG. 11. Col. 415–562 (рус. пер.: *Ориген. О молитве. Ярославль, 1884*)
- De resurr. De resurrectione libri II // PG. 11. Col. 91–100
- In Exod. hom. In Exodum homiliae // PG. 12. Col. 297–396
- In Gen. hom. In Genesim, homiliae 1–17 // PG. 12. Col. 145–262
- In Ioan. In Ioannem // PG. 14. Col. 21–830
- In Lev. Homélie sur le Lévitique / Ed. M. Borret. P., 1981. Vol. 1–2. (SC; 286, 287)
- In Matth. In Matthaicum // PG. 17. Col. 829–1600
- In Num. In Numeros homiliae 1–28 // PG. 12. Col. 583–806
- In Ps. In Psalmos // PG. 12. Col. 1053–1686; *Origenes. Homelies sur les psaumes 36 a 38* / Ed. H. Crouzel, L. Bresard. P., 1995. (SC; 411)
- ÖS Östkirchliche Studien. Würzburg, 1952–.
- OSP Oxford Slavonic Papers. Oxf., 1950–1967. 13 vol.; N. S. 1. 1968–[2000]. Vol. 1–[33]
- OTL Old Testament Library. N. Y.; L., 1987
- Pamphil. Apol. pro Orig.* *Pamphil. Apologia pro Origene* // PG. 17. Col. 521–616
- Paschas. Radb. In Matth.* *Paschasius Radbertus. Exp. In Matth.* // PL. 120. Col. 31–994
- 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.
- Pausan. Descript.* *Pausanias. Graeciae descriptio* / Hrsg. F. Spiro. Lpz., 1903. 3 Bde. Stuttg., 1967^r (рус. пер.: *Павсаний. Описание Эллады* / Пер. с древнегреч. С. П. Кондратьев, под ред. Е. В. Никитюка. М., 2002. 2 т.)
- Petr. Lomb. Sent.* *Petrus Lombardus. Sententiae: In IV Libris distinctae* // PL. 192. Col. 521–962; Ibid.
- Strassburg, 1471. R., 1981^r (рус. пер.: *Петр Ломбардский. Четыре книги сентенций* / Пер. А. В. Аполлонова // Антология средневеков. мысли / РХГИ. СПб., 2001. Т. 1. С. 481–493)
- Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri / Hrsg. K. Preisendanz, A. Heinrichs. Stuttg., 1973–1974. 2 Bde
- Philoni Alexandrini*
- Hypothetica sive Apologia pro Judaeis // *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt* (ed. minor): In 6 vol. B., 1896–1915, 1962^r. Vol. 6. P. 191–200.
- De opif. De opificio mundi // Ibid. 1896. Vol. 1. P. 1–60
- De poster. Cain De posteritate Caini // Ibid. 1897. Vol. 2. P. 1–41 (рус. пер.: *Филон Александрийский. О потомках надменного Каина и о его изгнании* / Пер. А. В. Рубан // *Он же. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 252–292*)
- De vita contempl. De vita contemplativa // Ibid. 1915. Vol. 6. P. 46–71 (рус. пер.: *Филон Александрийский. О созерцательной жизни* / Пер. М. М. Елизаров // *Тексты Кумрана. М., 1971. Вып. 1. С. 384–391*)
- Leg. All. Legum allegoriarum, libri I–III // Ibid. 1896. Vol. 1. P. 61–169
- Praem. De praemiis et poenis // Ibid. 1896. Vol. 5. P. 336–376
- Quod omnis probus Quod omnis probus liber sit // Ibid. 1896. Vol. 1. P. 258–298 (рус. пер.: *Филон Александрийский. О том, что худшее склонно нападать на лучшее* / Пер. И. А. Макаров // *Он же. Толкования Ветхого Завета. М., 2000. С. 200–235*)
- Somn. De somniis // Ibid. 1898. Vol. 3. P. 204–306
- Philostrat.* *Philostratus*
- Ep. Apoll. Apollonii Epistulae [Dub.] // *Flavii Philostrati Opera: In 2 Bde* / Hrsg. C. L. Kayser. Lpz., 1870; Hildesheim, 1964^r. Bd. 1. P. 345–368 (рус. пер.: *Письма Аполлония Тианского // Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского* / Пер. Е. Г. Рабинович. М., 1985. С. 198–214)
- Vita Apoll. Vita Apollonii // Ibid. Vol. 1 (рус. пер.: *Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского* / Пер. Е. Г. Рабинович. М., 1985)
- Pindar. Olymp.* *Olympia // Pindari Carmina cum fragmentis* / Hrsg. H. Maehler, post B. Snell. Lpz., 1971⁵ (рус. пер.: *Пиндар, Вакхилид. Оды. Фрагменты* / Под ред. М. Л. Гаспарова. М., 1980. С. 8–57)
- Pitra. Juris ecclesiastici* *Pitra J. B. Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta. R., 1864–1868. 2 vol.*
- Plat.* *Plato*
- Alcib. Maior Alcibiades II / Ed. J. Burnet // Opera: In 5 vol. / Ed. J. Burnet. Oxf., 1899–1906, 1962–1967^r. Vol. 2. 138a – 151c (рус. пер.: *Платон. Алкивиад I* // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 220–267)
- Cratyl. Cratylus // Ibid. 1900. Vol. 1. 383a – 440e (рус. пер.: *Платон. Кратил* // Там же. С. 86–191)
- Gorg. Gorgias // Ibid. 1903. Vol. 3. 447a – 527e (рус. пер.: *Платон. Горгий* // Там же. С. 477–574)
- Phaedr. Phaedrus // *Platonis Opera, rec. 1. Oxonii, 1952–1954. T. 1–5* (рус. пер.: *Платон. Федр* // Там же. 1993. Т. 2. С. 135–191)
- Resp. Respublica // Opera. Oxf., 1902. Vol. 4. 327a – 621d (рус. пер.: *Платон. Государство* // Там же. Т. 3. С. 79–420)
- Plin. Sen. Natur. hist.* *Plinius Secundus Maior. Naturalis historia* / Hrsg. R. Koenig. Münch., 1973–1996. 37 Bde (рус. пер.: *Плиний Старший. Естествознание. Об искусстве* / Пер. с лат., предисл. и примеч. Г. А. Тароняна. М., 1994)
- Plut.* *Plutarchos*
- De sera numinis vindicta De sera numinis vindicta = Quaestiones conviviales (612c – 748d) // *Plutarchi Moralia*

- / Hrsg. C. Hubert. Lpz., 1938, 1971^r. Bd. 4. S. 1–335 (рус. пер.: *Плутарх*. Почему Божество медлит с воздаянием // Исиды и Осирис. К., 1996. С. 128–171)
- Vitae Vitae parallelae / Rec. C. Sintenis. Lpz., 1873 (рус. пер.: *Плутарх*. Избр. жизнеописания. М., 1987. 2 т.)
- Polycarp*. Ad Phil. *Polycarpus Smyrnaeus*. Epistula ad Philippenses // PG. 5. Col. 1005–1016; Idem / Ed. K. Bihlmeier and W. Schneemelcher; post F. X. Funk // Die apostolischen Väter. Tüb., 1970³. S. 114–120 (рус. пер.: *Поликарп Смирнский*, св. Послание к филиппийцам / Пер. прот. П. Преображенский // ПМА. С. 359–365)
- Porphyr*. De antro nymph. *Porphyrius* De antro nympharum // *Porphyry*. The Cave of the Nymphs in the Odyssey. Buffalo, 1969. P. 2–34. (Arethusa Monogr.; 1) (рус. пер.: *Порфирий*. О пещере нимф / Пер. А. А. Тахо-Годи // *Тахо-Годи А. А., Лосев А. Ф.* Греч. культура в мифах, символах и терминах / Сост. и общ. ред. А. А. Тахо-Годи. СПб., 1999. С. 577–591)
- Vita Pithag. Vita Pythagorae / Ed. A. Nauck // *Porthyrii philosophi* platonici Opuscula selecta. Lpz., 1886², 1963^r. P. 17–52
- Vita Plot. Vita Plotini // *Plotini Opera*. Leiden, 1951. Vol. 1. S. 1–41 (рус. пер.: *Порфирий*. О жизни Плотина и о его трудах // *Плотин*. Энеиды. К., 1995. С. 371–376)
- Possid*. Vita Augustini *Possidius Calamensis*. Vita Augustini // PL. 32. Col. 33–66
- PRE Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Lpz., 1896–1913. Graz, 1969–1971^r. 24 Bde
- Prosper*. Contr. Collat. *Prosper Aquitanus*. Liber contra collatorem // PL. 45. Col. 1801–1834
- Ps.-Clem*. Contest. *Pseudo-Clementina*. Contestatio // Die Pseudoklementinen: I Homilien / Hrsg. B. Rehm, J. Irmscher, F. Paschke, bearb. v. G. Strecker. B., 1969. Lpz., 1990. (GCS; 42)
- Ps.-Codin*. De offic. *Pseudo-Codinus*. De officiis (= officia palatii Constantinopoleos) // *Pseudo-Kodinos*. Traite des offices / Ed. J. Verpeaux. P., 1966. P. 130–287; De officiis (= officia magnae ecclesiae) (auctore Andrea Darmario) // *Codini Cyropalatae* De officialibus palatii Constantinopolitani et de officiis magnae ecclesiae, liber / Hrsg. I. Bekker. Bonn, 1839. (CSHB)
- RACr Rivista di archeologia Cristiana. R., 1924–.
- RegPatr Les registres des actes du Patriarcat de Constantinople / Ed. V. Grumel, V. Laurent, J. Darrouzès. P., 1932–1979. Vol. 1–2. Pt. 1–8 Le codex arménien Jérusalem 121 / Ed. A. Renoux. P., 1971. (PO; T. 36. Pt. 2; N 168)
- Renoux*. Lectionnaire armenien RGG Die Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Tüb., 1956–1965³. 6 Bde, Reg.
- RHM Römische historische Mitteilungen. W., 1857–. Bd. 1–.
- RTPhil Revue de théologie et philosophie. Lausanne, 1868–.
- Ruinart*. Acta *Ruinart Th*. Acta primorum martyrum sincera et selecta. P., 1689. Ratisbonae, 1859⁵
- 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–.
- Seneca*. Ep. *Senecae Annaci*. Ad Lucilium epistulae morales / Rec. L. D. Reyholds. Oxonii, 1965. 2 vol.
- Serap. Thmuit*. Euch. *Serapion Thmuitanus*. Euchologium Serapionis // *Johnson M. E.* The Prayers of Sarapion of Thmuis: A Literary, Liturgical and Theol. Analysis. R., 1995. P. 46–81. (OCA; 249) (рус. пер.: *Дмитриевский А. А.* Евхологон IV в. Серапиона Тмуитского // ТКДА. 1894. Т. 2. С. 212–274)
- Sever. Antioch*. *Severus Antiochenus* Contra impium grammaticum / Ed. J. Lebon. P., 1938 (CSCO; 93/94; 101/102; 111/112. Syr. 45–46; 50–51)
- Ep. ad Oecum. com. Epistula // A Collection of letters of Severus of Antioch: From numerous Syr. Mscr. / Ed., transl. by E. W. Brooks. P., 1919–1920. (PO; 12. 2; 14. 1)
- Ep. ad Serg. Epistula // A Collection of letters of Severus of Antioch: From numerous Syr. Mscr. / Ed., transl. by E. W. Brooks. P., 1919–1920. (PO; 12. 2; 14. 1)
- SOC Studia orientalia christiana. Cairo, 1958– [1999]
- SQS Sammlung ausgewählter kirchen und dogmengeschichtlicher Quellschriften. Tüb., 1891–1896. Bd. 1–12
- ST Studi e testi. R., 1900–.
- StANT Studien zum Alten und Neuen Testament. Münch.; Kassel, 1960–. Bd. 1–.
- Strabo*. Geogr. Strabonis geographica / Ed. A. Meineke. 3 vol. Lpz., 1877. Graz, 1969^r (рус. пер.: *Страбон*. География: В 17 кн. М., 1964, 1994^p)
- Suarez*. Disp. met. *Suarez F.* Disputationes metaphysicae // *Idem*. Opera omnia / Ed. C. Berton. P., 1866. Vol. 25–26
- Sym. N. Theol*. *Syméon le Nouveau Théologien* Cap. theol. Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques / Ed. J. Darrouzès, L. Neyrand. P., 1980². (SC; 51bis)
- Eth. Traités théologiques et éthiques / Intr., texte crit., trad. et notes par J. Darrouzès. T. 1: Théol. 1–3, Eth. 1–3. P., 1966. (SC; 122); T. 2: Eth. 4–15. P., 1967. (SC; 129)
- Hymn. Hymnes / Ed. par J. Koder, J. Paramelle. T. 1: Hymnes 1–15. P., 1969. (SC; 156); T. 2: Hymnes 16–40. P., 1971. (SC; 174); T. 3: Hymnes 41–58. P., 1973. (SC; 196) (рус. пер.: *Симеон Новый Богослов*, прп. Божественные гимны // Творения. Серг. П., 1993. Т. 3)
- Sym. Thessal*. *Symeon Thessalonicensis* De sacr. De sacramentis // PG. 155. Col. 175–238
- De templ. De sacro templo // PG. 155. Col. 305–362 (рус. пер.: *Симеон Солунский*, свт. О святом храме и освящении его // Соч. СПб., 1856. С. 149–314)
- Dial. Dialogus // PG. 155. Col. 208–212
- Tac. Hist*. *P. Cornelii Taciti* Libri qui supersunt / Ed. E. Koestermann. Lipsiae, 1961. T. 2. Fasc. 1 (рус. пер.: *Корнелий Тацит*. Соч.: В 2 т. Т. 2: История / Пер. Г. С. Кнабе. М., 1969)
- Tat. Contr. graec*. *Tatianus*. Oratio ad Graecos // PG. 6. Col. 803–888 (рус. пер.: *Татиан*. Речь против эллинов // СДХА. С. 10–45)
- TDNT Theological Dictionary of New Testament: Transl. from: ThWNT / Hrsg. G. Kittel. Michigan, 1964–1976. 10 vol.
- TDOT Theological Dictionary of the Old Testament / Ed. G. J. Botterweck, H. Ringgren. Grand Rapids; Camb., [1974–]. 13 vol. См. также: ThWAT
- Tertull*. *Tertullianus* Ad nat. Ad nationes // CCSL. Vol. 1. P. 11–75 (рус. пер.: *Тертуллиан*. К язычникам / Пер. И. Маханьков // Избр. соч. / Сост. А. А. Столяров. М., 1994. С. 37–82)
- Ad uxor. Ad uxorem, libri I–II // PL. 1. Col. 1385–1416 (рус. пер.: *Тертуллиан*. Послание к жене // Творения / Пер. Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 2. С. 202–224)
- Adv. Iud. Adversus Iudaeos, libri I–IX // PL. 2. Col. 595–642 (рус. пер.: *Тертуллиан*. Против Иудеев // Там же. 1850. Ч. 4. С. 29–65)
- De anima Liber de anima // PL. 2. Col. 641–752 (рус. пер.: *Тертуллиан*. О душе / Пер. с лат.,

	вступ. ст., коммент. и указ. А. Ю. Братухина. СПб., 2004	Im Matth.	Enarratio in Evangelia: In Matthaicum // PG. 123. Col. 139–488 (рус. пер.: <i>Феофилакт Болгарский</i> , блж. Толкование на Евангелие от Матфея // Там же. С. 25–255)
De bapt.	De baptismo // PL. 1. Col. 1197–1305 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . О крещении / Пер. Ю. Панасенко // Избр. соч. / Сост. А. Столяров. М., 1994. С. 93–105)	Thom. Aquin. Sum. contr. gent.	<i>Thomas Aquinas</i> . Summa contra gentiles // Summa theologiae. Lib. 1 (рус. пер.: <i>Фома Аквинский</i> . Сумма против язычников / Пер., вступ. ст., коммент.: Т. Ю. Бородай. Долгопрудный, 2000. Кн. 1)
De carn. Chr.	De carne Christi // PL. 1. Col. 797–835. Cap. VI: Col. 808–811 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . О плоти Христа // Творения. К., 1912. Т. 2. С. 168–208)	ThPh(L)	Théologie et philosophie. Lausanne, 1868–1872. Vol. 1–5
De exhort. castit.	De exhortatione castitatis // PL. 2. Col. 913–963 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . О поощрении целомудрия / Пер. Э. Юнц // Избр. соч. / Сост. А. Столяров. М., 1994. С. 358–368)	ThQ	Theologische Quartalschrift. Gött., 1818–. Bd. 1–.
De idolatr.	De idolatriae // PL. 1. Col. 661–697 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . Об идолопоклонстве / Пер. И. Маханьков // Там же. С. 249–272)	Tillemont. Mémoires	<i>Le Nain de Tillemont L. S.</i> Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles. P., 1693–1712. 16 vol.
De monog. De paenit.	De monogamia // PL. 2. Col. 929–954 De paenitentia // PL. 1. Col. 1223–1248 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . О покаянии / Пер. И. Маханьков // Избр. соч. / Сост. А. Столяров. М., 1994. С. 307–319)	Trad. Ap.	<i>Hippolyte de Rome</i> . La Tradition apostolique / Introd., trad. et not. par B. Botte. P., 1968 ² . (SC; 11bis); <i>Botte B.</i> La Tradition apostolique de St. Hippolyte: Essai de Reconstitution / Ed. A. Gerhards, S. Felbecker. Münster, 1989 ² . (LQF; 39) (рус. пер.: «Апостольское предание» св. Ипполита Римского / Пер. с лат. и предисл. свящ. П. Бубуруза // БТ. 1970. Сб. 5. С. 277–296)
De praescript. haer.	De praescriptione haereticorum / Éd. R. F. Refoulé. P., 1957 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . О прескрипции, [против] еретиков // Творения. К., 1912. Т. 2. С. 1–40)	TZ	Theologische Zeitschrift. Basel, 1945–.
De resurr.	De resurrectione carnis // PL. 2. Col. 791–886 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . О воскресении плоти / Пер. Н. Шабуров, А. Столяров // Избр. соч. / Сост. А. Столяров. М., 1994. С. 188–248)	Vict. Viten. De persecut. Vandal.	<i>Victor Vitensis</i> . De persecutione Vandalorum: Historia persecutionis Africanae provinciae / Hrsg. C. Halm. Münch., 1879, 1981. (MGH); Idem / Hrsg. M. Petschenig. W., 1881, 1967. (CSEL; 7)
De virg. veland.	De virginibus velandis // PL. 2. Col. 887–963 (рус. пер.: <i>Тертуллиан</i> . Об одевании женщин // Творения / Пер. Е. Карнеев. СПб., 1847. Ч. 1. С. 162–171)	VTS	Vetus Testamentum Supplement (Monographs). Leiden, 1951–.
Theod. Mops. Ep. ad Domn.	<i>Theodorus Mopsuestenus</i> Ex epistola ad Domnum // PG. 66. Col. 1011–1014	WUNT	Wissenschaftlichen Untersuchungen zur Neuen Testament. Tüb., 1950. Hf. 1–.
Fragm. de incarn.	De incarnatione (fragmenta) // PG. 66. Col. 969–994	Xen. Cyrop.	<i>Xenophon</i> . Cyropaedia // <i>Xenophontis Opera omnia</i> / Ed. E. C. Marchant. Oxf., 1910, 1970. Vol. 4 (рус. пер.: <i>Ксенофонт</i> . Киропедия / Изд. В. Г. Борухович, Э. Д. Фролов. Л., 1977. М., 1993)
Hom. catech.	Les Homélie catéchétiques de <i>Théodore de Mopsueste</i> / Ed. et trad. R. Tonneau, R. Devresse. Vat., 1949. (ST; 145)	ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Giessen, 1881–.
In Gen.	In librum Genesios // PG. 66. Col. 633–646	Zonara. Epit. hist.	<i>Ioannis Zonarae</i> Epitome historiarum / Hrsg. L. Dindorf. Lpz., 1868–1870. 3 Bde
Theodoret De Provid.	<i>Theodoretus Cyrhensis</i> De providentia orationes decem // PG. 83. Col. 556–773 (рус. пер.: <i>Феодорит, еп. Кирский</i> , блж. Десять слов о Промысле. Серг. П., 1907. М., 1996)	ZRG	Zeitschrift für Rechtsgeschichte. Weimar, 1861–1880
Exp. fidae	Excerpta // PL. 48. Col. 1064–1084 (Сокращенное изложение Божественных догматов // <i>Феодорит, еп. Кирский</i> , блж. Творения. М., 1859. Ч. 6. С. 1–556. (ТСОРП); <i>Феодорит Кирский</i> , блж. Творения. М., 2003. С. 9–83)	ΑΠ	Ἀρχεῖον Πόντου. Ἀθήναι, 1928–.
In Ep. 1 ad Cor.	Ad Corinthios I // PG. 82. Col. 225–376 (рус. пер.: Толкование на Первое послание к Коринфянам // <i>Феодорит Кирский</i> , блж. Творения. М., 2003. С. 211–309)	Ἀρχιερατικόν Βιολόακης. Τυπικόν	Ἀρχιερατικόν. Ἀθήναι, 1999
Quaest. in Deut.	Quaestiones in Deuteronomium // PG. 80. Col. 399–456 (рус. пер.: <i>Феодорит Кирский</i> . Толкование на кн. Второзаконие // Творения. М., 1855. Ч. 1. С. 103–153)	Γεδεών. Ἐορτολόγιον	<i>Βιολόακης Γ.</i> Τυπικόν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλῆς Ἐκκλησίας ὁμοῖον καθ' ὅλα. Ἀθήναι; Θεσσαλονίκη, s. a.
Theoph. Bulg. In Ioan.	<i>Theophylactus Bulgarorum</i> Enarratio in Evangelia: In Joannem // PG. 123. Col. 1127–1341; 124. Col. 9–318 (рус. пер.: <i>Феофилакт Болгарский</i> , блж. Толкование на Евангелие от Иоанна // <i>Он же</i> . Благовестник. М., 2000. Т. 2. С. 9–332)	Πίνακες	<i>Γεδεών Μ. Ι.</i> Βυζαντινὸν Ἐορτολόγιον. Κωνσταντινούπολις, 1895
In Luc.	Enarratio in Evangelia: In Lucam // PG. 123. Col. 681–1126 (рус. пер.: <i>Феофилакт Болгарский</i> , блж. Толкование на Евангелие от Луки // Там же. Т. 1. С. 371–652)	Δίπτυχα	Πατριαρχικὰ πίνακες. Κωνσταντινούπολις, 1885–1892
In Marc	Enarratio in Evangelia: In Marcum // PG. 123. Col. 487–682 (рус. пер.: <i>Феофилакт Болгарский</i> , блж. Толкование на Евангелие от Марка // Там же. С. 257–369)	Δουκάκης. ΜΣ	Δίπτυχα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Ἀθήναι, 2005
		ΕΕΒΣ	<i>Δουκάκης Κ.</i> Μέγας Συναξαριστής: Μεγάλη Συλλογὴ πάντων τῶν Ἁγίων. Ἀθήναι, 1889–1896. 13 τ.
		Ἐραν. ΕΠΑΒΙΠ	Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν. Ἀθήναι, 1924–.
		Εὐχολόγιον τὸ Μέγα	Ἐρανιστής. Ἀθήναι, 1963–.
		ΕΦ	Ἐγκυκλοπαιδικὸ προσωπογραφικὸ λεξικὸ βυζαντινῆς ἱστορίας καὶ πολιτισμοῦ / Ἐπ. Α. Γ. Κ. Σαββίδης. Ἀθήναι, 1996–. Τ. 1–.
		ΘΗΕ	Εὐχολόγιον τὸ Μέγα / Σπουδὴ καὶ ἐπιστοασιὰ Σπυριδῶνος Ζέρβου ἱερομον. Ἀθήναι, 1992
		Ματθαῖος. ΜΣ	Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. Ἀλεξάνδρεια, 1908–. Ὄρησκευτικὴ καὶ ἠθικὴ ἐγκυκλοπαιδεῖα. Ἀθήναι, 1962–1968. 12 τ.
		Μηναῖον	<i>Ματθαῖος Β.</i> Ὁ Μέγας Συναξαριστής. Ἀθήναι, 1956 ²
			Μηναῖον. Ἀθήναι, 1970. 12 τ. (Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη Φῶς)

ΣΟΚΡΑΣΗΝΙΑ



Μικρὸν Εὐχολόγιον	Μικρὸν Εὐχολόγιον ἢ Ἁγιασματάριον / Ἔκδ. Ἀποστολικῆς Διακονίας. Ἀθήναι, 1962	Πεντηκοστάριον	Πεντηκοστάριον. Ἀθήναι, 1984
Μιτσάκης. Βυζαντινὴ ὕμνογραφία	Μιτσάκης Κ. Βυζαντινὴ ὕμνογραφία. Θεσσαλονίκη, 1971	Περαντάνης. Λεξικόν	Περαντάνης Ι. Λεξικόν τῶν νεομαρτύρων. Ἀθήναι, 1971
ΜΚΕ	Μεγάλῃ Κυπριακῇ Εγκυκλοπαίδεια. Λευκωσία, Τ. 1 - 1984 -.	Σάθας. ΜΒ	Σάθας Κ. Ν. Μεσαιωνικὴ βιβλιοθήκη. Βενετία, 1872-1894. 7 τ.
Νικόδημος. Συναξαριστής	Νικόδημος Ἀγορείτης. Συναξαριστής τῶν 12 μηνῶν. Θεσσαλονίκη, 1993-2003. Τ. 1: Σεπτέμβριος - Ὀκτώβριος. 1993 ³ ; Τ. 2: Νοέμβριος - Δεκέμβριος. 2003 ⁵ ; Τ. 3: Ἰανουάριος - Φεβρουάριος. 2002 ⁵ ; Τ. 4: Μάρτιος - Ἀπρίλιος. 1998 ⁴ ; Τ. 5: Μάιος - Ἰούνιος. 1998 ⁴ ; Τ. 6: Ἰούλιος - Αὐγουστος. 1998 ⁴	Στάθης. Ἀνογραμματοσμοὶ καὶ μαθήματα	Στάθης Γ. Θ. Οἱ ἀνογραμματοσμοὶ καὶ τὰ μαθήματα τῆς βυζαντινῆς μελοποιίας. Ἀθήναι, 1979
ΝΑ	Νέον Λειμωνάριον. Ἀθήναι, 1930 ⁵	Στάθης. Χειρόγραφα	Στάθης Γ. Θ. Τὰ Χειρόγραφα Βυζαντινῆς Μουσικῆς. Ἅγιον Ὄρος. Ἀθήναι, 1975. Τ. Α'; 1976. Τ. Β'; 1993. Τ. Γ'
NM	Νέον Μαρτυρολόγιον. Ἀθήναι, 1961 ³ , 1993 ⁴	Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἁγιολόγιον Ταμεῖον	Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης), Μητρ. πρῶην Λεοντοπόλεως. Ἁγιολόγιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 1995 ²
Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Ἀνάλεκτα	Παπαδόπουλος-Κεραμεύς Α. Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας. Πετρούπολις, 1891-1897. Βρυξ., 1963 ^ο . 5 τ.	Τριφύδιον	Ταμεῖον ἀνεκδότων βυζαντινῶν ἀσματικῶν κανόνων seu Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Orientis Christiani / Ε. Παπαηλιοπούλου-Φωτοπούλου. Ἀθήναι, 1996. Τ. 1: Κανόνες Μηνῶν
Παπαρρηγόπουλος. Ἱστορία	Παπαρρηγόπουλος Κ. Ἱστορία τοῦ ἑλληνικοῦ ἔθνους. Ἀθήναι, 1925 ⁵ . 6 τ.	Τομαδάκης. Βυζαντινὴ ὕμνογραφία	Τριφύδιον. Ἀθήναι, 1997
			Τομαδάκης Ν. Β. Ἡ Βυζαντινὴ ὕμνογραφία καὶ ποίησις. Θεσσαλονίκη, 1993 ⁴

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	Brux.	Bruxelles	Münch.	München
Липц.	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 8

Страница	Колонка	Строка	Напечатано	Следует читать
81	3	6-я снизу	14 поклонов	16 поклонов
81	3	25-я снизу	14 поклонов	16 поклонов
82	1	5-я сверху	14 поклонов	16 поклонов
108	2	Подпись к илл.	<i>Икона Божией Матери «Взыскание погибших» в киоте. XIX в. (собор Покрова Пресв. Богородицы в Самаре)</i>	<i>Икона Божией Матери «Взыскание погибших» в киоте (собор Покрова Пресв. Богородицы в Самаре)</i>
109	1	Подпись к илл.	<i>Икона Божией Матери «Взыскание погибших». XIX в. (собор Покрова Пресв. Богородицы в Самаре)</i>	<i>Икона Божией Матери «Взыскание погибших» (собор Покрова Пресв. Богородицы в Самаре)</i>
162	1	4-я снизу	IX 10	VIII 17
354	1	17-я сверху	Sinait. gr. 34	Sinait. iber. 34
357	1	1-я снизу	Ἄισμα	Ἄισμα
358	1	10-я сверху	Γαῖζα	Γαῖζα
358	3	4-я снизу	Хартофилак Хурмузий Пиамалис	Хартофилак Хурмузий
360	1	6-я снизу	И. Папатанасиу	И. Папафанасиу
650	3	21-я снизу	Петропавловского ДУ	Павловского ДУ
650	3	24–25-я снизу	Тихоновско-Онуфриевской ц.	Тихвино-Онуфриевской ц.

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ (общие для карт)

.....	Границы епархий
⦿	Центры епархий
— · — ·	Государственные границы
— — — —	Границы административных единиц
— — —	Границы полярных владений Российской Федерации
АСТАНА	Столицы государств
ПАВЛОДАР	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 IX

ВЛАДИМИРСКАЯ ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ – ВТОРОЕ ПРИШЕСТВИЕ

Художественный редактор

И. А. Захарова

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 № 3010181050000000219; БИК 044525219; ОКПО 45115798; ОКОНХ 98700

Подписано в печать 15.04.2005. Формат 60×90 1/8. Бумага мелованная. Гарнитура «Petersburg».
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 94,0. Тираж 39 000 экз. Заказ № 5977

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

